

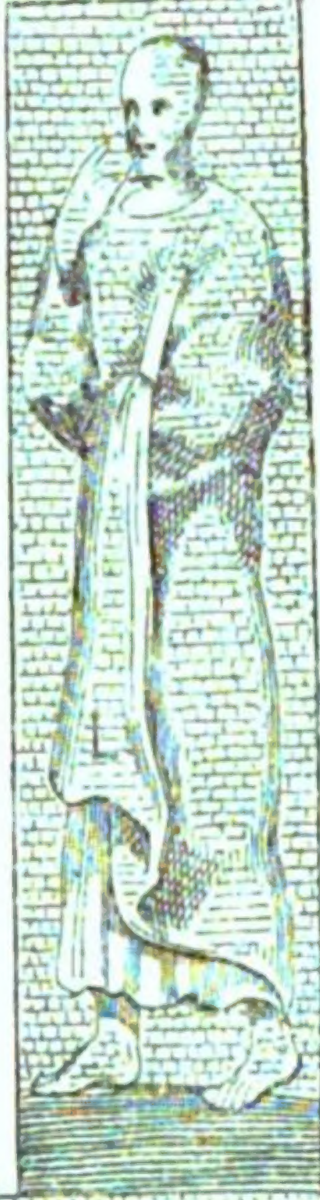


Fig. 80. Mosaik aus S. Sabina (nach Ciampini I, Tav. XLVIII).


SIGIL·COLLEG·THEOL·ANDOV·COND·MDCCCVII·LEG·FIRM·MCMVIII

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1883.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— ACHTE LIEFERUNG —

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,

O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN, ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.

ZWEITER BAND.

I – Z.



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1886.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

I. J.

JAHR. Die Darstellung des personificirten Jahres (ἐνιαυτός) war in der antiken Kunst nicht häufig. Der Ἐνιαυτός trat in dem Festzug der Götter, welchen Ptolemäus II Philadelphus (284—247 v. Chr.) zu Alexandrien veranstaltete, als männliche Kolossalfigur auf, ein goldenes Horn der Amalthea vortragend; auf ihn folgte die Pentaeteris, d. i. die Personification der fünf Jahre (*Athen. Deipnos.* V 37, p. 198a). Personificirt wird das Jahr auch bei *Ovid.* Metam. II 25. Aus dem christlichen Alterthum ist nur eine, auch nicht mit aller Sicherheit festgestellte Darstellung der Art bekannt. Der S. 429 erwähnte Votivschild des K. Theodosius d. Gr. v. 393 in der k. Academia de la historia zu Madrid zeigt u. a. die Tellus mit fünf Knaben, welche von unten und oben auf den Kaiser zufliegen, um ihm Blumen und Früchte zu bringen. Man hat in diesen fünf Knaben (nach Analogie der Jahreszeiten, die als Knaben in der Vierzahl gebildet werden) die Personification des Lustrums gesehen, dessen dreifacher Ablauf in der Regierung damals gefeiert wurde. Vgl. *Piper* Mythol. II 370. 63. KRAUS.

JAHRESFESTE, s. Feste und Kirchenjahr.

JAHRESZEITEN nennt das A. Test. nur zwei, Sommer und Winter (Gen. 8, 22; Ps. 74, 17), ebenso das Neue, θέρος und χείμων (Matth. 24, 20. 32; ὀπώρα einmal in angewandter Bedeutung Apoc. 18, 14); das homerische Zeitalter unterschied deren drei, und auch noch Aeschylus († 467 v. Chr.) kannte deren nicht mehr. Die Vierzahl der Jahreszeiten begegnet uns zuerst bei *Hippocrates* (c. 430), dann in der gesammten griechischen und lateinischen Litteratur und dem entsprechend von *Clemens Romanus* (Ep. I ad Cor. c. 20; *Tertull.* De resurr. carn. c. 12) an bei den kirchlichen Schriftstellern ohne Unterschied.

In der classischen Kunst erscheinen die Horen als Repräsentanten der Jahreszeiten (vgl. *Nonn. Dionys.* XI 486, XII 159) anfangs mit dem ethischen Nebengedanken, dass sie nicht blos den Wechsel der äussern Welt, sondern auch die Unwandelbarkeit der Gesetze der sittlichen Weltordnung besagten (vgl. *Hesiod.* Theog. 901 f.; *Pind.* Olymp. 13, 6—8; *Apollod.* I 3, 1). Sie sind zuweilen von Genien begleitet (Sarkophagdeckel im vatican. Mus., bei *Bunsen* und *Platner* II, 2, 49, 130; eb. S. 40; vgl. *Piper* a. a. O. 319, Anm. 1), und so entsteht in späterer Zeit die Darstellung der Jahreszeiten selbst in männlicher Gestalt, durch Genien, Knaben oder Jünglinge, oder beides zusammen, wie auf einem Sarkophag des Conservatorenpalastes (*Bunsen* u. *Platner* III, 1, 119. Classisch sind in dieser Beziehung die Verse *Ovids* Metam. II 27—30 und XV 206—213. So finden sich die Genien der vier Jahreszeiten als geflügelte Knaben bekränzt (den eingehüllten Winter abgerechnet) und die Früchte der betr. Jahreszeiten in den Händen auf dem Triumphbogen des K. Severus (203; vgl. *Bellori* Veteres arcus Aug. triumph. insign. tab. 14; *Bunsen-Platner* III 1, 270; *Montfaucon* Antiq. expl., Suppl. I, pl. après la 2ᵉ, fig. 2). Andere Beispiele hat *Piper* a. a. O. gesammelt (II 320 f.); vgl. dazu jetzt *Petersen* in Annal. dell' Istitut. 1861, 204.; *Dütschke* Ant. Bildwerke in Oberital. I 49.

Waren schon bei den Heiden die Jahreszeiten ein Bild der menschlichen Entwicklungen mit ihren verschiedenen Epochen, so vertieft sich dieser Gedanke in der christlichen Auffassung, wo an das Schicksal des Weizenkornes angeknüpft (I Kor. 15, 36 f.) und die Evolution des Jahres als ein Bild unseres Ueberganges von dem Winter dieses irdischen Lebens durch den Tod zur Auferstehung aufgefasst wird. Vgl. *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. c. 24; *Orig.* Comm. in ep. ad Rom. lib. V, c. 9 (Opp. IV 564, col. 1 b, c); *Tertull.* De resurr. carn. c. 12 (totus igitur hic ordo revolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum) und Apol. c. 48: ... tempora ubi finiuntur incipiunt). *Minuc. Fel.* Oct. c. 34 (vide quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur ... exspectandum nobis etiam corporis ver est); *Augustin.* Serm. CCCLXI 10; *Chrysol.* Serm. LIX f. Am ausführlichsten und zugleich die beredteste Illustration unserer christlichen Darstellungen

Dracontius Hexaëmer. v. 623 ff. *Winkelmann* (W. II 628 ed. Prat. Opp. VII 497, § 322 Saggio dell' Allegoria) hat zwar diese Deutung zu ‚gelehrt gedacht gefunden', sie wurde aber von *Piper* (II 324) und *Martigny* (Art. Saisons) mit Recht aufrecht erhalten.

Die älteste Darstellung unseres Sujets in den Katakomben ist aller Wahrscheinlichkeit nach diejenige, welche *de Rossi* in der Crypta quadrata des Coemeteriums des Praetextatus entdeckt hat und welche spätestens in die Mitte des 2. Jahrh. zu setzen ist (vgl. unsere Fig. 1). Ueber dem Arcosolium des Martyrers Ianuarius und seiner Genossen ist das Gewölbe in vier Felder getheilt, von denen das unterste mit Rosen, das folgende mit Kornähren, das dritte mit Weinreben und Trauben, das vierte mit Lorbeer bemalt ist; in den drei unteren sieht man Vögel auf den Zweigen und Nestern mit Jungen darin, man könnte sagen, eine Anspielung auf *Minuc. Fel.* Vit. c. 17 (vgl. *de Rossi* Bull. 1863, 4; *Kraus* R. S.[2] 90 f.). Unter diesen Zonen zieht sich, dicht über dem Bogen des Arcosoliums, eine ländliche Scene hin: die Arbeiten des Sommers (den von Martigny angenommenen Parallelismus von quatre scènes d'agriculture répondant encore aux quatre saisons kann ich nicht erkennen); das Ganze eine unzweifelhafte Darstellung der J. in jener allgemeinen Auffassung, die uns theilweise wieder um 330 in den Deckenmosaiken von S. Costanza mit ihren heiteren Knaben in der Vindemmia begegnet; die auch in dem schönen Arcosoliumgemälde *Bottari* tav. LXXIV, *Garrucci* II tav. XXXII wiederkehrt, womit die mystische Ausdeutung der Vindemmia nach *Ambros.* (Serm. 72 de natal. s. Cypr.: quae passio vindemiis comparanda est) und *Zeno* (II 27) nicht beeinträchtigt werden soll. Schärfer specialisirt und im engeren Anschluss an die in der vorchristlichen Kunst als Vertreter der J. auftretenden Horen glaubt man die J. in zwei sitzenden Figuren in einem Cubiculum von S. Callisto zu finden (vgl. *de Rossi* R. S. II 357, tav. XXV), von denen die eine, weibliche, eine Blume in der Linken hält, die andere, männliche (das männliche Geschlecht dieser Figur scheint mir übrigens nicht ausser Zweifel), am ganzen Oberkörper unbekleidet, einen Korb mit Früchten emporzuhalten scheint: Frühling und Sommer. *De Rossi* a. a. O. ist weiter geneigt, die in der Decke des Cubiculum A[3] der Sacramentskapellen (tav. XVIII[1], dazu R. S. II 330) angebrachten Figürchen (zwei geflügelte Putti und zwei weibliche Gestalten, welche Blumen emporreichen), ferner die kleinen Genien des Cubiculum des Oceanus (R. S. tav. XXVII, XXVIII) und die Decorationsköpfe eines Arcosoliums der zweiten Area von S. Callisto (ib. tav.



Fig. 1. Wandgemälde in Praetextat.

XXIV [3]) — alles Werke der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. — als die J. zu erkennen; ebenso die Genien, welche die Krypta des hl. Eusebius in Mosaik über den Arcosolien bietet (ib. p. 209, 357).

Ein Denkmal ersten Ranges ist ferner das von *Bosio* 223 zuerst aus dem Coemeterium von S. Callisto, also wol S. Domitilla, herausgegebene, bei *Bottari* tav. LV und *Garrucci* II, tav. XXI, p. 2 wiedergegebene Wandgemälde, welches den guten Hirten zwischen den Repräsentanten der vier J. zeigt. Zur Linken des Hirten sieht man einen nackten Jüngling, dem das Pallium leicht um die Schulter flattert, Rosen von einer Staude pflücken — den Frühling; neben ihm ein Schnitter mit Tunica und Pallium, der mit der Sichel Korn schneidet — den Sommer. Rechts vom Hirten (dem Beschauer zur Linken) erscheint der Herbst, wiederum als nackter Jüngling wie der Frühling, eine Traube in der Rechten, ein Füllhorn mit Früchten in der Linken; endlich der Winter als bärtiger Mann, mit der Tunica halb bekleidet, einen Spaten über der Schulter (ist der Todtengräber hier als Symbol des Todes dargestellt?), neben ihm ein verdorrter Baum und loderndes Feuer, im Gegensatz zu den prächtigen Bäumen, zwischen welchen der Pastor bonus steht (vgl. auch *Münter* I 114; *Piper* II 327). Am nächsten verwandt mit diesem Bilde ist das Deckengemälde aus S. Ponziano (*Bosio* 139; *Aringhi* I 389; *Bottari* I, tav. XLVIII; *d'Agincourt* Pitt. X [3]; *Garrucci* II 98, tav. LXXXVIII, vgl. unsere Fig. 2). Der Frühling erscheint als ein mit der Tunica bekleideter Knabe, der in der Rechten eine Lilie, in der Linken einen Hasen hält. Ebenso kehrt ein Hase wieder auf einem Relief des Museo Carpegna (*Bottari* Admir. Rom. ant. 79; *Boldetti* 466), ein Reh bei *Montfaucon* (Antiq. expl. V. Suppl. pl. 51), während der Hase anderwärts dem October als dem Monat der Jagd zugewiesen wird, obgleich die Dichter ihn desshalb dem Winter zutheilen (*Bottari* I 212; Mus. Rom. sect. II, n. 41 bei *Martigny*; vgl. *Horat.* Sat. I, II 105; Epod. II 35; *Vergil.* Georg. I 308), wesshalb *Calpurn.* Eclog. VII 58 die Hasen niveos lepores heisst. Den Sommer stellt ein Schnitter dar, den Herbst ein die Leiter an die Ulme, um die sich der Weinstock windet (*Virg.* Georg. I 2; *Plin.* XVI 7; *Columell.* V 6), anlegender Knabe; man vgl. dazu das Relief bei *Montfaucon* Suppl. I, pl. 62 mit der Vindemmia, wo die Putti gleichfalls die Leitern an die Ulmen legen. Den Winter stellt ein Knabe dar, welcher in der Linken eine brennende Fackel als Hinweisung auf die langen Nächte trägt; in der Rechten hält er einen von keinem der Ausleger erklärten Gegenstand, mit dem er sich einer lodernden Flamme nähert. In einem von Bottari citirten Calendarium trägt der December eben-

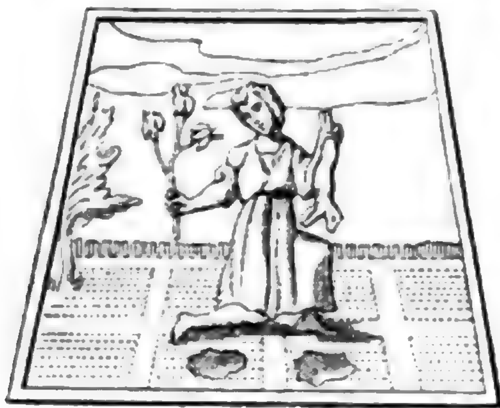
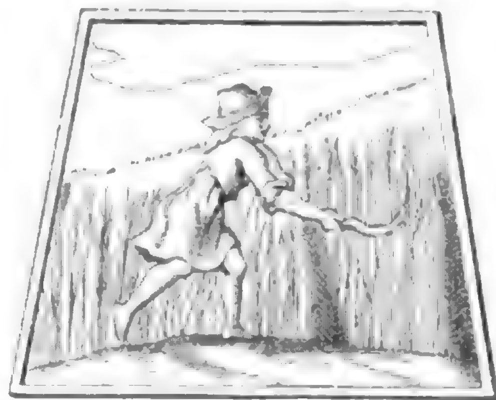





Fig. 2. Jahreszeiten, Fresco in S. Ponziano.

falls eine Fackel; schwerer zu erklären ist, wesshalb derselbe auf dem erwähnten Sarkophagrelief des Museo Carpegna aus S. Agnese (*Boldetti* Oss. 466) in der Rechten einen grünenden Zweig, in der Linken einen Vogel trägt (vgl. *Maffei* Gemm. antiq. part. IV, n. 58, 59). In den Ecken der Decke sind nackte geflügelte Knaben angebracht, welche den J. entsprechende Symbole tragen.

Ein Wandgemälde von S. Agnese (*Bosio* 443; *Aringhi* II 181; *Bottari* III, tav. CXXXIX; *Garrucci* II 65, tav. LX) zeigt zwei nackte kleine Knaben mit Nimben, welche gefüllte Fruchtkörbe an Stöcken auf dem Rücken tragend einherschreiten; in dem Medaillon der Mitte der Hirsch (Jesus Christus?); man wird mit *Piper* (II 326, I 357) und *Garrucci* in ihnen Genien der J., wol des Herbstes, zu erblicken haben.

Die von *Bunsen* und *Platner* (Beschreib. Roms II 2, 109, n. 50) erwähnte christliche Sarkophagvorstellung nur mit dem Genius des Winters ist bereits von *Piper* II 326 als missverständlich zurückgewiesen worden.

Gehen wir zu den Sarkophagdarstellungen über, so muss zunächst des schon zweimal berührten Reliefs aus S. Agnese gedacht werden, welches als dem Museo Carpegna gehörig *Bottari* und *Boldetti* (p. 466) beschrieben haben, von dem aber zweifelhaft ist, ob es aus den Händen eines christlichen Künstlers hervorgegangen; das Epitaph kann später beigefügt sein. Entschieden christlich ist dagegen ein anderes Sarkophagrelief des Museo Carpegna, welches *Buonarruoti* Vas. di vetro p. I, dazu 6—8 abgebildet hat und auf welchem unter den Figuren der beigesetzten Gatten drei nackte ungeflügelte Genien Winter (hält einen blätterlosen Zweig und ein paar Enten), Sommer (mit zwei Bund Aehren) und Herbst (hält in der Rechten einen langen Stab, in der Linken einen Hasen oder ein Böckchen, zu dem ein Hund aufblickt) darstellen; der Frühling fehlt. Die Darstellung ist derjenigen des oben erwähnten Sarkophags am nächsten verwandt.

Wichtiger noch ist die Vorstellung unseres Sujets an den Schmalseiten des Sarkophags des Iunius Bassus vom J. 359, welche *Bosio* und *Aringhi* übersahen, die dann *Bottari* I, p. I und p. 1 (vgl. Text 47—52); *Dionysius* Sacr. Basil. Vatic. Crypt. Mon. tab. LXXXI; *d'Agincourt* Sc. pl. VI[5-7]; *Garrucci* tav. CCCXXII[3-4] publicirte. Auf der rechten Seite sieht man den Herbst in zwei übereinander geordneten Reihen: oben vier geflügelte Knaben in der Weinlese, mit einem Häschen, unten ebenso vier Putti, welche den Wein einfahren und keltern. Die linke Seite zeigt oben den Sommer, drei geflügelte Knaben in der Kornernte; unten sechs ungeflügelte Knaben, von denen die drei ersten nach Bottari den Winter vorstellen: der eine, allein bekleidet, trägt einen Fruchtkorb und hält in der Linken einen Zweig, der zweite einen Hasen, der vom Hunde schon erfasst ist, und den Hirtenstab, der dritte eine Schnur und ein Kraut (Fangmittel?); in der anderen Reihe trägt ein Knabe eine Eidechse und wieder ein Kraut, ein zweiter eine Leine und einen Pfau, das Bild des Frühlings (so im Calendar. des Furius Dionys. Philocalus, abgeb. bei *Kollar.* Annal. Vindob. I 969), der dritte eine Schale, zwischen den Knaben ein Altar mit Früchten — der Frühling (vgl. dazu *Winckelmann* a. a. O. II 537; *Piper* II 325).

Endlich erscheinen die Genien der vier J. an der Schmalseite eines im lateranensischen Museum bewahrten Sarkophags (*Brunn* D. Mus. d. Lat., Tüb. Kunstbl. 1844, 330; *Piper* I 215, II 326).

Schon *Martigny*[2] 709 hat nicht ermangelt, auf die beliebte Verbindung der Darstellung der vier J. mit derjenigen des guten Hirten hinzuweisen. In der That gibt diese Verbindung erst den vollen Schlüssel zum Verständniss unseres Sujets: der gute Hirt, der die Seelen führt und rettet, der neue Psychopompos, umgeben von den Symbolen dieses wechselnden Lebens mit seinem Ausblick auf Tod und Ewigkeit (vgl. d. Art. Pastor bonus). Die Darstellungen ohne den guten Hirten dagegen, wie namentlich das Gemälde in der Praetextatkatakombe, legen mehr den Gedanken an das glückliche Paradies mit seinen Früchten und Blumen im Gegensatz zu dem Winter dieses Lebens nahe, wie das die Vision Valerians in den Act. s. Caeciliae ausspricht: haec illis agentibus imbriferis atque algidis mensibus serena tempora successerunt, et ecce floribus roseis vernantes campi nemoreis pampinis ornabantur, et crispas botrorum sertas suo partu sarmenta, et vario genere taleae arborum melliflua poma gignebant, in quibus videmus usque hodie abundare gratiam et fructum pariter et decorem. Aehnlich die von *Garrucci* Storia I 188 angeführten Acten des hl. Elias d. J. *Garrucci* hebt a. a. O. weiter mit Recht die Beziehung des fruchtbaren Kornfeldes auf die Kirche und das Paradies hervor (vgl. *Sedul.* Carm. pasch. I 57 ff.) und ebenso diejenige des Weinstockes auf Christus. Vgl. dazu d. Art. Weinstock. KRAUS.

JAKOB. Aus der Geschichte der Patriarchen sind der Segen Isaaks und die Verhandlungen mit Laban u. s. f. auf dem berühmten Mosaik von S. Maria Maggiore (Zeit Sixtus' I, 441) dargestellt; vgl. *Ciampini* Vet. Mon. I 195, tav. LI—LVI; *Garrucci* Storia II, tav. CCXV—CCXVIII.

Ein Gemälde in S. Callisto zeigt eine Anzahl von Personen, welche, in kurze Tuni-

ken gekleidet, schwergefüllte Säcke wegschleppen; dann, in einer andern Scene, einen von zwei Reitern angeführten Zug von vierzehn Personen; der erste Reiter ist militärisch gekleidet, der zweite, bärtige, trägt Tunica und Chlamys und in der Hand einen Stock (Scepter?); die sieben folgenden Personen, in kurzer Tunica und Pallium, stehen ruhig, anscheinend in Unterhaltung begriffen; hinter ihnen folgen die vier letzten, in einfacher geschürzter Tunica, welche auf einer aus zwei Stangen gebildeten Tragbahre einen Kasten oder Sarg tragen. *Bosio* 227; *Aringhi* I 312[2]; *Bottari* II, tav. LVII; *Garrucci* Stor. II, tav. XXII. *Bosio* vermuthete in der erstern Scene entweder Martyrer in den Bergwerken oder die Brüder Josephs mit ihren Getreidesäcken, in der zweiten Joseph, der mit den Seinigen die Gebeine Jakobs nach Kanaan zurückbringt, oder auch die Bundeslade. *Bottari* schlägt mit Bezugnahme auf Genes. 50, 7 die nämliche Erklärung vor, der sich auch *Münter* Sinnbilder II 56 anschliesst. *Garrucci* II 20 sieht dagegen in der ersten Scene die Flucht der Hebräer aus Aegypten, dessen Schätze sie mitnahmen, und in der zweiten den Zug derselben durch die Wüste nach dem hl. Lande zu, als Sinnbilder unserer Wanderschaft nach dem Jenseits. Ich möchte in beiden Scenen nur Darstellungen sehen, welche sich auf die Construction der Katakomben, das Hinwegtragen des Sandes bez. der Tufa, und das Herbeibringen der Leichen auf der Bahre sehen. KRAUS.

JANITORES (Thürhüter) war eine Benennung der Kleriker der untersten Stufe der niedern Weihen, welche sonst den Namen ‚Ostiarii' führten und bis heute führen. S. d. A. Ostiarii. Beide Namen haben Bezug auf den Hauptdienst dieser untergeordneten Kleriker, der in der Schliessung und Oeffnung der Kirchenthüren bestand, wesshalb sich auch die Kirchenschlüssel in ihren Händen befanden. Der Name *‚ianitor'* aber scheint mit dem Unterschiede zwischen ostium und ianua zusammenzuhängen; das erstere Wort bedeutete ursprünglich eine geschlossene, das letztere eine offene Thüre. *Serv.* Ad Verg. Aen. VI, v. 43. Den christlichen Thürhütern lag es nun ob, wenn sie die Kirchenthüren zum Gottesdienste geöffnet hatten, auch darüber zu wachen, dass kein Unbefugter, kein Ungläubiger die Kirche betrat. In dieser Beziehung war der Dienst der christlichen I. ähnlich dem Dienste der altrömischen I. (pueri ab ianua, *Nep.* in Hannibal c. 12), deren Geschäft darin bestand, verdächtige Personen vom Eintritt in die Häuser abzuhalten. Uebrigens wollen wir die Unterscheidung zwischen Ostiarius und Janitor von etymologischem Standpunkte aus so wenig urgiren, als einen Unterschied zwischen dem griechischen πυλωρός und θυρωρός, welche z. B. in ganz gleicher Bedeutung bei *Chrys.* Hom. 26 in II Cor. und Liber quod Christus sit Deus c. 8 vorkommen, woselbst der genannte Kirchenvater die in der Apostelkirche zu Constantinopel bez. in dem Atrium derselben begrabenen Kaiser πυλωροί und θυρωροί τῶν ἁλιέων (ianitores piscatorum, i. e. apostolorum) nennt. KRÜLL.

JANUAR, Kalenden desselben. Der erste Tag (Kalendae) des Januars wurde von den Heiden zu Ehren des Ianus, des Gottes der Zeit und des Jahres, feierlich begangen. Mit den religiösen Feierlichkeiten verbanden sich aber viele abgöttische, abergläubische Gebräuche und lärmende, unsittliche Lustbarkeiten. Als daher diese Unsitte auch unter den Christen einzureissen begann, traten die Vorsteher der Kirche mit aller Strenge dagegen auf. Schon *Tertull.* De idololatr. c. 14 eifert gegen die Theilnahme der Christen an der Feier der Saturnalien und der Kalenden des Januars. In den folgenden Jahrhunderten fahren die Väter der Kirche, unterstützt durch die Edicte der christlichen Kaiser, welche das Heidenthum immer mehr aus seinen Positionen drängten, fort, gegen die Feier der in Frage stehenden Kalendae Ianuarii zu kämpfen. In der Schilderung der römischen Mythologie in *Prud.* Lib. I contra Symmachum kommt v. 237—244 folgende, auf das Unwesen der Feier der Kalendae bezügliche Stelle vor:

Iano etiam celebri de mense litatur
auspiciis epulisque sacris, quas inveterato,
heu miseri, sub honore agitant et gaudia ducunt
festa Calendarum. Sic observatio crevit,
ex atavis quondam male coepta, deinde secutis
tradita temporibus serisque nepotibus aucta
traxerunt longam corda inconsulta catenam
mosque tenebrosus vitiosa in saecula fluxit.

An die so poetischen Tadelsworte reihen sich ernste Straf- und Busspredigten der Väter, so unter den Griechen *Chrysost.* In Homil. Calendis Ianuarii habita gegen die, welche die Neumonde halten und durch die Stadt tanzen. Im Abendlande warnt *Aug.* Serm. 2 de Calend. unter Anderm die Christen, an weltlicher und fleischlicher Freude, an dem Schalle nichtswürdiger und schändlicher Lieder, an schändlichen Gelagen und Tänzen und an Allem, was bei der ganzen schlechten Feier von den Heiden vorgenommen werde, Theil zu nehmen. *Ambros.* Serm. 17 (al. 11) schreibt ausdrücklich: ‚Ianus homo fuit, unius conditor civitatis, quae Ianiculum nuncupatur, in cuius honorem a gentibus Kalendae sunt Ianuariae

nuncupatae: unde qui Kalendas Ianuarias colit, peccat, quoniam homini mortuo defert divinitatis obsequium.‘ Für *Petrus Chrysol.* Serm. 155 sind die heidnischen Feierlichkeiten der geschilderten Art Wirkungen des Teufels, der diese verderblichen Ungeheuerlichkeiten erfand, ‚ut ridiculum de religione componeret‘. *Asterius,* Metropolit von Amasea in Pontus († ca. 410), eifert in einer am Neujahrstage seines Todesjahres gehaltenen Rede, Homil. IV de festo Calend., mit aller Entschiedenheit gegen die Missbräuche, die aus dem Heidenthum auf die Kalend. Ian. übergetragen wurden, gegen das unaufhörliche und lärmende Herumziehen, gegen die Vergeudung der kostbaren Zeit, und will, dass man diese durch Gebet und Frömmigkeit Gott weihe. Auch die kirchlichen Synoden beschäftigten sich mit der Theilnahme der Christen an den heidnischen Festen, theilweise auch mit dem Feste der Kalend. Ian. speziell und verboten dieselben. So *Conc. Tolet.* vom J. 633, c. 10; *Conc. Trull.* c. 62, welches namentlich die öffentlichen Tänze der Weiber etc. verbietet; *Conc. Antissiod.* c. 1; *Conc. Tur.* II, c. 17; *Conc. Rom.* (744) c. 8. Es blieb aber nicht bei dem Verbote der Theilnahme, sondern auch heilsame Gegenmittel durch Anordnung von öffentlichen Gebeten (Litaneien), Fasten und Untersagung von jeglichen Freudenbezeugungen während der anrüchigen Tage wurden ergriffen. Vgl. *Conc. Turon.* II l. c. und damit *Ord. Rom. Vulg.* f. 20. Noch zur Zeit Alkuins war diese kirchliche Sitte in Uebung. Der Abscheu vor den heidnischen Ausschweifungen an den Kalend. Ian. führte in der Vorzeit zu einem Spottfeste, Festum Hypodiaconorum oder gewöhnlicher Festum stultorum (Narrenfest) genannt. Hierüber schreibt *Durandus* Ration. div. offic. VII 42: ‚Subdiaconi — faciunt festum in quibusdam ecclesiis in festo Circumcisionis, in aliis in Epiphania, et etiam in aliis in Octava Epiphaniae, quod vocant festum stultorum.‘ Dieses Fest scheint eine lange Dauer gehabt zu haben, denn erst im J. 1444 finden wir es in der gallicanischen Kirche durch die Sorbonne verboten. Gegen die Liebhaber der ausgelassenen Festivitäten des 1. Januar bestand nach den alten Canones poenitentiales eine Kirchenbusse auf die Dauer von drei Jahren. Vgl. die Art. Beschneidung Christi und Neujahrsfest. KRÜLL.

ΙΧΘΥΣ, s. Fisch.

IDIOTAE, ἰδιῶται, im Sprachgebrauch des christlichen Alterthums nicht sowol die Ungelehrten (I Kor. 14, 16), als die Laien im Gegensatz zu den Klerikern; so bei *Chrys.* Hom. XXXV und I Kor. 14 (ed. Francof. V 389), *Theod.* in I Kor. 14, 16; *Orig.* c. Cels. VII, 334; *Synes.* Epist. LIV ad Theophil. 190, ed. Pet. LXVII 216. Vgl. *Bingham* I 47.

IEIVNIVM, s. Fasten S. 480 f.

ΙΕΡΑΡΧΙΑ, s. Hierarchie S. 659.

ΙΕΡΑΤΕΙΟΝ, soviel als ἅγιον, sanctuarium. *Hubert.* Archierat. 663; *Bingham* III 210.

ΙΕΡΟΚΗΡΥΚΕΣ, bei *Synes.* Epist. LXVII ed. Pet. 209 al. 224 Bezeichnung der Diakonen, deren Geschäft es war, als κήρυκες in der Kirche zu fungiren. Vgl. *Bingham* I 311.

ΙΕΡΟΥΡΓΙΑ = λειτουργία, *Hom.* XXIX in Rom. p. 302 (310 ed. Francof.); *Basil.* in Psalm. CXV p. 275 b; *Bingham* V 19 f.

ΙΕΡΩΜΕΝΟΙ, sacrati, Bezeichnung der Kleriker bei *Socrat.* I 11, I 15; *Bingham* II 9 f.

JERUSALEM, s. Kirche und Städte.

JERUSALEM, Einzug Christi in J., s. Jesus Christus.

JESSAII (Ἰεσσαῖοι) war eine ehrenvolle Benennung der Gläubigen, bevor sie den Namen ‚Christiani‘ angenommen hatten. So berichtet *Epiph.* Adv. haeres. XXXIX 4. Dieser Name stand in Verbindung mit den Wechselbeziehungen zwischen dem alten und neuen Bunde. Darauf stützt sich auch die erste Erklärung des Namens ‚Ἰεσσαῖοι‘ bei Epiphanius, der denselben auf Jesse (Ἰεσσαί), den Vater Davids, zurückführt, aus dessen königlichem Geschlechte Jesus, der Erstgeborene unter vielen Brüdern, d. i. der Gläubigen (Röm. 8, 29), dem Fleische nach abstammt. In zweiter Linie versucht Epiphanius den Namen Jessai von Jesus abzuleiten, so dass man sich in diesem Falle den Namen Ἰεσσαῖοι als durch Corruption von Ἰησαῖοι (Jesu discipuli) entstanden denken müsste. Epiphanius verweist zugleich auf eine Schrift von *Phil. Jud.* Περὶ Ἰεσσαίων; doch scheint dieser Titel interpolirt zu sein, und ist jene citirte Schrift keine andere, als die von *Euseb.* H. e. II 17 angeführte angebliche Schrift Philo's ‚περὶ βίου θεωρητικοῦ, worin das Leben der ägyptischen Therapeuten geschildert wird. Der Letzteren Lebensweise wurde, wie man früher glaubte, im apostolischen Zeitalter von den palästinensischen Christen nachgeahmt, so zwar, dass einige Kirchenväter, wie *Euseb.* l. c. und *Hieron.* De scriptor. eccl. c. 11, versucht waren, zu glauben, die von Philo geschilderten Therapeuten seien eben die ersten ägyptischen Christen gewesen. S. *Haneberg* Gesch. d. bibl. Offenb. 1863, 545 u. 546. Aus dieser irrigen Meinung mochte leicht die Veränderung des Titels des Buches,

wovon oben die Rede war, entstanden sein. [Bekanntlich ist die Therapeuten-Frage seither in ein ganz neues Stadium getreten, vgl. *Lucius* Die Therapeuten, Strassb. 1880. K.] Der Gebrauch des Namens J. (Jessaei) für die Christen war übrigens ein seltener; geläufiger waren in den ersten Zeiten die Namen: Sancti, Fideles, Electi u. a. m. KRÜLL.

JESUS CHRISTUS, bildliche Darstellungen. Solche sind uns schon aus dem 1. Jahrh. erhalten: so J. C. auf dem Schosse seiner Mutter im Coemeterium Priscillae (s. d. A. Maria, Bilder) und als guter Hirt (s. d. A.) in den Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel. [? K.] Entsprechend dem Entwicklungsgange der christlichen Kunst haben wir auch in den bildlichen Darstellungen Jesu Christi zwei grosse Perioden zu unterscheiden: die erste geht bis Constantin und hat einen fast ausschliesslich symbolischen Charakter, auch in den historischen Darstellungen aus den hl. Büchern. Die Kunstwerke haben hier zum Zweck, in den Personen nicht die Züge darzustellen, welche sie nach der künstlerischen Phantasie oder nach der Ueberlieferung getragen, sondern die Glaubenswahrheiten, welche sich in ihnen ausprägten. So erscheint z. B. zur Darstellung der Wahrheiten, welche die Parabel vom guten Hirten enthält, nicht eine Gestalt mit dessen Attributen, in welcher Jeder die Hoheit und Milde des göttlichen Erlösers erkennt, sondern ein jugendlicher Hirt, dessen Bedeutung als Symbol Christi meist nur aus dem christlichen Charakter des Monuments erkannt werden kann. Die zweite Periode beginnt mit Constantin: die Kunst folgt der Umwandlung, welche in den Geschicken der Kirche vor sich geht. Es galt jetzt nicht mehr, die engen dunkeln Räume der Katakomben, sondern prachtvolle Basiliken zu schmücken. Wie in den Gewändern der Gemälde an die Stelle der früheren Einfachheit prachtvolle Stoffe, Edelsteine u. s. w., so traten auch in den Personen selbst, ganz entsprechend der Stelle, von wo, und der Weise, wie sie in den weiten Räumen wirken sollten, an die Stelle unbestimmter und allgemeiner Züge bestimmte und individuelle Typen. Diese Entwicklung geht natürlich nicht mit einem Schlage vor sich; der so populäre alte, symbolische Cyclus wird nicht plötzlich verlassen und ist auch später in seinem Einfluss noch wahrnehmbar; aber es zeigt sich, wie man sich dem 6. Jahrh. nähert, immer mehr, dass eine neue Kunstrichtung triumphirt. Auch der Stil wechselt; das Natürliche und Lebendige der ersten Periode wird durch einen weniger lebendigen und mehr conventionellen Stil ersetzt, welcher aber die Grösse nicht ausschliesst, sie vielmehr in höherm Grade zum Ausdruck bringt.

I. Periode. Von den noch erhaltenen Bildern Jesu Christi datiren die ältesten aus dem 1. Jahrh.: es sind dies, wie schon gesagt, ein Gemälde des Jesukindes auf dem Schosse seiner Mutter im Coemeterium Priscillae (s. d. A. Maria, Bilder), Christus als guter Hirt, ebenfalls gemalt, in den Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel. In dem altchristlichen symbolischen Bilderkreis, welcher gegen Ende des 3. Jahrh. seine bestimmte traditionelle Form angenommen hat, erscheint J. C. in folgenden Darstellungen:

A. Scenen des A. Test.: 1) Schöpfung von Adam und Eva (s. d. A.) auf einem Sarkophage des lateranensischen Museums aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. (*Kraus* R. S.² Taf. VII; *de Rossi* Bull. 1865, 69); Gott der Sohn steht vor oder neben dem auf einem Throne sitzenden Gott dem Vater und legt die Hand auf das Haupt Eva's. — 2) Christus das Urteil über Adam und Eva aussprechend und zugleich das Protoevangelium verkündigend: so auf dem oben erwähnten Sarkophage, wo J. C. unbärtig, Adam ein Bündel Aehren, Eva ein Lamm darreicht (s. d. A. Adam und Eva); ähnlich auf den Sarkophagen bei *Aringhi* I 613, 621, 623, und auf einem solchen des 4. Jahrh. aus Syrakus (*de Rossi* Bull. 1872, 82); ferner auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. I 2) und auf dem Steine eines Ringes (*Mamachi* Orig. I 56). Die nähere Beschreibung s. in dem Art. Adam und Eva c. d. — 3) An Stelle Abrahams beim Opfer Isaaks (Goldglas bei *Garrucci* Vetri tav. I 2), zur Hervorhebung der Beziehung, dass Abraham (s. d. A.) als Vater der Gläubigen Vorbild Jesu Christi ist (*Hilar.* in Ps. II 31). Bemerkenswerth ist, dass während in den anderen Bildern dieses Goldglases Christus den Stab (s. d. A.) in der Hand trägt, er hier statt dessen das Opfermesser hält. — 4) An Stelle des Moses das Wasser mit dem Stabe aus dem Felsen schlagend, auf demselben Goldglas, wahrscheinlich auch auf den Tav. II 3, sicher auf den Tav. II 10, III 1, 2; das Wasser, welches Moses aus dem Felsen schlug, ist ein Symbol des Taufwassers, der christlichen Lehre und der Gnaden, welche Christus uns verdiente und die Kirche uns vermittelt (s. d. A. Moses). Da auf diesem Goldglase II 3 als fernere Scenen Christus den Gichtbrüchigen heilend (Symbol der Busse), und den Lazarus von den Todten erweckend (Symbol der Auferstehung) dargestellt sind, so enthielt das Glas für die in der Mitte abgebildeten Brautleute einen Abriss der christlichen Lehre: die Verheissung im Paradies, deren

Vollendung durch den Opfertod des Erlösers (Opfer Isaaks), die Gründung der Kirche, die Ertheilung der Kindschaft Gottes durch die Taufe, deren Wiedergewinnung durch die Busse und die Auferstehung zur Glorie des Himmels. — 5) J. C. mit dem Stabe gegenüber einer Schlange (Goldglas l. c. II 3; nach *Garrucci* l. c. 11). Hinweisung auf die eherne Schlange in der Wüste und die dadurch vorgebildete Kreuzigung des Erlösers (s. auch d. A. Schlange). — 6) J. C. mit dem Stabe die drei Knaben im Feuerofen beschützend auf den Goldgläsern, *Garrucci* tav. I 1, 2. Ebenso erscheint J. C. bei derselben Scene auf einem Sarkophage (*Bottari* XLI; *Aringhi* I 333), die rechte Hand lateinisch segnend erhoben, mit der Linken eine Rolle haltend (s. d. A. Jünglinge im Feuerofen). — 7) J. C. mit dem Stabe bei dem auf ihn hinblickenden Daniel, welcher die zu Babylon als Schutzgottheit verehrte Schlange tödtet, auf einem Goldglase (*Garrucci* III 13; s. d. A. Daniel). — 8) J. C. bei Daniel in der Löwengrube, selber schützend die Hand dem Löwen auflegend auf einem Goldglase der Kölner Sammlung Gorthe, jetzt in London oder Paris; oder ihm schützend zur Seite stehend auf dem Sarkophage bei *Aringhi* I 277, 613, 623 (s. d. A. Daniel). — 9) J. C. bei Habakuk, welcher Daniel die Speise bringt, auf einem Sarkophage im lateranensischen Museum (*de Rossi* Bull. 1865, 69, cfr. 71; s. d. A. Daniel S. 344). — 10) J. C. statt des jungen Tobias den Fisch haltend, auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri 64, tav. XII[10]; s. d. A. Fischer Fig. 185 und Tobias).

B. Scenen des N. Test.: 1) J. C. in seiner Kindheit (s. d. A. Maria, Bilder, Familie, die hl.). — 2) J. C. als zwölfjähriger Knabe unter den Lehrern findet sich auf einem Sarkophage in Perugia, wo er als Grab eines der ersten Gefährten des hl. Franciscus, des seligen Aegidius, dient. Er ist einer der schönsten christlichen Sarkophage des 4. Jahrhunderts und ist wegen des classischen Typus, besonders der unter den Bogenstellungen befindlichen Lehrer mit dem Ausdruck und der Haltung der allerseligsten Jungfrau (Fili, quid fecisti nobis sic) dieser ersten Periode zuzuzählen. Eine Abbildung giebt *De Rossi* Bull. 1871, tav. VIII. Vgl. unsere Fig. 160, S. 476. — 3) Taufe Jesu Christi im Jordan. Die älteste Darstellung findet sich in einem Gemälde des Coemeterium S. Callisto aus dem Ende des 1. oder dem Ende des 2. Jahrh. (*de Rossi* R. S. I, tav. XIV). Der Täufer reicht Christus die Hand, um ihn beim Heraussteigen aus dem Jordan zu unterstützen;



Fig. 3. Gemälde in S. Callisto.

darüber schwebt der hl. Geist in Gestalt einer Taube. Der symbolische Charakter dieser Scene als Erinnerung an das Sacrament der Taufe ergiebt sich auch aus einem Sarkophage im Museum zu Arles (n. 15), wo an Stelle Christi ein Kind von dem an der Bekleidung mit einem Thierfelle erkennbaren hl. Johannes getauft wird, während die Taube und das Taufwasser vom Himmel herabsteigt (*de Nohle la Lauzière* Hist. d'Arles pl. XXV 4), und wo diese Scene zum Gegenbilde Moses das Wasser aus dem Felsen schlagend hat. Hierhin gehört auch die nachstehende Scene auf einem 1792 zu Aquileja gefundenen silbernen Löffel aus

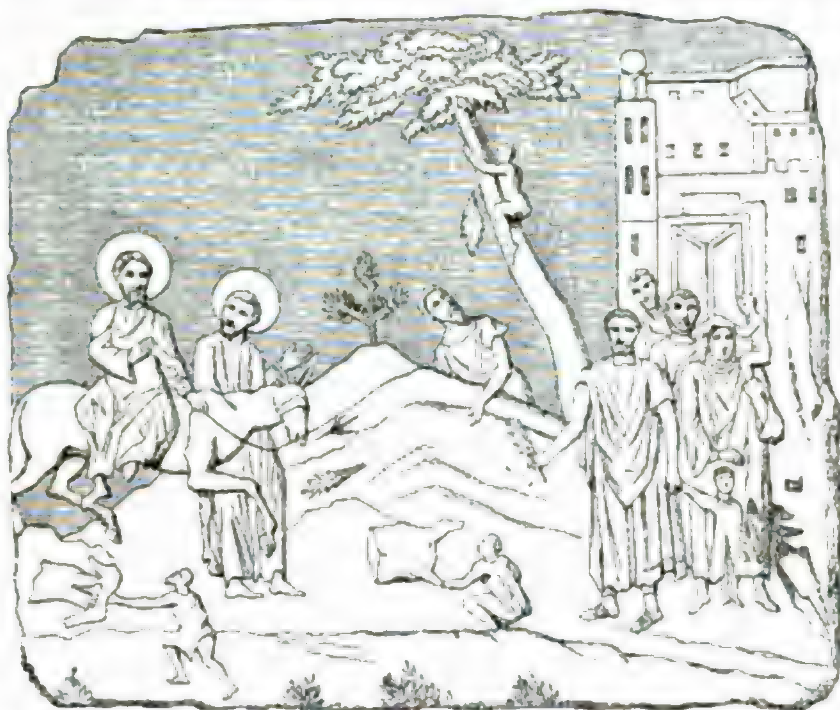


Fig. 4. Von einem altchristlichen Löffel.

der ersten Hälfte des 4. Jahrh. (*Mozzoni* Sec. IV 47; *de Rossi* R. S. II 334), welche Andere freilich als Bild einer christlichen Taufe ansehen. Ueber die vollständig durch Symbole dargestellte Taufe Christi auf dem Sarkophag des Iunius Bassus, wo Christus und der Täufer als Lamm dargestellt sind, s. d. A. Lamm. — 4) J. C. auf der Hochzeit zu Kana, s. d. A. Kana. — 5) Die Bergpredigt will *V. Schultze* Arch. Stud. 265 auf einem Sarkophagrest des Mus. Kircher. erkannt haben. — 6) Blindenheilung, s. d. A. — 7) Heilung des Gichtbrüchigen, s. d. A. Gichtbrüchiger, Heilung. — 8) J. C. und das kananäische Weib, s. d. A. Kananäerin. — 9) Heilung der Blutflüssigen, s. d. A. Hämorrhoissa. — 10) J. C. und die Samariterin, s. d. A. Samaritanerin. — 11) Die Brodvermehrung, s. d. A. — 12) Auferweckung des Lazarus, s. d. A. La-

zarus. — 13) J. C. zwischen den Aposteln, findet sich zuerst auf einer Elfenbeinpyxis des Berliner Museums, wohl vom Rhein oder der Mosel stammend (*Kugler* Kl. Schr. II 327), spätestens aus dem 3. Jahrh. (*Schnaase* Gesch. der bild. Künste III, Figur 21; *Kraus* Die chr. Kunst in ihren Anfängen 122, Fig. 30; unsere Abbildung Fig. 40, S. 67); s. d. A. Apostel. — 14) Der Einzug in Jerusalem findet sich auf Sarkophagen dargestellt, welche zwar erst der nachconstantinischen Zeit, aber noch der symbolischen Kunstrichtung angehören: so auf dem des Iunius Bassus († 359) bei *Aringhi* I 277; *Kraus* l. c. 117, t. 27; ferner auf den Sarkophagen *Aringhi* I 295, 329, 621; II 159, 161. — 15) J. C., wie er Petrus die Füsse waschen will, auf Sarkophagen (*Aringhi* I 299, im Vatican gefunden), einem andern im Lateran (*Grimouard de S. Laurent* Guide de l'art chrét. IV pl. X), einem dritten zu Arles (*de Nohle de Luzières* Hist. d'Arles pl. XXIV, Fig. IV); *Aringhi* I 298 deutet die Scenen auf das Verhör vor Annas oder Kaiphas; allein das Wassergefäss am Boden schliesst diese Deutung aus (*Grimouard de S. Laurent* II 262; *Lady Eastlake* Hist. of our Lord II 13). — 16) Der Judaskuss, s. d. A. Judas. — 17) J. C. verkündet Petrus die Verleugnung vorher. Diese Scene ist auf den altchristlichen Sarkophagen häufig dargestellt, so bei *Aringhi* I 291, 293, 297, 319, 613; *de Rossi* Bull. 1865, 69; 1872, 82 (Sarkophag des 4. Jahrh. zu Syrakus); gemalt findet sich diese Scene in dem Coemeterium Cyriacae (*de Rossi* 1863, 76). — 18) J. C. begegnet Petrus nach der Verleugnung, auf dem Sarkophage bei *Aringhi* I 331, 623. — 19) Die Gefangennehmung am Oelberge, auf dem Elfenbeinkästchen zu Brescia aus dem 4. Jahrh. (s. d. A. Elfenbein S. 402—407), und auf dem Sarkophag der hl. Maria Magdalena in der Krypta von S. Maximin, wo auf einer Seite auch der Kuss des Judas dargestellt ist (*Faillon* Mon. inéd. de l'Apostolat de Ste. Madeleine I 461; *Rostan* Mon. de St. Maximin, fig. V), letztere Darstellung auch auf einem Sarkophag zu Verona (*Gaillabaud* L'Architecture du Ve au XVIIe siècle). — 20) J. C. vor Annas oder Kaiphas, auf einem Sarkophag zu Arles (*de Nohle de Luzières* pl. XXIII; *Millin* pl. LXVII). — 21) Sehr häufig erblickt man auf Sarkophagen J. C. gefesselt zu Pilatus geführt, meist mit der Scene der Händewaschung des Pilatus verbunden: *Aringhi* I 277 (Sarkophag des Iunius Bassus); *Rostan* l. c. 295, 299, 321; ferner auf der vorerwähnten elfenbeinernen Lipsanotheca Bresciana aus dem 4. Jahrh.; J. C. gefesselt fortgeführt auch auf dem Sarkophag bei *Aringhi* I 325. — 22) Die Dornenkrönung zeigt ein Gemälde des 2. Jahrh. im Coemeterium Praetextati von durchaus classischem Stile (*Perret* I, pl. LXXX—LXXXII), bis jetzt das einzige Monument so früher Zeit, wo eine Scene des Leidens so offen dargestellt erscheint, während selbst auf den doch späteren Sarkophagen an die Passion meist nur durch das Erscheinen des Erlösers, mit Gegen-


Fig. 5. Von einem Wandgemälde in S. Agnese (Bosio 453; Perret II 61, pl. XXI).


Fig. 6. Mosaik des 12. Jahrh., nach älterm Typus (de Vogüé Les églises de la Terre sainte, pl. V).

überstellung des Opfers Abrahams, erinnert wird. In einem Sarkophag des Lateran (*Grimouard de S. Laurent* II, pl. IV) ist



Fig. 7. Wandgemälde im Coemeterium Praetextati (Perret I, pl. LXXX).

diese Scene mehr angedeutet als dargestellt, die Dornenkrone verwandelt sich in einen Blumen- oder Blätterkranz, welchen ein

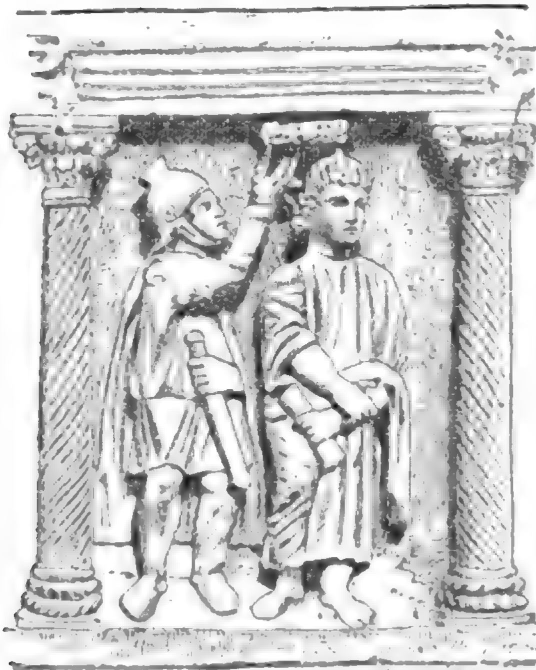


Fig. 8. Von einem Sarkophag im Lateran.

Soldat dem Erlöser auf das Haupt setzt. — 23) Die Kreuztragung, auf demselben Sarkophag im Lateran (*Grimouard de St. Laurent* II, pl. IV), wo Simon von Cyrene oder überhaupt ein Christ dem Erlöser substituirt ist, aus Elfenbein im Brit. Museum (5. Jahrh.). — 24) Die Auferstehung Christi, s. d. A. — 25) J. C. überreicht Petrus die Schlüssel, s. d. A. Petrus. — 26) Die Himmelfahrt Christi ist angedeutet in einem Sarkophag des 4. Jahrh. (*Aringhi* I 3, 7), welcher im Vatican gefunden wurde (*de Rossi* Bull. 1868, 40). Christus sitzt, die Füsse auf einen von der personificirten Erde (s. d. A.) gehaltenen wehenden Schleier gestellt, umgeben von den Aposteln, und reicht dem hl. Petrus die Rolle seines Gesetzes. — 27) Ueber die Darstellungen Christi in der Gestalt des guten Hirten s.

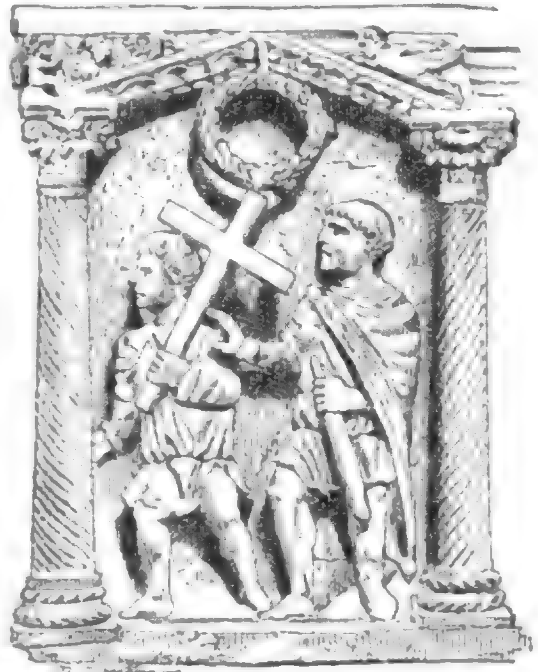


Fig. 9. Von einem Sarkophag im Lateran.

d. A. Pastor bonus. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, dass die ältesten erhaltenen Statuen Christi ihn als den guten Hirten darstellen: so die zu Constantinopel aus dem 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1869, 47), in sehr jugendlicher Gestalt, mit gegürteter Tunica, das Lamm auf den Schultern; eine ähnliche Statue aus dem 4. Jahrh., vielleicht noch älter, findet sich in dem Museum Patissia zu Alsen (*Homolle* Rev. archéol. 1876 Nov. 278, 298; *Bayet* Recherches pour servir à l'hist. de la peinture et de la sculpt. chrét. en Orient 27) und eine ähnliche im christlichen Museum des Lateran. — 28) J. C. die Heiligen krönend, findet sich häufig auf Goldgläsern. Christus erscheint stets unbärtig, in jugendlicher Gestalt, aber mit Nimbus. *Garrucci* Vetri tav. XII 1-6, XIII 1, XV 3 (Petrus und Paulus), XX 5 (Laurentius



Fig. 10. Goldglas (Garrucci X 5).

und Stephanus), XXIII[4] (Iulius und Castus), XXIII[7] (Iulius und Electus), XXIV[8], [9] (Timotheus und Sixtus). — 29) J. C. in gleicher Darstellung den Eheleuten den Kranz aufsetzend; s. Fig. 130 S. 384 (*Garrucci* XXVII[4], XXIX[2]; s. d. A. Corona, Ehe). — [30) J. C., Petrus und Paulus Auftrag und Mission gebend (s. d. A.), z. B. auf einem Goldglas (s. unsere Fig. 10). — 31) J. C. als Lehrer mit einem Buch in der Hand und der Cista mit den Volumina, so auf einem Fragment aus S. Agnese (s. beist. Figur 11). [Es sei noch zu dem oben Ausgeführten nachgetragen, dass die gewöhnlichen Darstellungen aus dem Leben des Herrn, die regelmässig wiederkehren, genau den Themata entsprechen, welche am meisten in der Predigt hervorgehoben wurden; man vgl. Acta s. Theodoti bei *Ruinart* 366. K.]



Fig. 11. Von einem Basrelief aus S. Agnese (Bottari Tav. CXXXVI).

In den Kunstwerken dieser ersten Periode und Klasse erscheint der göttliche Erlöser regelmässig bartlos und in jugendlicher Gestalt; ist ein frisches und rüstiges Greisenalter ein vortrefflicher künstlerischer Ausdruck für die Ewigkeit Gottes und darum für Gott den Vater in die christliche Kunst aufgenommen, so wird die Ewigkeit Gottes des Sohnes nicht minder passend durch die nie alternde Jugend ausgeprägt. Die jugendliche Gestalt des Erlösers ist desshalb ein künstlerischer Ausdruck für seine Gottheit und seine ewig dauernde Herrschaft. Das Antlitz Jesu Christi trägt in diesen Werken den antiken Schnitt: grosse, schöngeformte Augen, gerade Nase, volle Lippen, schöne Wölbung des Hauptes. Auch wo auf den Sarkophagen der Erlöser in verschiedenen Zeiten seines Lebens dargestellt wird, ist die Gestalt regelmässig die eines bartlosen Jünglings: so auf dem Sarkophag des Iunius Bassus, wo man ihn thronend, die Füsse auf dem Schleier des personificirten Himmels, bei der Gefangennehmung und beim Einzug in Jerusalem erblickt. Auf den Kunstwerken des 4. und 5. Jahrh., auch wenn sie noch mehr dieser symbolischen Klasse angehören, erscheint freilich zuweilen, meist in den Sterbescenen, Christus mit Bart und mit gelocktem, herabfallendem Haupthaar, aber dieses noch nicht nach Weise der Nazarener gescheitelt, wol schon unter dem Einflusse der neuen Richtung der christlichen Kunst, vielleicht in einzelnen Fällen auch unter dem Einfluss der heidnischen Kunstrichtung (*Grimouard de S. Laurent* II 245). Der Gesichtsausdruck des Erlösers ist in dieser ersten Periode lieblich und freundlich: je schwerer die Zeit der Verfolgung auf den Christen der ersten Jahrhunderte lastete, desto mehr betonte die Kunst das Tröstliche in den christlichen Wahrheiten und liess auch den göttlichen Erlöser als den erscheinen, dessen Joch süss und dessen Bürde leicht ist (Matth. 11, 30). — Wie *Bayet* (Recherches) nachgewiesen hat, war die christliche Kunst dieser ersten Periode im Orient und im Abendlande die gleiche, sowol was die Gegenstände als die Weise der Darstellung betrifft.

II. Periode. Ihr Einfluss auf die bildlichen Darstellungen Jesu Christi zeigt sich in einer doppelten Richtung: a) die Gestalt und die Züge Jesu Christi werden individualisirt; b) der Cyclus der aus seinem Leben dargestellten Scenen wird erweitert und diese selbst nicht mehr wegen der in ihnen ausgeprägten Idee aus symbolischer Tendenz, sondern als historische Thatsachen aufgefasst. Man suchte den Erlöser mit den Zügen darzustellen, von welchen man dachte, dass er sie getragen habe; der Gegensatz gegen die arianische Irrlehre mag mit dazu beigetragen haben, für die Bilder Jesu Christi einen erhabeneren Typus zu verbreiten, allein darum darf man doch nicht mit *A. Hanke* (Die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst, Heidelberg 1880) diesem Gegensatze vorzüglich zuschreiben, was in der Entwickelung der Kunstrichtung begründet war. Der Glaube an die Gottheit Jesu Christi hatte ja stets in der Kirche bestanden, und die Individualisirung der Personen traf in der neuen Kunstrichtung ja nicht bloss J. C., sondern war allgemein. Ebenso begnügte man bei Scenen aus seinem Leben sich nicht mit den Umständen, welche hinreichten, die darin liegende symbolische Idee auszudrücken, sondern ging auch bei dieser auf historische Treue aus. Die Erweiterung des Cyclus bezog sich besonders auf die Passionsscenen; die gegen deren Darstellung früher obwaltenden Bedenken fielen fort, und zudem war schon durch den majestätischern Charakter der ganzen Kunstrichtung diesen Scenen der Eindruck des Erniedrigenden genommen. Wie die christlichen Conceptionen überhaupt ihre besondere Gestaltung, so erhielt auch die Gestalt des Erlösers ihre indivi-

rsiognomie, in der seine göttliche
l Majestät zum Ausdruck kommt.
wicklung der christlichen Kunst
er Zeit Iustinians ihren Abschluss
mit welcher die symbolische Dar-
amentlich in der Kunst des Orients
n Hintergrund tritt. Die ältesten
oder Anfänge dieser typisch ge-
Darstellung der Züge Christi sind
enbein geschnitztes, in den Kata-
efundenes Bildniss, jetzt im Va-
. 12) und, wenn die Abbildung bei



. Elfenbeinmedaillon des Mus. crist

eu ist, was leider jetzt nicht mehr
iren, eine nach Art der antiken
lypeatae gemaltes Bild im Coeme-
nitillae (Fig. 13); ferner auf fünf der



ristuskopf, sog., von S. Callisto (Bosio).

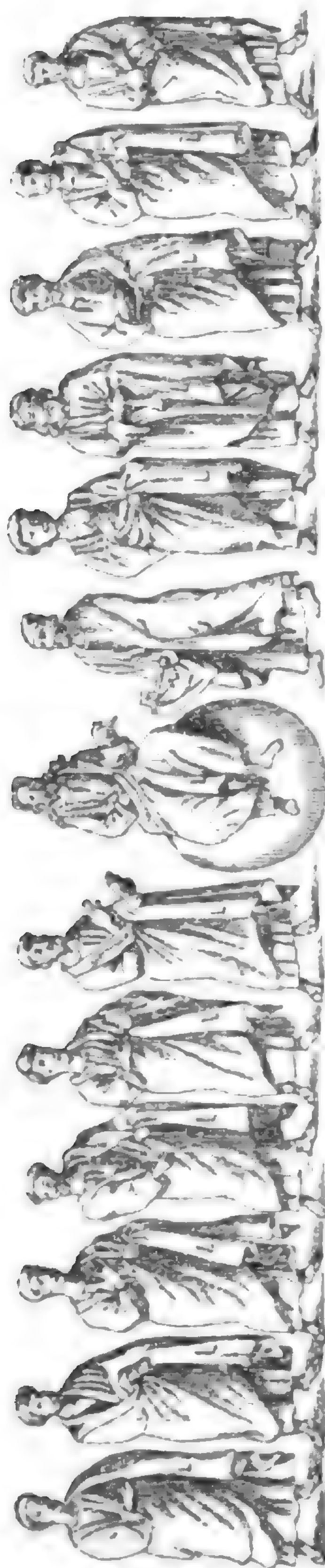
sten Sarkophage des Museums im
Bottari tav. XXI—XXV), welche
ic David Discours hist. 64—92 der
s angehören. Anklänge an diesen
scheitelte Haare, mässiger Bart)
ch ein Bild im Coemeterium Cy-
gebildet bei *de Rossi* Bull. 1863,
nd die Verschiedenheit der Züge
ene dieses Gemäldes, wo Christus
den klugen und thörichten Jung-
scheint und in der Scene, wo er
e Verleugnung vorhersagt, ein
r Annahme ist, dass damals der
h schwankte. Das älteste Mo-
Christi ist das in dem grossen
n S. Pudenziana, welches aus den
) Jahren des 4. Jahrh. stammt.

Ueberhaupt dauerte es zu Rom noch einige Zeit, ehe dieser byzantinische Typus vollständig durchdrang: dies zeigte sich sowol in den musivischen Bildern in den Katakombengemälden (Deckengemälde des 5. Jahrh. im Coemeterium S. Marcellini et Petri; *Grimouard de S. Laurent* II, pl. XX) des 4. Jahrh., als in den Sarkophagen, wo Christus in ikonographischer Auffassung erscheint, auf letztern auch in Südfrankreich, wohin dieser etwas abweichende Typus von Rom gelangte, während die Sarkophage von Ravenna, wie überhaupt die dortige Kunst ganz der byzantinischen Richtung angehören (*Grimouard* II 246). Näheres über die Entwickelung des ikonographischen Typus Christi s. in d. A. J. C., Person. — Bekleidet ist J. C. in dieser zweiten Periode wie in der ersten, wo er nicht als guter Hirt erscheint, regelmässig mit Tunica und Pallium, nur dass diese nun viel reicher erscheinen, obgleich auch schon früher die Tunica mit Purpurstreifen geschmückt ist (s. d. A. Clavus). An den Füssen trägt er, wo er nicht barfuss erscheint, meist Sandalen. Um seine höhere Natur hervortreten zu lassen, wird er sehr häufig, so z. B. regelmässig bei den Krankenheilungen, grösser als die andern Personen dargestellt. Zum Ausdruck seiner Herrschaft über das Universum ist Christus häufig auf der Weltkugel sitzend dargestellt: so auf den berühmten Diptychen der Kathedrale zu Mailand (*Bugati* Mem. di s. Celso) und in mehreren Mosaiken (*Ciampini* Vet. mon. I 270, tab. LVII; II 68, tab. XIX; 195, tab. XXVIII). Ueber die Attribute des Stabes und der Bücherrollen s. d. A.

Was die Scenen aus dem Leben Jesu Christi betrifft, so gaben die grossen Wandflächen der nach dem Frieden der Kirche erbauten Basiliken hinreichenden Raum, um der neuen Richtung der christlichen Kunst entsprechend, dieselben nicht bloss in Auswahl wegen ihrer symbolischen Beziehungen, sondern in ihrem Zusammenhang als historischen Cyclus darzustellen. Dass man diese Flächen schon im 4. Jahrh. dazu benützte, zeigt *S. Nili* Ep. ad Olympiod. (Act. IV Conc. Nicaen. II, Labb. VIII 875). Nach dem Zeugnisse des *Choricius Gaz.* Orat. ed. Boissonade 91—96 waren in einer Kirche zu Gaza im 6. Jahrh. Christi Geburt mit Ochs und Esel, die Anbetung der Hirten, Simeon bei der Aufopferung im Tempel, die Hochzeit zu Kana, die Heilungen der Schwiegermutter Petri, des Blinden, des Gichtbrüchigen, der Blutflüssigen und des Knechtes des Hauptmanns, die Auferweckung des Jünglings von Naim und die des Lazarus, Christus und die Ehebrecherin, Christus den Sturm stillend, auf den Fluthen wandelnd und Petrus aus denselben rettend,

das letzte Abendmahl, der Verrath des Judas, die Verurteilung Christi, Pilatus die Hände waschend, die Kreuzigung, die Soldaten beim Grabe, die Himmelfahrt, gemalt. Auf wirkliche Darstellungen beziehen sich auch die Epigramme auf die Hauptereignisse des A. und N. Test., welche Agathias im 6. Jahrh. verfasste (Anthol. Graeca ed. *Iacobs* I; Χριστ. n. 37—90). Von diesen Wandmalereien jener Zeit hat sich wegen ihrer Vergänglichkeit nichts erhalten: eine Idee derselben geben die Illustrationen des syrischen Manuscriptes des Mönches Rabula vom J. 588 aus dem Kloster S. Johann zu Zagha in Mesopotamien, jetzt in der Laurentiana zu Florenz (*Garrucci* III, tav. CXXVIII—CXL). Sie zeigen die Geburt Jesu Christi, seine Taufe, die Hochzeit zu Kana, den geheilten Gichtbrüchigen mit seinem Bette, die Heilung der Blutflüssigen, die zweier Besessenen, Jesus und die Samaritanerin, die Auferweckung der Tochter des Jairus und die des Jünglings von Naim, die Heilung des Lahmen und Blinden, der reiche Fischfang, Christus und den Hauptmann, die Verklärung, den Einzug in Jerusalem, J. C. den Aposteln die hl. Communion reichend, die Gefangennehnehmung, den Selbstmord des Judas, J. C. vor Pilatus, die Kreuzigung, die Auferstehung in drei Scenen, die Himmelfahrt. Diese Darstellung der Kreuzigung ist eine der ältesten. *Cavalcaselle* Storia della pitt. in Italia I 85 hält dieselbe für spätere Zuthat, aber ohne allen Beweis, und auch schon desshalb mit Unrecht, weil das Manuscript bis zum 15. Jahrh. in Syrien war (*Bayet* Recherches, IIe partie, chap. IV 73). Wie die Scenen des ältern symbolischen Cyclus aus dem Leben Jesu Christi nach dem Zeugniss des Asterius, Bischof von Amasia im 4. Jahrh. (Hom. de divite et Lazaro), damals in die Kleider gestickt oder gewirkt wurden, so bald auch die Darstellungen des historischen Cyclus. Auf einem Altartuch der Sophienkirche zu Constantinopel erblickte man J. C. mit dem Evangelienbuche zwischen Petrus und Paulus, und auf den Wänden die Wunder Christi und die guten Werke Iustinians und Theodora's (*Paulus Silent.* Descript. S. Sophiae, ed. Bonn 775 sq.), Unter den Stoffen, welche Bischof Maximinus von Ravenna, Zeitgenosse Iustinians, ausführen liess, fand sich einer mit der ganzen Geschichte Jesu Christi. Eine Idee dieser Verzierungen giebt ein Mosaik in S. Vitale zu Ravenna, wo man auf dem Rande des Mantels der Kaiserin Theodora die Anbetung der hl. drei Könige erblickt. Zu Ravenna hat sich auch noch ein Beispiel einer solchen zusammenhängenden Darstellung des Lebens Jesu Christi aus dem 6. Jahrh. wenigstens theilweise erhalten. In S. Apollinare nuovo zeigt die linke Langseite (vom Eingang gerechnet) über den Fenstern, abwechselnd mit einem muschelförmigen Ornamente, in welchem eine Lampe hängt und auf welchem ein Kreuz zwischen zwei Tauben steht, dreizehn Scenen aus dem Leben Jesu Christi, nämlich: 1) die Heilung des Gichtbrüchigen, welcher sein Bett fortträgt, 2) die Befreiung des Besessenen (Marc. 5), 3) die Heilung des Gichtbrüchigen, welcher durch das aufgedeckte Dach herabgelassen wird (Marc. 2), 4) die Wiederkunft zum Gericht (Matth. 25): Christus steht zwischen zwei Engeln, die Rechte drei Schafen entgegenstreckend, zu seiner Linken zwei Böcke; 5) die Berufung des Matthäus, 6) eine Scene, die schon Ciampini nicht zu deuten vermochte; 7) die Auferweckung des Lazarus, 8) J. C. und die Samariterin am Jakobsbrunnen, 9) die Heilung der Blutflüssigen, 10) die Heilung der zwei Blinden (Matth. 20), 11) der wunderbare Fischfang, 12) die Brodvermehrung, 13) die Hochzeit zu Kana (*Ciampini* V. M. II, tab. XXVII). Von den entsprechenden Darstellungen auf der entgegengesetzten Langseite ist leider nur noch eine übrig, ein Gastmahl, nach der Erklärung *Ciampini's* das bei Lazarus (Joh. 12); ist diese Deutung richtig, so wäre auch diese Seite mit Scenen aus dem Leben Jesu Christi geschmückt gewesen, was uns ohnehin wahrscheinlicher scheint, als die Vermuthung *Grimouards de S. Laurent* (IV 195), es hätten dort Scenen aus dem A. Test. gestanden. Bemerkenswerth für den Zusammenhang und die allmälige Entwickelung der christlichen Kunst ist die Thatsache, dass manche dieser musivischen Bilder wie Kopien nach Katakombenfresken und älteren Sarkophagen aussehen, z. B. die Auferweckung des Lazarus, Christus und die Samaritanerin, die erste Heilung des Gichtbrüchigen, und dass Christus in denselben noch jugendlich und mit unbestimmtem Gesichtsausdruck erscheint. Jugendlich erscheint auch das Brustbild des Erlösers in S. Apollinare in Classe (*Ciampini* l. c. tab. XXIV), J. C. mit einer grossen Crux gemmata zwischen Michael und Gabriel in S. Michele zu Ravenna (*Ciampini* l. c. tab. XVII), und J. C. auf der Weltkugel thronend in S. Vitale ebendaselbst (*Ciampini* l. c. tab. XIX), alle aus dem 6. Jahrh., und mit dem Kreuze und dem Buche einherschreitend in der Kirche S. Nazarii et Celsi (Galla Placidia) aus dem 5. Jahrh., während er in S. Maria in Cosmedin aus dem 6. Jahrh. und zu Ravenna in S. Johannes in fonte aus dem 5. Jahrh. bei der Taufe durch Johannes bärtig dargestellt ist, ebenso der auf reichem Throne sitzende, segnende Erlöser in S. Agatha, ebenfalls in Ravenna, aus dem 5. Jahrh. (*Ciampini* V. M. I, tab.

XLVI, LXX; II, tab. XXIII). Zugleich an die Kunst der ersten und zweiten Periode erinnert das grosse Kreuz zwischen Moses und Elias in S. Apollinare in Classe, wo im Beginn der Kreuzigungsbilder in der Durchschneidung der Kreuzesarme das Brustbild des Erlösers sich befindet, während über dem Kreuze ΙΧΘΥΣ, unter demselben SALVS MVNDI steht (s. d. A. Verklärung Christi). In den gleichzeitigen römischen Mosaiken in S. Sabina (*Ciampini* l. c. I, tab. XLVII), S. Paul (ib. tab. LXVIII), S. Agatha in Subura (1592 entfernt; ib. t. LXXVII; *Garrucci* tav. CCXL), S. Lorenzo in agro Verano (ib. II, t. XXXVIII) erscheint der Erlöser im Mannesalter und bärtig. Aber hier wie dort zeigt sich die Gestalt Christi in den grossen Mosaiken mit der ernsten Majestät und mit einer Erhabenheit und einer geistigen Grösse, wie sie der nun triumphirenden Kirche angemessen war. Die christliche Kunst entsprach in ihrer Entwickelung den Anforderungen der neuen Zeit, welche in den grossen Basiliken Werke von grosser Wirkung verlangt.


Fig. 14. Mosaik aus der Apsis von S. Agatha in Subura (Rom).

In den **Sarkophagen** erscheinen in dieser Periode vielfach noch die alten Darstellungen, häufig aber mit individueller Charakteristik Christus zwischen den Aposteln, dem hl. Petrus die Schlüssel oder eine Rolle reichend (s. d. A. Petrus). Bei der Ausschmückung der Kirchen bot sich für die Sculptur weniger Gelegenheit zur Bethätigung, da dieselben im Aeussern einen derartigen Schmuck nicht erhielten, im Innern aber die Decoration durch Gemälde und musivische Darstellungen vorwiegend war. Wo die Sculptur zur Anwendung kam, nahm sie naturgemäss auch den Erlöser and sein Leben zum Gegenstande, so in der Kirche zu Aladja in Syrien aus der Zeit Iustinians, wo ein Bild Jesu Christi, von sechsflügeligen Engeln getragen, sich findet (*Bayet* 111). So wurde auch in der Sophienkirche in den historischen Capitellen in Medaillons u. A. J. C. von Engeln angebetet dargestellt (*Paul. Silent.* Descript. s. Sophiae, ed. Bonn 691—712). Von andern Sculpturen ist eine sehr berühmte eherne Statue Jesu Christi zu Constantinopel zu erwähnen, welche Constantin zugeschrieben wurde (*Labarte* Le palais de Constant. 110). Derselbe Kaiser schenkte Christusbilder in Gold und Silber an die römischen Basiliken (Lib. pontif. in Silvestro) und Kaiser Iustin mit seiner Gemahlin an den Vatican ein goldenes Kreuz mit der Büste Christi (*Bayet* 121), welches sich noch jetzt dort befindet (*Barbier de Montault* Les souterrains et le trésor de S. Pierre à Rome 60). Dasselbe trägt die Inschrift: ‚De ligno quo Christus humanum subdidit hostem Dat Romae Iustinus opem et Sophia decorem.' *Barbier* erwähnt das Brustbild Jesu Christi daran nicht. Von Metallarbeiten gehören hierhin auch mehrere Ampullen von Monza aus der Zeit der Königin Theodelinde, auf denen in getriebener Arbeit die Geburt, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu Christi und der Triumph des Kreuzes dargestellt ist (*Grimouard de S. Laurent* II, pl. XVII), und zwei ähnliche im Museum der archäologischen Gesellschaft zu Athen; auf der einen Seite Christus, auf der andern Maria (*Bayet* 124), ferner der zu Tours gefundene bleierne Eimer mit dem Bilde des guten Hirten (*de Rossi* Bull. 1867, 77—87), und ein ähnlicher im Vatican mit Christus und den Aposteln (*de Rossi* Bull. 1868, 41—42; 1872, 5 ff.). Unter den Arbeiten in Metall sind ferner verschiedene Devotionsmedaillen mit Scenen aus dem Leben Jesu Christi, besonders der Anbetung der Hirten, zu erwähnen (*de Rossi* Bull. 1869, 51 ff.; 1871, 151). Unter den Arbeiten der Kleinkunst dieser Zeit ist auch vielleicht ein ohne Zweifel aus Mesopotamien stammender Cylinder mit zwölf eingravirten Scenen aus dem Leben Jesu Christi von der Verkündi-

gung bis zur Auferstehung zu zählen, welcher sicher älter als das 8. Jahrh. ist (*Bayet* 126; *Chambouillet* Catal. des Camées et pierres gravées de la Bibl. nat. n. 974). Ueber die in Elfenbein geschnitzten Darstellungen aus dem Leben Jesu Christi s. d. A. Elfenbein. HEUSER.

JESUS CHRISTUS, Bildnisse. Hat das Alterthum ein authentisches Bildniss des Herrn besessen? Welcher Art war die Vorstellung, welche man sich von dem körperlichen Aussehen des Erlösers machte?

1) Zunächst muss constatirt werden, dass die altchristlichen Schriftsteller keinerlei bestimmte Nachrichten über das Aussehen Jesu Christi geben. In der vorconstantinischen Zeit begegnet man allgemein der Meinung, der Herr habe auch in seiner äussern Erscheinung sich als den Knecht Gottes (Jes. 53, 2—3) erwiesen: er sei nur in unscheinbarer Knechtsgestalt erschienen (so *Iustin.* Dial. c. Tryph., ed. Maran. 181, 186; *Clem. Alex.* Strom. II 5, III 17, VI 17; Paedag. III 1; *Orig.* C. Cels. VI 75, 688, ed. Ben.; *Tertull.* Adv. Iudaeos c. 14: ne aspectu quidem honestus; si inglorius, si ignobilis, non erit Christus. Die Stellen sammelten *O. Münter* Sinnbilder II 8—9, und schon früher *Parson* Expos. Symb. Apost., Francof. 1690, 157 und *Jablonski* De origine imaginum Christi Domini in S. Opuscul., ed. *Te Water* Lugd. Bat. 1809, III 377; De carne Christi c. 9). Nachdem die unterdrückte Kirche der siegreichen Platz gemacht, wechselte die Vorstellung und man stellte sich den Herrn in der ganzen Majestät und Herrlichkeit auch des körperlichen Ideals vor (*Hieron.* Opp. II 684, ed. Ben.; *Chrysost.* Opp. V 162, Montf.), wofür man wieder nicht verlegen war, einen biblischen Beleg zu finden (Ps. 45 [44], 3). Stellt schon diese principiell ganz verschiedene Auffassung es ausser Frage, dass eine bestimmte Tradition über das Aussehen Christi in der Kirche nicht fortlebte, so geht dies auch aus unzweifelhaften Aeusserungen der Kirchenväter hervor. Die Art, wie *Irenaeus* Adv. haer. I 25 (al. 24), ebenso *Epiphan.* Haeres. XXVII, § 6 (vgl. *August.* De haer. c. 7) sich über die bei den Karpokratianern üblichen Bilder Christi auslassen, beweisst, dass ihnen jeder Gedanke an ein authentisches Bildniss des Herrn fern lag. Aehnlich muss *Eusebius* gedacht haben, als er der Schwester Constantins d. Gr., Constantia (das Schreiben ist erhalten in den *Acta Conc. Nicaen.* II, a. 787, Art. VI 494, ed. Labb. als Stück aus den nur theilweise mehr erhaltenen Acten der bilderfeindlichen Synode von CP. von 754), welche ihn um ein Bild Jesu gebeten, antwortete: welches Bild sie denn eigentlich begehre? ob das, welches Jesu wahre unveränderte Gestalt ausdrücke, oder seine Darstellung in der menschlichen oder Knechtsgestalt (τῆς τοῦ δούλου μορφῆς περιθέμενος τὸ σχῆμα)? Eusebius zeigt dann der Princessin, dass von beiden Verhältnissen des Heilandes eine wahrhafte Wiedergabe unmöglich sei, da wir weder die nur dem Vater bekannte göttliche Natur des Sohnes, noch auch, wie der Apostel sage, Christum dem Fleische nach künnten; wir dürfen daher, fügt er hinzu, solche Bilder nicht besitzen. Er erzählt dann weiter, dass er einem Weibe, die ein Bild Pauli und Christi besass, beide Bilder weggenommen habe, damit dieselben nicht der Frau und Anderen zum Aergerniss gereichten. ‚Mir scheint,' setzt er hinzu, ‚nicht gut, dass wir vor Fremden (ἑτέρους, also Juden und Heiden), derartige Bilder sehen lassen; es soll nicht aussehen, als ob wir gleich den Heiden unsern Gott in einem Bilde herumtragen.' Vollends bestätigt *Augustin.* De Trinit. VIII 4 ausdrücklich, dass man auch zu seiner Zeit das Antlitz des Herrn ganz verschieden und je nach individueller Stimmung und Empfindung gedacht habe: . . . ‚nam de ipsius Dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecumque erat' . . . Und er hebt hervor, wie verschieden die Jedem freistehende Meinung über das Aussehen des Herrn von dem sei, was man als sicher von Christo glaube, wie, dass er von einer Jungfrau geboren worden sei: ‚itaque hic salva fide licet dicere, forte talem habebat faciem, forte non talem: forte autem de virgine natus est Christus, nemo salva fide christiana dixerit.'

2) Erst im Mittelalter treten bei verschiedenen Schriftstellern Nachrichten über die physische Erscheinung des Herrn auf. Dahin gehören zunächst die Aeusserung des hl. *Johannes Damascenus* (Opp. I 63, ed. Le Quien, Par. 1713) an Kaiser Theophilus, wonach Jesus von stattlichem Wuchs, schönen Augen mit zusammengewachsenen Augenbrauen, grosser Nase, gekräuseltem Haar, schwarzem Bart gewesen sei. Von Farbe sei er weizengelb gewesen (σιτόχρους), seiner Mutter ähnlich, etwas vorgebeugten Hauptes; seine Finger langgedehnt. Nächst dieser Aeusserung des 8. Jahrh. finden wir chronologisch diejenige des Malerbuchs von Athos, das zwar in seiner jetzigen Redaction viel jünger ist, aber seinem wesentlichen Inhalt nach aus dem 11. Jahrh. stammen dürfte. Es heisst da (Deutsche Uebers. von *Schäfer*, Trier 1855, S. 415) § 446: ‚über den Charakter des Gesichtes und des Leibes des Herrn, wie es diejenigen überliefert haben, die es uranfänglich schauten: der gottmenschliche Leib ist drei Ellen lang,

ein wenig gebückt, der hervorstehende Zug ist derjenige der Sanftmuth. Schöne Augenbrauen, und dieselben sind miteinander verbunden; schöne Augen; schöne Nase, weizenfarbig; das Haupt kraushaarig, und ein wenig gelb, der Bart schwarz; die Finger der sehr reinen Hände sind etwas lang und in gutem Verhältniss. Und überhaupt wie der Charakter der Mutter, aus der er sich Leben nahm, und die vollkommene Menschheit bildete.' Die Abhängigkeit dieser Beschreibung von derjenigen des Johannes Damascenus ist unbestreitbar.

Dem 14. Jahrh. gehört bereits die dritte unter den griechischen Nachrichten, die Schilderung des Herrn bei *Nicephorus Callisti* (c. 1333) an, in dessen Kirchengeschichte I 40, ed. Front. Duc. Par. 1630, I 125, es heisst: ‚die Gestalt unseres Herrn J. C., so wie sie uns von den Alten überliefert worden, war folgende: seine Formen waren schön, sein Wuchs betrug sieben Palmen (Spannen), sein Haupthaar war etwas gelblich, nicht sehr stark, an den Enden gekräuselt. Seine Augenbrauen waren schwarz und nicht stark gewölbt, die Augen dunkel und, was man holdblickend (χαροπός) nennt. Sie waren scharf und die Nase lang. Das Barthaar war gelb, aber nicht lang. Das Haupthaar war lang, denn keine Scheere hatte sein Haupt berührt, auch keine menschliche Hand, ausser der seiner Mutter in seiner Kindheit. Sein Hals war etwas geneigt und die Haltung seines Körpers darum nicht ganz gerade. Weiter hatte er ein weizenfarbenes Gesicht, nicht rund oder scharf geschnitten, sondern ähnlich dem seiner Mutter, oval und sanft geröthet; aus demselben leuchteten Würde und Verstand, mit Milde und höchster Sanftmuth gepaart. In allen Beziehungen war er seiner unbefleckten Mutter ähnlich.'

Berühmter als diese Aeusserungen byzantinischer Autoren ist ein Schriftstück, welches den Anspruch erhebt, von einem Zeitgenossen des Herrn verfasst zu sein, der sog. Brief des Lentulus. Lentulus, angeblich römischer Procurator von Judaea und Vorgänger des Pontius Pilatus, soll dem römischen Senat über den ‚umherwandelnden Aufwiegler' des Volks, Jesus, einen, übrigens sehr wohlwollenden Bericht eingesandt haben, den dann ein gewisser *Eutropius* in den ‚römischen Annalen' gefunden haben soll. Der Bericht lautet in dem uns überlieferten lateinischen Urtext: ‚homo quidem staturae procerae, spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare. Capillos vero circennos et crispos aliquantum caeruliores et fulgentiores, ab humeris volitantes, discrimen habens in medio capitis iuxta morem Nazarenorum: frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga et macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram, capillorum colore, non longam, sed bifurcatam, oculis variis et claris existentibus. In increpatione terribilis, in admonitione placidus et amabilis, hilaris servata gravitate, qui numquam visus est ridere, flere autem saepe.' Zum erstenmale kommt der Text-Brief vor bei *Anselm von Canterbury;* die Handschriften bringen ihn mit verschiedenen Varianten; vgl. die von dem obigen Gablerschen Text (*Gabler* De authentia Epistolae Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Jesu Christo scriptae, Jenae 1819; *dess.* Spicileg. observationum ad epistolam P. Lentuli de Jesu Christo, ib. 1822, Opp. II 636) abweichende Recension bei *Fabricius* Cod. Apocr. N. T. I 301.

Die Unechtheit des Lentulusbriefes wird heutzutage von Niemand mehr bezweifelt. Es hat nie einen Procurator Judaea's dieses Namens gegeben, ebenso wenig einen Statthalter Syriens; Pilatus' Vorgänger hiess Valerius Gratus. *Münter* a. a. O. S. 9 vermuthet, der Brief sei eine Fälschung aus christlicher Fabrik, etwa aus Diocletians Zeit, und den von Heiden erdichteten ungünstigen Berichten des Pontius Pilatus an Tiberius entgegengesetzt; so wie wir ihn jetzt in lateinischer Sprache besitzen, könne er, im 11. Jahrh. zuerst bei Anselm von Canterbury auftretend, nur als ein Nachhall früherer Jahrhunderte betrachtet werden. Ich möchte behaupten, dass er unbedingt, wie auch die verschiedenen Recensionen zu beweisen scheinen, aus dem Griechischen übersetzt ist und auf dieselbe Quelle zurückweist, von der Joh. Damascenus, das Malerbuch und Nicephor. Callisti geschöpft haben; die Uebereinstimmung ist, bei gewissen Abweichungen, doch stellenweise wörtlich.

3) Apokryph, wie die oben vorgeführten Berichte, sind auch zwei Kategorien von Bildern, welche gleichfalls dem MA. angehören und daher nur in aller Kürze hier behandelt werden. So vor allem die Lucasbilder. Zuerst *Gregor II* in seinem Brief an K. Leo III (um 727; *Labbe* VII 12), dann der byzantinische Mönch *Michael* erzählt im Leben des 826 † Theodorus Studita, der hl. Lucas habe ein schönes Bild des Herrn gemalt und auf die Nachwelt verpflanzt (Vit. Theod. Stud. bei *Sirmond* Opp. V 44). Diese Nachricht wird dann das ganze MA. hindurch vielfach wiederholt (so bei *Simeon Metaphr.* um 936, in Vit. S. Lucae bei *Surius* 18. Oct.; bei *Thom. Aq.* III, theol. Quaest. 35, art. 3—4; *Wernher v. Niederrhein* bei

W. Grimm 127—137; *Niceph. Call.* II. c. II, c. 43, XIV 13, XV 14; vgl. *Gretser* De Imag. c. 18; *Hofmann* Apokryphen 294; *Glückselig* 101—103; *Dietrichson* 22, der die Entstehung des Lucasbildes darauf zurückführen will, dass die weisse Grundfarbe [λευκός] der Holzgemälde den Anlass zu der Verwechslung gegeben??). Thatsächlich wird das in der Kapelle über der Scala santa beim Lateran befindliche sog. Salvatorbild als Werk des Evangelisten bezeichnet, wie Thomas von Aquin a. a. O. angiebt und wie Gregors IX (1234) Inschrift bestätigt: *hoc in sacello Salvatoris nostri effigies a. B. Luc. depicta veneratione tam debita quam devota custoditur* (*Reiske* De Imaginibus 113; *Volkmann* Italien II 205). Die dem hl. Lucas zugeschriebenen Bilder Jesu und Mariae (von einem solchen Marienbild weiss zuerst um 518 *Theod. Lector* Fragm. bei *Vales.* 551, ed. Mentz, zu erzählen: Eudokia soll es an Pulcheria gesandt haben) sind dann unzähligemal copirt und in Copien allbekannt. *Hefele* (Beiträge zur K.-G. etc. I 262) hebt mit Recht hervor, dass den Lucasbildern der Typus des (gleich zu erörternden) Edessenums zu Grunde liegt, wie das namentlich bei dem Salvatorbild hervortrete. Stilistisch können alle Lucasbilder nur als relativ späte Erzeugnisse der byzantinischen Kunst bezeichnet werden.

Aehnlich verhält es sich mit dem sog. Nikodemusbilde. Das vor dem zweiten Concil zu Nicaea 786 verlesene Actenstück des sog. Pseudo-Athanasius (*Labbe* VII 217; *Hardouin* IV 178) erwähnt eines wunderthätigen Bildes zu Berytus, welches nach Leo Diaconus (12. Jahrh.) von dessen Zeitgenossen, dem Kaiser Nicephorus, in die Kirche des Erlösers zu CP. gebracht worden sein soll. Es steht dahin, ob dies Bild Nikodemus zugeschrieben werde. Letzterer soll einer Tradition nach Holzschnitzer gewesen sein und ein Bild Jesu gefertigt haben, aus dem, als die Juden es durchbohrten, Blut floss. Berühmt ist der Volto santo im Tempietto in der Kathedrale zu Lucca, ein in Cedernholz geschnitztes, jedenfalls im Orient gefertigtes Bild des Gekreuzigten in Aermelweste, welches bereits *Dante* Inf. 21, 48 citirt und welches der Tradition gemäss im J. 782 wunderbar nach Lucca kam (vgl. *Fiorillo* Gesch. der zeichn. Künste I 44; *Reiske* Exercit. de imaginibus, Jen. 1685). Ebenso apokryph ist das Mosaikbild in S. Prassede, welches die Ueberlieferung von Petrus nach Rom bringen und dem II Tim. 4, 21 genannten Pudens schenken lässt: ein Bild von ovaler, hagerer, finsterer Gesichtsbildung mit ungewöhnlich langer Nase, offenbar sehr später byzantinischer Fabrik. Nicht mehr als eine fromme Erzählung kann man ferner in dem Berichte *Adamnans* erblicken, nach welchem Arnulf bei seinem Besuche im hl. Lande ein von der hl. Jungfrau selbst gesticktes Tuch sah, welches den Herrn und die zwölf Apostel vorstellte (De locis sanctis I 10; *Mabillon* Act. ss. Ord. Bened. saec. III, p. II 1860).

4) Eine weitere Klasse von apokryphen Bildern sind die sog. Acheropoeten (εἰκόνες ἀχειροποίητοι), die angeblich nicht von Menschenhand gefertigten, auf wunderbare Weise entstandenen Bilder Christi; es sind dies a) das Edessenum oder Abgarbild; b) das Veronikabild; c) die Abdrücke des Leichnams des Herrn auf der sog. Sacra Sindon. Diese Bilder wurden zuerst von *Sandini* (Hist. famil. sacr. de Christo c. XIX), dann von dem Jesuiten *Gretser* (Syntagma de imaginibus non manu factis etc., Opp. XV, Ratisbon. 1734), von *Beausobre* (Des Images de Main divine in Bibliothèque Germanique XVIII 10), in neuerer Zeit zunächst von *Wilh. Grimm* (Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berl. 1843), von *Glückselig* (Legis, Christusarchäologie, das Buch von J. C. und seinem wahren Ebenbilde, Prag 1872, 4°), zuletzt von *Garrucci* (Storia III 5 ff., tav. CVI) und *Dietrichson* a. a. O. 18 f. behandelt. Wir geben über jedes derselben die nothwendigsten Notizen:

a) Das Edessenum oder Abgarbild. Bekannt ist der angebliche Briefwechsel des Abgar Uchomo von Edessa mit dem Herrn, auf welchen bereits *Iulius Africanus* (Fragm. bei *Georg. Syncell.* Chronogr. ed. Goar, Par. 1652; *Niebuhr* et *Dindorf* C. B. I 610) anspielt und den dann *Euseb.* (H. e. I 13) in griechischer Sprache mittheilt, der sich armenisch bei *Moses von Chorene* (Hist. Arm. II 29—31) findet und welchen in neuerer Zeit *Cureton* und *Wright* (Ancient Syriac Documents, Lond. 1861, n. 11) im sog. syrischen Original bekannt machten. Die Rückantwort des Herrn war bereits 494 durch das römische Concil unter P. Gelasius unter die Apokryphen gesetzt worden (cfr. *Fabric.* Cod. apocr. N. T. I 138). Obgleich s. Z. *Tillemont* (Mém. Art. Thom.), in unserm Jahrhundert *Rinck* (*Illgens* Zeitschrift für die histor. Theol. 1843), *Welte* (Theol. Quartalschr. 1842), *Schönfelder* (eb. 1865, 700) die Echtheit der Correspondenz vertheidigten, hat sich das Urteil der Kritik seit *Lorenzo Valla* mit grossem Uebergewicht gegen die Echtheit derselben ausgesprochen. Der Briefwechsel erwähnt nichts von einem Bilde des Herrn; von diesem verlautet erst bei *Euagrius* (H. e. IV 26): Christus, wird da erzählt, habe Abgar nebst dem Briefe auch ein Tuch mit dem Abdrucke seines hl. Antlitzes gesendet. Wenn Moses von Chorene wirklich dem sechsten und nicht

einem viel spätern Jahrhundert angehörte, so wäre dessen Meldung a. a. O. in Bezug auf das Bild noch älter. Euagrius beruft sich auf Prokopius, doch findet sich in dessen Schriften nichts über den Gegenstand: die betr. Stelle kann in den verloren gegangenen Theilen seiner Schriften enthalten gewesen sein. *Garrucci* wäre geneigt, eine noch über Prokopius hinausgehende Beglaubigung der Sage in dem bei *Metaphrastes* aufgenommenen Martyrium der edessenischen Martyrer Samonas und Guria (*Surius* z. 15. Nov.) zu erblicken, welche angeblich 306 geschrieben sind. Aber Alter und Echtheit dieser Acten sind nicht hinreichend festgestellt. Zuerst spricht davon wieder *Johannes Damascenus* im 8. Jahrh. (De Imagin. lit. I; De orth. Trid. IV 17; Opp. ed. Le Quien I 320, I 181), dann P. *Gregor II* in seinem Brief an K. Leo den Isaurier von dem Abgarbild: ὁ Χριστὸς ἀπέστειλεν ἰδιοχείρως αὐτίγραφον ἀχειροτεύκτως μορφώσας Αὐγάρῳ τῷ τῆς Ἀβιδέσσης τοπάρχῃ ἐξέπεμψεν. Aehnlich äussert sich *Theophanes Ceram.* (Hom. XX 129, ed. Scorso). Wie dann das Bild bis 944 in Edessa geblieben, von den Sarazenen geraubt und in einem Friedensvertrag dem Kaiser Romanus Lacapenus ausgeliefert und von diesem nach Constantinopel gebracht worden, hat der Kaiser *Constantinus Porphyrogenitus* († 959) in einer eigenen Denkschrift (De Edessena imagine, ed. *Fr. Combefis* in Manipulo originum rerumque CP., Par. 1694) erzählt. Hier wird auch einer zweiten Ueberlieferung gedacht, nach welcher der Apostel Thomas bei der Kreuztragung des Herrn diesem ein Schweisstuch gereicht und es mit dem Antlitz des Herrn versehen zurückgenommen, aufbewahrt und dem K. Abgar überbracht habe — also eine Berührung mit der Veronikalegende. Eine weitere Variante hat *Niceph. Call.* (H. e. II 7). Ueber den Verbleib des Bildes giebt es zwei Versionen. Nach der einen wäre es 1207 in die Hände der Venezianer gelangt und durch höhere Fügung nach Rom gekommen, wo es in Titulo Silvestri noch verehrt wird (so *Baron.* Ann. a. 944, n. 5; *Chifflet* 204; *Scoglio* [um 1650] bei *Reiske* 27, 33). Vgl. jetzt noch *Riant* Exuv. Constant. I 181, 208; II 135, 212, 217, 223, 231, wonach die Reliquie (das hl. Mondilion) nach der Ste. Chapelle in Paris gekommen wäre. Dagegen wird von *Garrucci* daran erinnert, dass das Bild in S. Silvester erst seit 1587 erwähnt wird; er entscheidet sich für die Version der Genuesen, nach welcher Leonardo di Montalto das Edessenum zwischen 1361—1363 nach Genua gebracht, es in seinem Hause aufbewahrt und durch Testament von 1384 der Kirche S. Bartolomeo degli Armeni hinterlassen habe, wohin es 1388 kam (vgl. *Calcagnini* Della immagine Edessena, Genova 1639; *Iustiniani* Ep. Nebiens. Annal. Januens. libr. IV ad a. 1384; vgl. *Reiske* a. a. O. 53).

Das Abgarusbild wird von den meisten Kritikern als ein grossartiger Typus idealer Schönheit und völliger Ruhe erklärt. ‚Man kann nicht anders sagen, als dass es einen grossartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterlässt. Es ist ein edles Gesicht mit freier, hoher Stirne, hellblickenden Augen, sehr langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starkem, etwas röthlichem gespaltenem Barte' (*Hefele* a. a. O.). Diese günstige Schilderung Hefele's beruht aber offenbar auf der idealisirten Wiedergabe des Abgarbildes, wie es sich bei Glückselig findet, welcher für sein Edessenum redivivum eine alte Copie desselben zu Nazareth, das sogen. Nazarenum, benützte und der Meinung ist, seine auf Grund der verschiedenen Copien hergestellte Restauration des Bildes komme dem ursprünglichen Edessenum durchaus nahe, und da er die Erzählung über die Entstehung des Abgarbildes für authentisch ansieht, glaubt er, dass wir so im Besitz der echten Züge des Herrn sind. Der Mechitarist Malachias Samuelian hat in einer 1847 zu Wien gedruckten Abhandlung die echten Züge des Herrn in dem Genueser Exemplar zu erkennen geglaubt und dieser Meinung scheint sich auch Garrucci zuzuneigen, welcher das Genueser Bild zum erstenmal nach einer für die Kaiserin von Russland gefertigten Copie des Malers Chiosini a. a. O. stechen liess. Der Typus dieses Bildes ist aber nichts weniger als hoch und frei; die Stirn ist gedrückt, das Haar dünn und flach und die Augenbrauen eckig, der Bart steif conventionell in drei getheilt, der Ausdruck leb- und geistlos. Jedermann muss hier ein Gebilde byzantinischer Kunst aus der Zeit ihrer tiefsten Erstarrung erkennen.

b) Das Veronikabild. (Vgl. *Zinelli* Biblioth. eccl. tom. III 263, Venet. 1840; *Garrucci* a. a. O. tav. CVI ².) Nach der Legende, wie sie im MA. erzählt wurde (*Jac. de Voragine* Legenda aurea, ed. *Graesse* c. 51; *Marian. Scot.* I 550, ed. *Pistor.*; *Gervas. Tilbur.* C. imper. c. 25 bei *Leibniz* SS. rer. Br. I 988, *Barrad.* Comm. IV 7, c. 10; *Hofmann* Apokr. 294 u. a.), wie sie zum erstenmal bei *Methodius*, weiter bei *Usuard* (Martyrolog. 25. März) vorkommt, hätte der Herr der Veronika ein Abbild seines Antlitzes auf ihrem Schweisstuch geschenkt, welches nach einer Version schon unter Tiberius nach Rom gekommen und seither dort verblieben wäre, nach einer andern um 705 nach Rom gebracht worden sein soll, wo 1011 ein altare sancti sudarii geweiht

wurde und seither dies Schweisstuch als eine der grossen Reliquien der Peterskirche gilt. Sie wurde im December 1854 ausgestellt und von *Barbier de Montault* beschrieben. Andere Veronikabilder sind in Frankreich und Deutschland aufgetreten (Acta SS. Febr. 4). Nach *Garrucci* stellt das römische Bild nur mehr einen Schatten menschlichen Antlitzes dar. Der Typus scheint demjenigeu des Edessenums verwandt, doch ist das Gesicht schmaler, die Stirn höher, die Augenbrauen milder gebogen (vgl. *Grimaldi* Della s. Basil. di s. Pietro in Vat. I 2, Rom. 1750; *Bzovius* Annal. z. J. 1216; *Gretser* c. 17; *Reiske* 72—75; *Bunsen* Beschr. von Rom, II 59, 81, 102), der Ausdruck schmerzhaft. Nikolaus III (?) liess den Volto santo auf Golddukaten prägen (*Arigoni* Antiche monete III, app.; *Paciaudi* De Baln. 214; *Garrucci* III 8), später wurde er auf den den Pilgern vertheilten Agnus Dei vervielfältigt. *Mabillon* und *Papebroch* sahen in Veronika nur die Umstellung von Veraicon, wie denn im MA. das Bild selbst, nicht die Frau, mehrfach heisst: *Grimm* dagegen erinnert an die Meldung Malala's (6. Jahrh.), nach welcher die blutflüssige Frau den Namen Βερονίκη führte (*Malal.* Hist. Chron. 305, ed. Oxon. 1691), so dass die Veronikasage nur als eine lateinische Variante der Abgarsage zu erklären wäre. Unwahrscheinlicher ist die Meinung *Maury's* (Croyances et Légendes), welcher die Βερονίκη auf die Προύνικος der Gnostiker zurückführt.

Der Kategorie des Veronikabildes scheint auch dasjenige beizuzählen zu sein, welches in der Kapelle Sancta Sanctorum im Lateran aufbewahrt wird und welches *Garrucci* Tav. 106[3] abgebildet hat. Dasselbe soll zwischen 726 und 737 dem Papste Gregor II. von dem Patriarchen Germanus von Constantinopel zugesandt worden sein.

c) An verschiedenen Orten bewahrt man Leintücher, welche für dasjenige gelten, in welches Nikodemus den Leichnam des Herrn bestattet hat (Joh. 19, 39). Alle diese Traditionen sind sehr spät und finden hier nur der Vollständigkeit wegen Erwähnung. Solche Sacrae Sindones besitzen Turin, Compiegne, Besançon u. a. (vgl. *Pingoni Filiberto* Liber de sindone evang., Turin 1581; *Mallonius* J. Ch. Crucifixi Stigmata s. Sindoni impressa, Venet. 1609; *Alf. Paleotti* Esplicazione del Lenzuolo, ove fù involto il Signore etc., Bologna 1538; *Bonafamiglia* Storia della s. Sind., Roma 1606; *Balliani* Razionamento sopra la s. sind., Torino 1617; *J. G. Chifflet* De Linteis sepulchralibus Christi Servatoris Crisis historica, Antv. 1624; neuestens *Piano, Lop. Gius.* Commentarii critico-archaeologici sopra la s. sindone di Torino, Tor. 1833, 2 voll.). *Garrucci* (Stor. III, tav. CVI[4-5]) hat die Turiner und Besançoner Tücher wieder abgebildet.

Zu den Acheropoeten geringern Ranges zählen noch einige Bilder, welche in byzantinischen Quellen erwähnt werden, ohne dass dieselben sich eines weitern Ansehens im Abendland zu erfreuen hatten.

a) Das Wunderbild von Camulium in Kappadocien, welches 574 unter K. Iustinian d. J. nach Constantinopel gelangte, wahrscheinlich das nämliche, welches K. Heraklius 613 sich im Kampfe gegen die Perser als Palladium vortragen liess (*Theophan.* Chron., ed. Bonn. 467; *Gretser* c. 12—15; *Glückselig* 96).

b) Ein anderes (ob mit a. identisches?) Bild, das ohne Zuthun von Menschen entstanden sein soll, ward im J. 578 von dem Feldherrn Philippicus vor der Schlacht gegen die Perser den Truppen gezeigt (*Theophan.* 393; *Gretser* c. 8); Priscus benutzte es zur Dämpfung eines Aufruhrs.

c) In der Stadt Hierapolis bewahrte man ein Acheiropoeton auf einem Backsteine (ἐν κεράμῳ), und zwar noch zur Zeit des Kaisers Constantinus Porphyrogenitus († 959), wie dieser bezeugt. *Zonaras* († 1118), welcher es ein ἱερὸν καὶ θεῖον ἐκτύπωμα nennt, berichtet, es sei kurze Zeit darauf unter K. Nicephorus Phokas (963—969) nach Byzanz gekommen.

Endlich sei noch daran erinnert, dass das *Quinisextum* von 692 (welches indess keine ökumenische Synode ist, wie *Glückselig* 96 meint) nicht, wie *Glückselig* 96 angiebt, bestätigt habe, dass uns der Heiland ‚zum Andenken an seine Menschwerdung und sein Leiden und Sterben selbst Bildnisse' seiner hl. Person hinterlassen habe. Das sagt auch *Chifflet* 217—218 nicht, auf den sich *Glückselig* beruft. Das Concil can. 82 (*Hefele* C.-G.[2] III 340) erklärt nur: ‚künftig solle auf den Bildern statt des Lammes die menschliche Figur Christi dargestellt (ἀναστηλοῦσθαι) werden'.

5) Wenn das christliche Alterthum weder ein authentisches Bildniss des Herrn besass, noch eine bestimmte in der Gemeinde allgemein anerkannte Erinnerung an die leibliche Erscheinung des Herrn bewahrte — eine Thatsache, welche sich aus dem im Gegensatz zu dem Paganismus nothwendig in den ersten Jahrhunderten bis zur Einseitigkeit gesteigerten Spiritualismus des alten Christenthums erklärt — so folgt daraus nicht, dass die ersten Jahrhunderte der Christenheit überhaupt keine Bilder des Herrn besessen oder gekannt haben.

Schon oben haben wir die Aeusserung des *Eusebius* (H. e. VII 18) kennen gelernt, welcher gemalte Bilder Christi und

der Apostel Petrus und Paulus gesehen hatte. Viel älter aber ist die Nachricht des *Irenaeus* (Adv. haer. I 25, 6), nach welcher eine Partei der Gnostiker, die Karpokratianer, gemalte und aus anderen Stoffen, selbst aus Gold und Silber, gefertigte Bilder Christi besassen, von denen behauptet wurde, Pilatus habe sie zu Lebzeiten Jesu fertigen lassen. Die Karpokratianer sollen diese bekränzt und zugleich mit den Bildern der Philosophen Pythagoras, Plato, Aristoteles verehrt haben. *Epiphanius* (Haeres. XVI 6) und *Johannes Damascenus* (Haeres. c. 27) wiederholen diese Notiz und *Augustin* (De haeres. c. 7) weiss von einem Weibe der Secte, Namens Marcellina, welches die Bildnisse Jesu, Pauli, Homers und Pythagoras' verehrte. Möglich, dass auch andere Gnostiker solche Bilder besassen, doch halte ich den von *Jablonsky* (Opusc. III 403) und *Münter* (Sinnb. II 17) für eine Darstellung Christi gehaltenen Kopf auf einem Smaragd bei *Joh. Macar.* Abrax. ed. Chifflet (Antwerp. 1657, tab. XXVI, n. 111; vgl. *R. Rochette* Disc. sur les types imitatifs 21) für einen Juppiter Tonans. Dass auch gebildete Heiden in der Uebergangszeit des 3. Jahrh. die Person Christi hochhielten und Bilder von



Fig. 15. Christusbild aus S. Gaudioso (nach Garrucci).

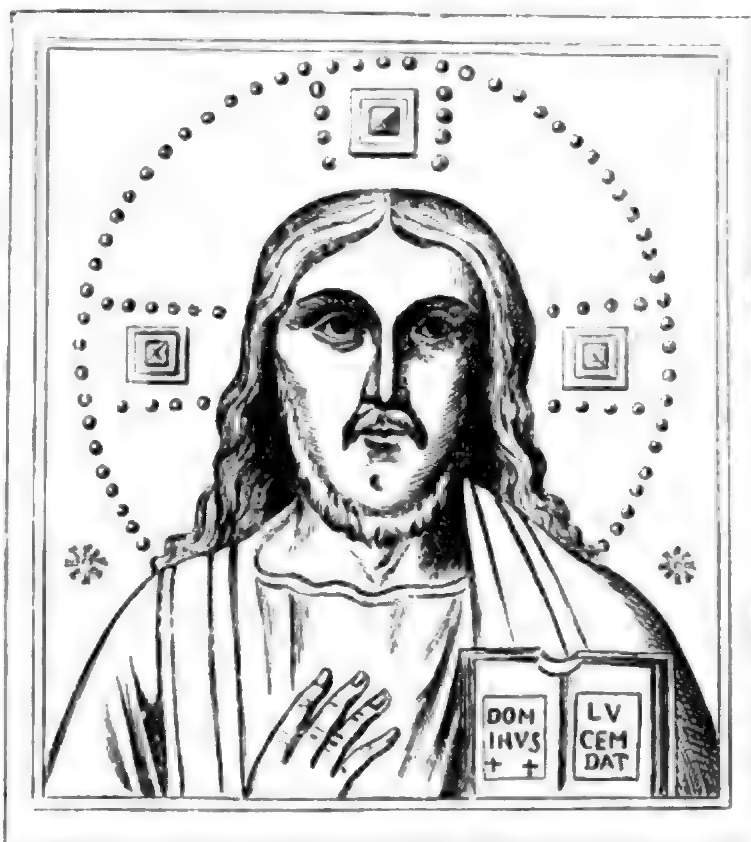


Fig. 16. Christusbild aus S. Ponziano (nach Garrucci).

ihm bewahrten, kann uns nicht Wunder nehmen; bestimmt wird das erzählt von Kaiser Alexander Severus, welcher nach *Lampridius* (Alex. Sever. c. 29) die Bilder Abrahams, Orpheus' und Christi in seiner Hauskapelle aufstellte und mit Weihrauch und Opfern ehrte. Hier muss dann weiter jener Statue oder Gruppe gedacht werden, welche zu Paneas in Palaestina stand (vgl. d. A. Haemarrhoissa I 618). *Eusebius* (H. e. VII 18) erzählt, die von Jesus geheilte blutflüssige Frau habe angeblich vor ihrer Hausthüre in Caesarea Philippi dies Denkmal errichtet. Man sah da auf einem hohen Sockel die aus Metall gearbeitete Statue eines auf den Knieen liegenden und die Hände nach Hülfe ausstrekkenden Weibes; ihr gegenüber die ebenfalls eherne Bildsäule eines Mannes, welcher mit einem weiten Pallium (διπλοῦς, vgl. *Salmas.* zu *Tert.* De pallio 397) bekleidet war und der Frau die Hand reichte. Auf dem Fussgestell wuchs eine fremde Art Kraut, welches bis an den Saum des metallenen Palliums hinanreichte und für ein Gegenmittel gegen verschiedene Krankheiten galt. Nach *Eusebius* war hier Christus vorgestellt und er selbst sah die Statue noch bei seiner Durchreise nach Caesarea.

Nach *Asterius* hätte Maximinus Daza 305 die Gruppe wegnehmen lassen (*Photii* Bibliotheca Cod. 271), nach *Sozomenus* (H. e. V 21) liess Kaiser Iulian sie entfernen und sein eigenes Bild an ihre Stelle setzen, welches dann vom Blitze zerstört wurde, worauf die erbitterten Heiden die ältere Gruppe zerbrochen, die Stücke zerstreut hätten, die Christen aber hätten die Fragmente sorgfältig gesammelt und in ihrer Kirche aufbewahrt. Aehnlich meldet *Philostorgius* (H. e. VII 3), die Statue habe umgeworfen in der Erde gelegen; als man sie ausgegraben, habe man sie an der Inschrift erkannt und in das Diakonicum der Kirche verbracht, die Pflanze sei indessen verschwunden. Unter Iulian sei die Statue zertrümmert und nur der Kopf derselben von den Christen gerettet worden. Dasselbe wiederholen die späteren Historiker, Ruffinus, Cassiodorius, Cedrenus, Malala, nach welchem die blutflüssige Frau Berenica hiess und die Statue auf Geheiss des Königs Herodes habe zeichnen lassen. In dem von *A. Mai* herausgegebenen Commentar zum Lucas-Evangelium bestätigt Eusebius die Meldung des Asterius, nach welcher bereits Maximin die Statue beschädigt habe. Interessant ist dann noch das Zeugniss des *Macarius Magnes*, welches *Pitra* zuerst (Spicil. Solesm. I 332 f.) aus den Antirrhetica des *Nicephorus* bekannt gemacht hat (vgl. jetzt *Macar. Magn.* Quae supers., ed. Blondel, Par. 1876, 1) und wo es heisst: τότε δὲ Βερηνίκην δέσποιναν ἐπισήμου χωρίου καὶ ἔντιμον ἄρχουσαν τῆς μεγάλης Ἐδεσσηνῶν πόλεως ἔκπαλαι τυγχάνουσαν, λιβάδων ἀπαλλαγεῖσαν ἀκαθάρτων αἵματος καὶ πάθους ὀδυνηροῦ τάχος ἐξιαθεῖσαν, ἣν πολλοῖς χρόνοις πολλοὶ βασανίσαντες ἰατροὶ πρὸς τῷ μηδὲν ὠφελῆσαι εἰς χειρίστην ὀδύνην τὸ πάθος ἐπηύξησαν, θίξει σωθεῖσαν σωτηρίου κρασπέδου μέχρι του νῦν ἀοίδιμον ἐν τῇ Μέσῃ τῶν Ποταμῶν ᾄδεσθαι ποιήσας (l. ἐποίησε, *Pitra*), μᾶλλον δὲ ἐν πάσῃ τῇ γῇ τὸ μέγα κατόρθωμα· αὐτοῦ γὰρ τοῦ πραχθέντος ἡ γυνὴ τὴν ἱστορίαν σεμνῶς ἀποχαλκεύσασα τῷ βίῳ παρέδωκεν, ὡς ἄρτι τοὔργον γενόμενον, οὐ πάλαι . . . (fehlt der Schluss). Seit *Hase* (*Hasaeus* De Monumento Panedensi, Diss. II, in Sylloge Diss. et Observ. II) u. *Beausobre* (Abh. über die Bildsäule zu Paneas, in *J. A. Cramer's* Samml. zur K.-G. u. theol. Gelehrsamkeit I, Lpz. 1748) ist die gemeine Ansicht der Kritiker, die Gruppe zu Paneas habe unmöglich Christus darstellen können, sondern sei vielleicht ein Ehrendenkmal Hadrians gewesen, das etwa die Inschrift ΣΩΤΗΡΙ gehabt und irrthümlich von den Christen auf die Heilung



Fig. 17. Christuskopf aus S. Gaudioso (nach Salazaro).

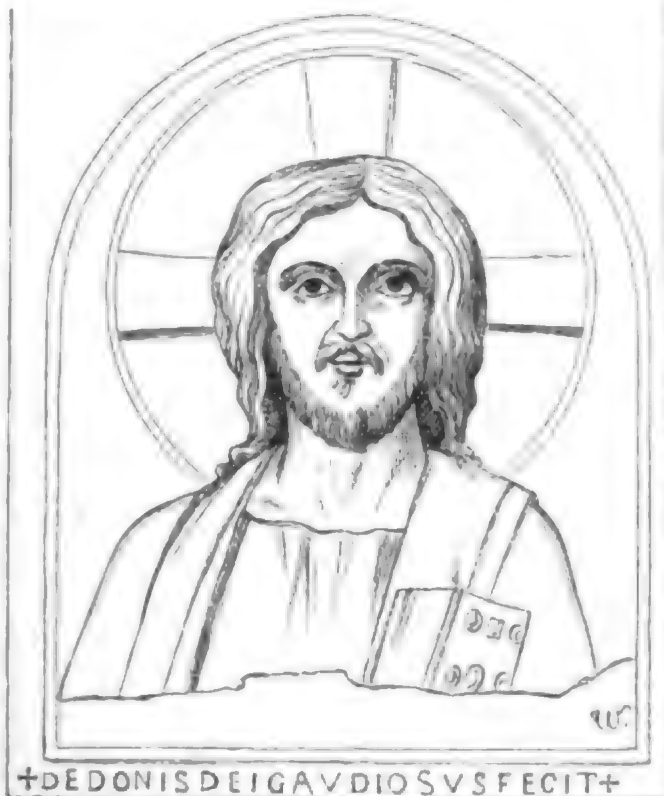


Fig. 18. Christuskopf aus S. Ponziano (nach Garrucci).

der Blutflüssigen bezogen worden sei. Ich für gänzlich unhaltbar. Bei dem im Allge-
halte diese Ansicht, so verbreitet sie ist, meinen so ausgesprochen spiritualistischen



Fig. 19. Mosaik aus S. Paolo fuori le mura.

Zuge der alten Christen, welcher in Palaestina und Syrien in Folge der Nachwirkung jüdischer Abneigung gegen alle Kunstgebilde besonders stark hervortrat — ich erinnere nur an Eusebius und Epiphanius —, ist nicht anzunehmen, dass die Christen jener Gegend ohne eine bestimmte Ueberlieferung und ausreichende Gründe mitten in der Zeit der Verfolgung das Bild zu Paneas auf Christus bezogen hätten. Aus den angeführten Zeugnissen geht unstreitig hervor, dass ein erster Angriff auf die Gruppe von Kaiser Maximinian ausging und Iulian sie völlig zerstörte: beides ist absolut undenkbar, wenn das Bild einen römischen Imperator darstellte. Betreffs der Darstellung eines solchen konnten sich die beiden Kaiser nicht irren. Wir müssen also dabei bleiben, dass in Paneas wirklich Christus vorgestellt war; wie? ist freilich die Frage. Es ist möglich, wenn auch vorläufig nicht nachzuweisen, dass das Paneasbild auf die spätere Entwicklung des Christustypus eingewirkt hat.



Fig. 20. Mosaik aus S. Apollinare nuovo in Classe.

6) Ueberblickt man die uns noch erhaltenen Darstellungen, so ergeben sich folgende Thatsachen:

Zunächst tritt uns Christus in der Schilderung seines irdischen Wandels, seiner Wunder, den wenigen Darstellungen aus seiner Passion auf den Wandgemälden der Katakomben, wie auf den Sarkophagen u. s. f. in jugendlicher Gestalt entgegen, bartlos, sei es, dass er unter dem Bild des guten Hirten oder des Odysseus (dreimal), sei es, dass er direct in neutestamentlichen Scenen, oder typisch in alttestamentlichen (Moses) vorgeführt wird.



Fig. 21. Fresco aus S. Generosa.

Auf diese Darstellung der ewigen, unerschaffenen und unverwelklichen Jugend folgt ein zweiter Typus. Christus erscheint in vollem Alter, bärtig, aber noch immer voll Hoheit und Manneskraft. Als das Urbild dieses Typus kann man den sog. callistinischen Christuskopf betrachten, den zuerst *Bosio* 253 (*Bottari* Tav. LXX; *Garrucci* Tav. XXIX[5]) herausgegeben hat (s. unsere Fig. 13) und der auch im Wesentlichen auf den von uns Fig. 29 u. 30, I, S. 48 abgebildeten Amulae des Museo cristiano wiederkehrt. Dieser Typus begegnet uns bereits auf zahlreichen Sarkophagen u. s. f. in dem Bilde des guten Hirten; er kann auch noch in den zwei im Coemeterium von S. Ponziano erhaltenen Christusköpfen (s. Fig. 16 nach *Bosio* 129; *Garrucci* Tav. LXXXVI[2]; Fig. 18 nach *Garrucci* Tav. CXXXVI[2]; vgl. *Crowe* u. *Cavalcaselle* I 37) und in dem Bild von S. Generosa (Fig. 21) gefunden werden; er beherrscht dann einen grossen Theil der Mosaiken, in denen nun freilich sich sehr stark der Uebergang zu dem dritten Typus vollzieht. Wie lange der freundlichere, dem callistinischen nachgebildete Typus sich noch erhalten hat, zeigt das dem 13. Jahrh. angehörige Mosaik der Tribuna von S. Paolo fuori le mura (s. Fig. 19).

Der dritte Typus, der byzantinisirende, kennzeichnet sich durch die Greisenhaftigkeit, Leblosigkeit und Oede der Züge. Das Antlitz des Herrn ist langgezogen, der Bart lang, die Augen tiefliegend; die Unfähigkeit des Zeitalters, die Majestät der Gottheit mit den Mitteln der alten ausgelebten Kunst zu veranschaulichen, führt zu dem Versuch, durch den Eindruck des Grausigen, unterstützt durch kolossale Verhältnisse der Gestalten, die nämliche Wirkung zu erzielen. Der dem 8. Jahrh. angehörende Christuskopf der Caeciliengruft (*de Rossi* R. S. II, tav. VI; *Kraus* R. S. Taf. XII[2]) weist diesen Typus auf, doch wohnt dem hässlichen Kopfe noch eine gewisse Feierlichkeit und Stille inne. Früher schon repräsentirt denselben Typus der Christus des Triumphbogens von S. Paolo (Ende des 4. Jahrh.), derjenige von S. Apollinare in Classe (s. unsere Fig. 20) und der Figg. 15 und 17 nach den abweichenden Zeichnungen bei Garrucci und Salazaro wiedergegebene Christuskopf aus S. Gaudioso in Neapel (6. Jahrh.). Ich finde ihn vollständig wieder in dem Elfenbeinmedaillon des Museo vaticano, welches, obendrein mit dem Monogramm geziert, nicht vor Ende des 4. Jahrh. gesetzt werden kann (s. unsere Fig. 12). Ausserdem bieten eine Anzahl Mosaiken diesen Typus, der nun von der byzantinischen Kunst festgehalten wird.

Zum Belege des Gesagten und in Ansehung der Wichtigkeit der Christusbilder für die gesammte christliche Kunst geben wir hier eine Statistik der Christusdarstellungen, wobei wir uns jetzt nur mehr auf die Tafeln *Garrucci's*, der alle Denkmäler vereinigt hat, zu berufen haben.

A. Der jugendliche, bartlose Idealtypus.

Auf Katakomben-Gemälden.

III[1-2] Hirt.
IV[1] Orpheus.
IV[2] Hirt.
VI[1] Hirt.
VIII[1] Hirt.
IX[1] Wunder.
XII[2] Wunder.
XVI[2] Wunder.
XVII[1] Hirt.
XVII[2] Apostel.
XVIII[1] Apostel.
XVIII[2] Hirt.
XXI[2] Apostel.
XXV Orpheus.
XXVI[1] Hirt.
XXVI[2] Wunder.
XXX Orpheus.
XXXII[1] Apostel.
XXXII[2] Hirt.
XXXIII[1] Hirt.
XXXIII[3] Hirt.
XXXIV[2] Hirt.
XXXIV[3] Hirt.
XXXIV[6] Hirt.
XXXV[1] Hirt.
XXXV[2] Hirt.
XXXV[2] Knabe?
XXXVII[1] Hirt.
XXXVIII[1] Hirt.
XXXIX[1] Dornenkrönung.
XL[1] Hirt.
XL[1] Wunder.
XL[1] Wunder.
XLI[2] Hirt.
XLII[1] Hirt.
XLIII[1] Hirt.
XLIV[1] Hirt.
XLIV[3] Wunder.
XLV[2] Hirt.
XLVI[2] Hirt.
XLVIII[2] Hirt.
XLVIII[2] Wunder.
XLIX[2] Orans?
L[1] Hirt.
LI[1] Hirt.
LI[1] Wunder.
LI[1] Wunder.
LIII[1] Wunder.
LIV[1] Hirt.
LV[1] Hirt.
LVI[1] Hirt.
LVII[1] Wunder.
LVII[2] Wunder.
LX[2] Mahlzeit mit sechs Jüngern.
LXI Christus mit Volumina, Lehrer.
LXI Christus, Hirt.
LXII Hirt.
LXIII Hirt.
LXIII als Moses, Felsen.
LXIV[1] Apostel.
LXIV[2] Hirt.
LXIV[2] zwei kluge Jungfrauen.
LXV Hirt.
LXV Wunder.
LXVI[1] Brustbild.
LXVI[2] Brustbild?
LXVI[2] Hirt.
LXVII[1] Hirt.
LXVII[1] Lehrer, sitzend, Petrus u. Paulus.
LXVII[2] Hirt.
LXIX[3] Hirt
LXIX[2] Wunder.
LXX[1] Hirt.
LXX[1] Wunder.
LXX[2] Hirt.
LXX[3] Hirt.
LXXI[1] als Moses.
LXXI[3] Apostel.
LXXII[1] Hirt.
LXXII[3] Hirt.
LXXIII[2] Wunder.
LXXIV[1] Hirt.
LXXV[2] Hirt.
LXXVI[1] Wunder.
LXXVI[2] Hirt.
LXXVIII[2] Hirt.
LXXIX[1] Hirt.
LXXXII[1] Hirt.
LXXXII[1] Apostel.
LXXXII[2] Wunder.
LXXXIII[1] Lehrer, sitzend.
LXXXIII[2] Hirt.
LXXXIII[2] Wunder.
LXXXIII[2] Wunder.
LXXXV[4] Hirt.
LXXXVIII[1] Hirt.
LXXXIX[1] krönend.
XCI Hirt.
XCI Wunder.
XCII[3] Apostel.
CII[2] Orans? (Neapel), griechischer Nimbus.
CV a[1] Knabe? (Neap.)
CV c[1] Hirt.
CCCCV[1-3] Hirt.

Auf Sarkophagen.

CCXCV[1, 2] Hirt.
CCXCVI[1] Hirt.
CCXCVI[2, 3, 4] Hirt.
CCXCVII[2, 3] Hirt.

CCXCVIII [2] Hirt.
CCC [1, 2, 3, 4] Hirt.
CCCI [1, 2] Hirt.
CCCIII [1] Hirt.
CCCIV [2, 4] Hirt.
CCCVII [3] Hirt.
CCCVIII [2, 3, 5] Wunder, als Moses.
CCCIX [1, 2, 3, 4] dto.
CCCX [1, 2] Wunder.
CCCXII [1, 2, 3] Wunder.
CCCXIII [1, 2, 3, 4] W.
CCCXIV [5] Wunder.
CCCXV [1, 2, 5] Wunder.
CCCXVI [1, 3] Wunder.
CCCXVII [1, 2, 4] Wund.
CCCXVIII [1, 4, 5] W.
CCCXIX [1, 2, 3, 4] W.
CCCXX [1, 2] Wunder.
CCCXXI [3, 4] Wunder.
CCCXXII [2] Wunder.
CCCXXIII [4] Wunder.
CCCXXIV [4] Hirt.
CCCXXV [1] Apostel.
CCCXXIX [1, 2, 3] Ap.
CCCXXX [1, 2] mitKreuz.
CCCXXXI [1, 2] mit Kr.
CCCXXXIV [1, 2, 3] neben B.
CCCXXXV [2, 3, 4] neben B.
CCCXXXV [1].
CCCXXXVI [1, 4].
CCCXXXVIII [1].
CCCXXXIX [1, 5].
CCCXL [1, 2, 3, 5].
CCCXLI [3].
CCCXLII [1].
CCCXLIII [1].
CCCXLV [1].
CCCXLVI [1, 2, 3, 4].
CCCXLVII [2].
CCCXLVIII [1, 2, 5].
CCCXLIX [1].
CCCL [1].
CCCLII [2].
CCCLIII [1].
CCCLVII [4] Hirt neben B.
CCCLVIII [1] Wunder.
CCCLVIII [2] Hirt.
CCCLVIII [3] Wunder.
CCCLIX [2] Wunder.
CCCLX [1] Wunder.
CCCLXI [1, 3] Wunder.
CCCLXIV [1, 2, 3] W.
CCCLXV [1, 2] Wunder.
CCCLXVI [1] Hirt.
CCCLXVI [1, 2, 3] W.
CCCLXVII [1, 2, 3] W.
CCCLXVIII [2] W.
CCCLXIX [1, 3, 4] W.
CCCLXX [1] Wunder.
CCCLXX [4] Hirt.
CCCLXXI [1] Wunder.
CCCLXXI [2] Hirt.
CCCLXXII [2, 3, 4] W.
CCCLXXIII [5] Hirt.
CCCLXXIV [3] W.
CCCLXXV [3] Wunder.
CCCLXXVI [1, 2, 3, 4] W.
CCCLXXVII [1, 3, 4] W.
CCCLXXVIII [1, 2, 3, 4] W.
CCCLXXIX [1, 2, 3, 6] W.
CCCLXXX [2, 3, 4] W.
CCCLXXXI [1, 4, 5] W.
CCCLXXXII [1, 2] W.
CCCLXXXIII [1] Hirt.
CCCLXXXIII [5] W.
CCCLXXXIV [5] W.
CCCLXXXV [5] Hirt.
CCCLXXXV [6] W.
CCCXCIV [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9] Hirt.
CCCXCV [3] Hirt.
CCCXCV [6] Steuermann.
CCCXCVI [3, 4] Wunder.
CCCXCVII [9] Wunder.
CCCXCVIII [1] Apostel.
CCCXCVIII [3] Wund.
CCCXCIX [7, 8] Wunder.
CCCC [1, 2, 3, 4, 6, 7, 11] W.
CCCCI [7, 10, 14] Hirt.
CCCCI [9] Apostel.
CCCCII [1, 2, 3, 4, 7, 8, 9] Wunder.
CCCCIII [1] Hirt.
CCCCIII [4] Wunder.
CCCCIV [4] Wunder.

Auf Goldgläsern.

CLXIX [1] Wunder.
CLXX [1] Wunder.
CLXX [3] Wunder.
CLXXI [1] Medaillon.
CLXXI [1] Wunder.
CLXXI [4] Wunder.
CLXXII [2] Wunder.
CLXXV [1] Hirt.
CLXXV [3] Hirt.
CLXXV [4] Hirt.
CLXXV [6] Hirt.
CLXXV [7] Hirt.
CLXXV [9] Hirt.
CLXXVI [1] Wunder.
CLXXVI [2] Wunder.
CLXXVI [3] Wunder.
CLXXVI [4] Wunder.
CLXXVI [5] Wunder.
CLXXVI [6] Wunder.
CLXXVI [7] Wunder.
CLXXVI [8] Wunder.
CLXXVI [9] Wunder.
CLXXVI [10] Wunder.
CLXXVI [11] Wunder.
CLXXVI [12] Wunder.
CLXXVI [13-17] Wunder.
CLXXVII [1, 2, 3, 6, 7, 8] Wunder.
CLXXXI [1, 2, 3, 4, 5, 6] Petrus und Paulus krönend.
CLXXXII [1] Petrus u. Paulus krönend.
CLXXXIV [3] Petrus u. Paulus krönend.
CLXXXV [5] Apostel.
CLXXXV [7] Apostel.
CLXXXVI [5] Medaillon.
CLXXXVI [6-9] Medaillon.
CLXXXVII [1, 2, 3, 5, 6] Medaillon.
CLXXXVII [4] sitzend, Apostel, Lehrer.
CLXXXVIII [4] Medaillon, Apostel.
CLXXXVIII [6] Med., Apostel.
CLXXXVIII [7] krönend.
CLXXXIX [3] krönend.
CXCII [4] krönend.
CXCII [7] krönend.
CXCIII [8, 9] krönend.
CXCVI [4] krönend.
CXCVIII [1, 2, 3] krönend.

Auf Mosaiken.

CCXIII Maria Magg.
CCXV [3] Gäste Abrahams, Mandorla, M. Magg.
CCXXII [3] mit Kreuz. Ravenna.
CCXXXIII [1] m. Kreuz, (Gal.Plac. (Ravenna).
CCXXXIV [1] sitzend, Lehrer, Apostel (S. Lorenzo, Mailand).
CCXLI Taufe (Cosmedin, Ravenna).
CCXLVIII , [2, 3, 4, 5] Wunder (S. Apollinare nuovo, Rav.)
CCXLIX [1, 3, 3, 4, 5, 6] Wunder (S. Apollinare nuovo, Ravenna), neben H.
CCLI [1] Passion.
CCLVIII sitzend, Lehrer (S. Vitale, Ravenna).
CCLXII Besuch bei Abraham (S. Vitale, Ravenna).
CCLXVII mit Kreuz u. Buch (S. Michele, Ravenna), neben B.
CCLXIX auf Globus (S. Giovanni in fonte, Neapel).
CCLXX [1-2] Hirt (eb.).

Auf Werken der Kleinkunst.

CCCCXV Wunder, Elfenbein (S. Maxim., Ravenna).
CCCCXXVI [1] Hirt, Ambo (Salonichi).
CCCCXXVI [2] Eimer (Vatican).
CCCCXXVIII [5] Hirt, Statue (Vatican).
CCCCXXVIII [1] Hirt, Statue (Constantinopel).
CCCCXXVIII [7] Patisia.
CCCCXXXI Kreuz (Ravenna)
CCCCXXXII [5] Crucifix (Aleppo).
CCCCXXXII [6] Crucifix (Palestrina).
CCCCXXXIV [3] Enkolpion von Jerusalem.
CCCCXXXV [5] Wunder, Medaillon.
CCCCXXXV [6] Hirt, Medaillon.
CCCCXXXVIII [3, 4, 5] Wunder, Elfenbein.
CCCCXXXIX [1, 2, 3, 4] Wunder, Elfenbein.
CCCCXL [1] Apostel, Pyxis (Berlin).
CCCCXLI Wunder, Elfenbein (Brescia).
CCCCXLII Wunder, Elfenbein (Brescia).
CCCCXLIII Wunder, Elfenbein (Brescia).
CCCCXLV Wunder, Elfenbein (Brescia).
CCCCXLVI [1-4] Passion, Elfenbein (British Museum).
CCCCXLVII [3] Taufe.
CCCCXLVIII [10-13] W., Elfenbein.
CCCCL Wunder, Elfenbein.
CCCCLII [1, 2, 3] Wunder, Elfenbein.
CCCCLIV Wunder, Buchdeckel.
CCCCLV Wunder. Buchdeckel.
CCCCLVI Wunder, Buchdeckel.
CCCCLVII Wunder, Buchdeckel.
CCCCLVIII Wunder, Buchdeckel.
CCCCLIX [2] Kreuzigung, Elfenbein.
CCCCLIX [3] Kreuzigung, Elfenbein.
CCCCLIX [4] Auferstehung, Elfenbein.
CCCCLX [7] Ama.
CCCCLX [8, 9] Ama.
CCCCLXV [1] Hirt, Terracotta.
CCCCLXV [6] Apostel, Terracotta.

CCCCLXVI[1] Lehrer, Kreuz.
CCCCLXVII[4] Hirt, Medaillon.
CCCCLXVII[6] Wunder, Paste.
CCCCLXXIV[1, 2] Hirt, Lampe.
CCCCLXXVII[1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17] Hirt, Steine.
CCCCLXXVIII[13] Hirt, Stein.
CCCCLXXXIV[4] (J.) Hirt.
CCCCLXXXIV[10] (Epitaph) Hirt.
CCCCXCVI[3] Ciborium.
CCCCXCVII[1] Kreuzigung, Ciborium.
CCCCXCVII[2] Wunder, Ciborium.
CCCCXCVIII[2] Mandorla, Ciborium.
CCCCXCVIII[3] Wunder.
CCCCXCIX Wunder (S. Sabina, neben B).

In Handschriften.

CXXVIII[1] Apostel.
CXLI[2] zwölf Wunder.
CXLI[1] sechs Wunder.
CXLIV[1] Oelberg.

B. Christus bärtig, noch relativ jung — callistinischer Typus.

Katakombengemälde.

VII[5] Lehrer.
XXI[1] Hirt.
XXIV Apostel.
XXVIII Lehrer?
XXIX[3] Wunder.
XXIX[4] Wunder.
XXIX[5] Call., Urtypus.
XXXIII[2] Brustbild.
LVIII[1] sitzend (S. Pietro e Marcellino).
LIX zwischen klugen u. thörichten Jungfrauen (S. Ciriaca).
LIX[2] Christus mit Petri Verleugnung. Monogramm des 4. Jahrh.
LXVIII Brustbild in Medaillon (S. Tras. e Sat.), sehr jung.
LXIX[1] Brustbild mit Lanze?
LXXXII[2] Lehrer, sitzend.
LXXXV[1] Lehrer, zwei Heilige (S. Generosa).
LXXXV[2] Lehrer, zwei Heilige (S. Generosa).
LXXXVI[1] Brustbild (S. Ponziano).
LXXXVI[2] Brustbild (S. Ponziano).
LXXXVI[3] Taufe.
LXXXVII[1] Christus Abdon segnend, Brustbild (S. Ponz.).
LXXXIX[4] Apostel (S. Sebastiano).
XCV[3] Taufe (Neapel).

Auf Sarkophagen.

CCXCVIII[2, 3] Hirt.
CCXCIX[1] Hirt.
CCCII[1, 2] Hirt.
CCCIV[3] Hirt.
CCCVII[1] Wunder.
CCCX[2] Wunder, neben A.
CCCXXIII[6] Wunder.
CCCXXIV[1] Apostel.
CCCXXVI[1] Apostel.
CCCXXVII[2] Apostel.
CCCXXVIII[1] Apostel.
CCCXXX[5] Apostel.
CCCXXXI[3] Apostel.
CCCXXXII[1] Apostel.
CCCXXXII[4] Wunder.
CCCXXXII[2] Apostel.
CCCXXXIII[1] Apostel.
CCCXXXIV Apostel, neben A.
CCCXXXIV[2] Apostel, neben A.
CCCXXXIV[3] Apostel, neben A.
CCCXXXV[2, 3, 4] neben A.
CCCXL[4, 5] neben A.
CCCXLI[1, 4].
CCCXLII[2, 3].
CCCXLIII[2, 3].
CCCXLIV[1].
CCCLVII[4] neben A.
CCCLIX[3, 4] Hirt.
CCCLX[2] Hirt.
CCCLXX[2] Hirt.
CCCLXXIII[1] Hirt.
CCCLXXIV[4] Hirt.
CCCXCIX[10] Hirt.
CCCC[3] Hirt.
CCCCIV[1] Apostel.

Auf Mosaiken.

CCVII[1] (S. Costanza).
CCVIII Lehrer, sitzend (S. Pudenziana).
CCIX[1] sitzend.
CCIX[3] Medaillon.
CCXV[1] Opfer Melchisedechs (M. Magg.).
CCXIX[3] Erscheinung Gottes (M. Magg.).
CCXXVI Taufe.
CCXXVII[1] (Ursiana, Ravenna).
CCXL[1] Lehrer, Ap. (S. Andrea, Rom).
CCXL[2] Lehrer, sitzend, Globus (S. Agata, Rom).
CCL[1, 2, 3, 4, 5, 6] Passion (S. Apollinare nuovo, Ravenna).
CCLI[4, 5] Passion (S. Apoll. nuovo, Rav.).
CCLII[1-4] Wunder (S. Teodoro, Rom).
CCLII[3] Lehrer sitzend, Globus, Kreuz.
CCLIII Com. (S. Dam., Rom).
CCLIV Lehrer, sitzend (S. Prisco, Capua).
CCLIX Brustbild (S. Vitale, Ravenna).
CCLXV[1-2] Brustbild (S. Apoll. in Classe, Ravenna).
CCLXVII[2] Lehrer, sitzend (S. Michele, Rom).
CCLXXI sitzend, Globus (S. Lorenzo, Rom).
CCLXXII Brustbild (Rom = CCLXXIII).
CCLXXVII Brustbild (S. Stef. rot., Rom).
CCLXXVII[1] Brustbild (Crypt. vatic. Rom) = CCLXXX, CCLXXXI.
CCLXXXII[3] Lehrer, sitzend.
CCLXXXIV Lehrer, stehend. Mandorla.
CCLXXXVI Apostel, stehend.
CCLXXXVII Brustb.
CCLXXXVIII Brustb.
CCLXXXIX Brustb.
CCXCI Brustbild.
CCXCII Lehrer, stehend.
CCXCIII stehend, Mandorla (S. Maria in Domenica, Rom).
CCXCIV Brustbild (S. Marco, Rom).

Auf Goldgläsern.

CLXXX[6] Christus zwischen Petrus und Paulus als Lehrer.
CLXXXV[3] Christus zwischen zwei Personen knieend.
CLXXXVI[2] Christus zwischen Hippolytus und Timotheus, neben C.
CXCI[5] in Medaillon zwischen Hippolytus und Timotheus. Ob Christus?

Auf Werken der Kleinkunst etc.

CCCCXXXII[1-3] Crucifixe zu Rom, Lucca.
CCCCXXXIII[1] Krone (Monza).
CCCCXXXIII[3, 4, 5, 7, 8, 10] Enkolpion von Monza u. Jerusalem.
CCCCXXXIV[2, 4, 5, 6, 7] Enkolpion von Jerusalem.
CCCCXXXV[1] Enkolpion von Jerusalem.
CCCCXLVI[9, 10] Wunder, Elfenbein.
CCCCLXV[7] Hirt, Medaille.
CCCCLXVII[5] Wunder, Paste.
CCCCLXXXIV[14] (J.) Lehrer, Apostel.
CCCCXCII[23] Hirt, gnostischer Stein.
CCCCXCII[14, 17] Hirt, gnostische Steine.
CCCCXCIX Wunder, (S. Sabina, neben A).

In Handschriften.

CXXXVII[1] Lehrer, sitzend.
CXL[2] Apostel sitzend, lehrend.
CXLII[3] Lehrer, stehend.
CXLIX[1] Lehrer, sitz.
CLI[2] Medaillon.
CLI[4] Lehrer, stehend.
CLI[5] Lehrer, stehend.
CLIII[1] Lehrer, Mandorla.
CLIV[1] Brustbild.
CLV[1] Apostel.
CLVI[1] Auferweckung des Lazarus.

C. Greisenhafter, byzantinisirender Typus.

Auf Gemälden.

CV Neapel (S. Gandioso).

Fehlt auf den Sarkophagen.

Auf Mosaiken.

CCVII [2].
CCXXXVII [1] Brustbild (S. Paolo, Rom)
CCLVII Brustbild, Medaillon.

Auf Werken der Kleinkunst.

CCCCXXX [7, 8] Münzen (Rom).
CCCCXXXII [4] Crucifix (Lucca).
CCCCXLVII [7] Elfenbeinmedaillon (Vatican).
CCCCLXXIX [3] Med.
CCCCLXXIX [14] Medaillon.
CCCCLXXX [6] Medaillon.
CCCCLXXX [13, 14, 15] Medaillon (neben A).

In Handschriften.

CXXIII [1].
CXXIII [2].
CXXIII [3].
CXXVII [1].
CXXXII [1].
CXXXII [1].
CXXXIII [2].
CXXXVII [2] Abendmahl.
CXXXVII [2] Einzug in Jerusalem.
CXXXIX [2] Mandorla
CXXXIX [1] Auferstehung.

In der obigen Statistik fehlen natürlich zwei Bilder, betreffs welcher seinerzeit vieles Aufsehen gemacht wurde, deren Unechtheit aber zweifellos ist. Es sind erstens ein stark restaurirtes Mosaik, das dem Museo cristiano des Vatican einverleibt worden, aber durch de Rossi wieder aus demselben entfernt wurde: ein bärtiger, hässlicher und geistloser Profilkopf, dem man die vermuthlichen Züge eines Philosophen der Kaiserzeit geben wollte. *Kugler* (Gesch. d. Mal. 1847, I 14; 3. Aufl. 1867, II 50, Anm.) scheint die Platte für echt gehalten zu haben und meint, sie könne dem 3. Jahrh. angehören. Sie ist oft reproducirt worden (Photogr. *Simelli;* Holzschnitt verschönernd bei *Glückselig* 93). Zweitens ein vor etwa 10—13 Jahren namentlich in Süddeutschland in Copien vielfach verbreitetes Bild, angeblich ‚das einzig richtige Porträt unseres Heilandes, abgenommen von einem Schnitt in Smaragd, welchen Papst Innocenz VIII vom Sultan Bajasid erhielt zur Loskaufung seines Bruders, der ein Gefangener der Christen war'. Schon *Friedländer* (Theol. Stud. u. Krit. 1870, I 146 f.) hat gezeigt, dass das Bild nur ein Product des 15. Jahrh. und ohne allen Anspruch auf Echtheit sei.

Die Darstellung Jesu Christi unter der Figur des Lammes, welche das *Quinisextum* 692 verbot, ist hier nicht näher in Betracht gezogen worden. Man vgl. dafür den Art. Lamm. Sie ist übrigens nach Ausweis der Monumente (auf Mosaiken *Garrucci* Tav. CCXXXVIII, CCXXXIX, CCLX, CCXC, CCCCXI [2], auf Elfenbeinen u. s. f. ibid. CCCLV, CCCLVI, CCCLXXXVI [2-3], CCCLXXXIX [2], CCCCXXX [5-6], CCCCLIV, CCCCLXV [2], CCCCLXXVII [16]) weit seltener, als man gewöhnlich glaubt, und war weit entfernt, wenigstens im Abendlande, jemals die allein herrschende, jede andere Repräsentation verdrängende zu sein.

Wir fügen dieser Uebersicht nur noch einige Worte bei.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass in den ersten drei Jahrhunderten bei der Darstellung Jesu Christi in Hinsicht auf die Gefahr polytheistischer Verirrungen seitens der Kirche im Allgemeinen absichtlich dem Porträt aus dem Wege gegangen wurde. Wo der Herr dargestellt wird, geschieht es durchweg in idealer Auffassung: die ganze Gemeinde aber war damals beherrscht von einer Auffassung des Herrn, vermöge welcher sie sich diesen in ewiger, unverwelklicher Jugend vorstellte. So erscheint Christus in den Visionen der Zeit. In der Visio Saturi (Passio s. Perpet. et Felicit. c. 12, *Ruinart* 92) heisst es: et vidimus in medio loci illius sedentem quasi hominem canum niveos habentem capillos et *vultu iuvenili,* cuius pedes non vidimus. Bei *Pont.* Pass. s. Cypr. c. 12 (*Ruinart* 211): sed enim *iuvenis,* qui a tergo eius stabat admodum curiosus legit, quidquid fuerit annotatum. In den noch unedirten, von *Studemund* zur Publication vorbereiteten *Acta s. Petri Vercellensia* c. 3 erscheint J. C. als *iuvenis,* sprechend ‚pax vobis' zu Petrus und seinem Schiffer. Jugendlich wird daher der Herr auch meist da abgebildet, wo er nur symbolisch, unter dem Bilde des guten Hirten oder des Orpheus (s. die A.) vorgestellt wird. Doch zeigt sich gerade in den Darstellungen des Hirten schon der Uebergang zu dem zweiten Typus, wo der Herr bereits älter, bärtig, doch noch keineswegs greisenhaft und in byzantinischer Starrheit — das Haupthaar wie der Bart kurz — erscheint. Wir haben oben das von *Bosio* zuerst herausgegebene Bild aus S. Callisto (soll wol heissen S. Domitilla) als den Urtypus dieser zweiten Auffassung bezeichnet. Auf Gemälden wie Sarkophagen ist diese da am häufigsten, wo der Herr lehrend oder thronend unter seinen Aposteln sitzt; der wunderwirkende Christus ist fast immer jugendlich und erhält sich bis tief ins MA., wo eine Anzahl Elfenbeine und Wandmalereien (sehr interessant sind in dieser Hinsicht die neuentdeckten Fresken von *Reichenau!*) ihn noch wiedergiebt. Auf den Mosaiken vollzieht sich bereits der Uebergang dieses Typus zu dem dritten, welcher in den uns hier beschäftigenden Werken

altchristlicher Kunst der seltenste ist, auf den Mosaiken, von S. Paul ab, einigemal uns begegnet; mehreremal, wie gezeigt, auf sehr späten Katakombenbildern, in gemalten Handschriften und einigen Werken der Kleinkunst: dagegen, bezeichnend genug, niemals auf Sarkophagen.

Wie haben wir uns das Verhältniss dieser Typen und den Wechsel derselben zu denken?

Die Verschiedenartigkeit der Christusdarstellungen hat schon in alter Zeit frappirt. Es wurde schon verhältnissmässig früh bemerkt, dass die verschiedenen Nationen, Griechen, Aegypter, Römer, sich ihren Christus verschieden vor- und darstellten. *Photius* (Ep. 64) antwortet darauf, es verhalte sich damit, wie mit den verschiedenen Ausgaben der hl. Schrift in den Volkssprachen; er hatte vermuthlich also nur die Varianten im Auge, welche der zu seiner Zeit allgemein adoptirte byzantinische Typus bei den einzelnen Nationen fand. Auch in neuerer Zeit ist auf diese Erscheinung, z. B. von *Scholz*, aufmerksam gemacht worden.

Man hat in allerneuester Zeit die Entstehung der verschiedenen Christustypen auf directe Anlehnung an bestimmte Typen der heidnischen Kunst zurückzuführen gesucht. Für den jugendlichen Idealtypus fand man in Apollo das Vorbild (*R. Rochette* Disc. sur l'origine etc. des types imitatifs, Paris 1834; Berufung auf eine Christus-Gemme, vgl. *Dietrichson* Fig. 10); dann glaubten *Stark* und *Holtzmann* (Ueber die Entst. d. Christusbilder der Kunst, Jahrb. f. protest. Theol. 1877, I 189 f. und Repertor. für Kunstwissenschaft 1882, V 436), das spätere Christusbild auf eine Nachahmung der Aeskulapbilder zurückführen zu dürfen, während *Rossmann* (Vom Gestade der Cyclopen und Sirenen, 1869, 60, und Eine protestantische Osterandacht in S. Peter zu Rom, 1871, 12, 99) den bärtigen Christustypus von Serapis herleitete. Endlich hat *L. Dietrichson* (Christusbilledet, Studier over den typiske Christusfremstillings Oprindelse, Udvikling og Oplosing, Kjöbenhavn 1880) den Versuch gemacht, die verschiedenen Christustypen aus der Nachahmung ganz bestimmter Vorbilder in der antiken Kunst herzuleiten. Er unterscheidet also einen apollinischen, einen dionysischen (im guten Hirten), einen Zeus-Typus (Juppiter Serapis). Mit Recht hat sich *Alb. Hauck* (Die Entst. d. Christustypus in d. abendl. Kunst, Heidelb. 1880) in einer von Besonnenheit und Verständniss zeugenden Broschüre gegen diese Versuche ausgesprochen und hervorgehoben, dass einmal die Gnostiker nicht, wie man behauptet, die eigentlichen Urheber unseres spätern Typus seien; dass zweitens die Behauptung, es hätten sich die Gnostiker in ihrer Darstellung Christi nur an den Juppiter Serapis anlehnen können, ganz beweislos in der Luft hange; dass endlich die Versicherung, die katholische Kirche habe seit dem 4. Jahrh. ihr Christusbild mit dem gnostischen vertauscht, so unwahrscheinlich wie möglich sei. Er hätte hinzufügen können, dass der zweite Christustypus, dem angeblich Asklepios oder Zeus zu Grunde liegen soll, erst in einer Zeit auftritt, wo die Stimmung zwischen Heiden und Christen derart geschärft war, dass an eine bewusste Entlehnung nicht mehr gedacht werden konnte. Wie unsympathisch der Gemeinde jeder Versuch nach dieser Richtung war, zeigt die Erzählung des *Theophanes* (Chron. I 174, ed. Bonn.) zum J. 455, nach welcher einem Künstler, der seinen Christus nach einem Zeusbilde fertigte, die Hand verdorrte.

Hauck (S. 56 f.) leitet den Uebergang von dem ältern idealen Christustypus zu dem spätern von der Einwirkung der dogmatischen Vorstellung seit Athanasius ab. Man wollte, meinte er, die Gottheit Christi zu geeigneter Vorstellung bringen. Dagegen spricht aber schon der Umstand, dass noch weit über das 4. Jahrh., ja, wie gezeigt, bis tief ins MA. hinab, Christus in seiner Wunderthätigkeit, die ja gerade seine Gottheit beweisen soll, stets jugendlich, in dem alten Idealtypus vorgestellt wird. Eher glaube ich, dass wir den Wechsel des Typus auf einen allmälig sich vollziehenden Wechsel der Phantasie zurückzuführen haben, wie er seit dem 4. Jahrh. sich in dem alternden Römerreich vollzog. Je mehr die alte Jugendkraft und der alte Idealismus erlagen, desto mehr neigt sich die Zeit dem alternden, bald greisenhaften Christusbilde zu, als demjenigen, welches allein oder vorzüglich im Stande ist, ihm den Begriff der Gottheit und Majestät zu veranschaulichen. Die Porträtmalerei auf den Münzen und Medaillen nimmt einen ähnlichen Verlauf. Und diese Auffassung stimmt dann allerdings zu dem, was auch *Dietrichson* als Ergebniss seiner Forschung schliesslich hingestellt hat:

dass nämlich jedes Volk und jede Zeit ihr eigenes Bild malt, indem sie ihren Gott, ihren Christus, ihr Ideal zu künstlerischer Darstellung bringt.

Den weiteren Sätzen des gelehrten Norwegers können wir nur unsere bedingte Zustimmung geben:

dass diese Eigenthümlichkeit der Kunstentwicklung auf die objective Natur des Schönen hinweist, welches nicht von wechseln-

den Personen und Zeiten abhängt, mögen diese immerhin verschiedene und wechselnde Begriffe von dem, was schön ist, haben;

dass das wahre künstlerische Bild des Göttlichen das der höchsten menschlichen Schönheit ist, und dass diese Schönheit sich nur im Laufe der Weltgeschichte völlig entschleiert, weil die Weltentwicklung eine vernünftig-zusammenhängende Gottesoffenbarung von steigender Klarheit ist;

dass das hohe Wort Lessings sich an der Geschichte des Christusbildes bewährt: ‚nur die missverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückführt.'

Wir acceptiren für den Katholicismus diesen Ausspruch Lessings, ohne den Satz von der natürlichen, stets aufsteigenden Entwicklung des Menschengeschlechts (mit Abstraction von einer übernatürlichen Offenbarung) zuzugeben.

Die Litteratur ist in den beiden Art. über J. C. grösstentheils schon verzeichnet worden. Der Vollständigkeit wegen seien noch erwähnt: *Jameson,* Miss, and Lady *Eastlake* The History of our Lord as exemplified in Works of Art, London 1857 f.; *T. Heaphy* Examination into the Antiquity of the Likeness of our Blessed Lord, in Art Journal, new Serie VII (1861); [*Baring-Gould*] Portraits of Christ, in Quarterly Review n. 246, Oct. 1867, 490 ff.; *Cheetham* in *Smith's* Dict. I 874 ff.; *Martigny* Dict.² 386 f.; *Crowe* u. *Cavalcaselle* Gesch. d. ital. Mal. I 8 ff.; deutsche Ausg. Lpz. 1869; *Didron* Iconogr. chrét., Hist. de Dieu, Paris 1843, 4°; *Grimouard de S. Laurent* Manuel de l'art chrét., Par. 1878, 151 f.; *Schnaase* Gesch. d. bild. K.² III 1; *Hefele* Beitr. z. Kirchengesch., Archäol. u. Liturg., Tüb. 1864, II 255 f. = Freib. K.-Lex. II 519; *Christ. Marianus* Jesus und Maria in ihrer äussern Gestalt u. Schönh., Köln 1870; *Augusti* Beitr. z. christl. Kunstgesch. u. Liturgik, Lpz. 1841—1846, bes. I 103 f.; *Roller* Les Catacombes de Rome, 2 vol., Paris 1881. KRAUS.

IKONOSTASIS, s. Bilderwand.

IKONOSTASIUM, schon von *Gretser* richtig definirt: omne illud, in quo stant vel ex quo pendent sacrae imagines. Eine bewegliche Bilderwand, an der gewöhnlich ein Bild der Menschwerdung u. a. befestigt wurden. *Codinus* (De offic. ant. CP. c. 6, § 2) gedenkt desselben; wenn der Kaiser in die Kirche eintrat, küsste er diese Bilder.

ILLUMINATIO, s. Taufe.

IMAGO CLYPEATA. Der Ausdruck kommt zuerst bei *Macrob.* Saturn. II 3 vor und bezeichnet eine *imago in clypeo depicta seu sculpta (Forcellini* i. v.), wobei zunächst *Clypeus* als ein aus Erz, Gold oder Silber gefertigter Discus unterstellt wird. Von dem Gebrauch, die Ahnenbilder in dem Atrium der römischen Nobiliät aufzustellen (vgl. über das *ius imaginum Mommsen* Staatsrecht I² 436 f.; *Lessing* WW., Ausg. v. Lachmann XI 183 f.; *Eichstädt* De Imaginibus Romanorum Diss. duae, Petrop. 1806 u. A.; dazu *Marquardt* Handb. d. röm. Alterth., Leipz. 1879, I 235, Anm. 2) und aus dem weitern Gebrauch, diese Imagines, Wachsmasken, bei den Begräbnissen aus ihren Schränken zu nehmen und geeigneten Personen, meist Schauspielern, anzulegen,



Fig. 22. Imago clypeata (Bottari Tav. XX).

auch den Verstorbenen selbst durch ein falsches Porträtbild (effigies, vgl. *Tacit.* Ann. III 5) zu repräsentiren, erklärt sich der weitere Gebrauch, auf den Sarkophagen das Brustbild oder die Brustbilder der beigesetzten Personen in einem Medaillon anzubringen. Der spitze Winkel, welcher durch die Berührung des Medaillons mit der obern Kante des Sarges entsteht, ist zuweilen mit einem geeigneten Pentimento ausgefüllt; beliebt ist hier die Verwendung der Hand Gottes (vgl. *Buonarruoti* Vetri 1; *Bottari* Tav. XLIX, Rev. archéol. 1877, dec. pl. XXIII; *Le Blant* Sarcoph. d'Arles pl. VI, VIII, dazu p. XV Introduct. Mehrere Sarkophage des Lateran; *Parker* Photogr. n. 2911, 2914, 2923).

In uneigentlichem Sinne hat man denn auch das in einem Medaillon oder in einer schildähnlichen Umfassung angebrachte Bild des Erlösers *imago clypeata* genannt (*Martigny*² 352). Als solche Darstellungen werden citirt: Deckengemälde bei *Bottari* LXX mit dem sogen. Callistustypus des Herrn

(s. d. A. Jesus Christus); Mosaik im Triumphbogen von S. Paolo fuori le mura (*Ciampini* Vet. Mon. I, tab. LXVIII); Diptychon von Rambona (*Buonarruoti* Vetri 262); Gemälde im Oratorium der hl. Felicitas, ebenfalls Büste Christi (*Raoul-Rochette* Discours sur les types imit. 25). Der Gebrauch dieser Christusbilder in Medaillons dauerte das ganze MA. hindurch fort (s. *Ducange* Gloss. v. Scutum, Scutaria, Thoracida). An Stelle des Christusbildes hatte das Medaillon zuweilen das griechische Kreuz; das Medaillon selbst war auch stellenweise durch eine Krone gebildet. Bilder auf einem Diptychon bei *Calogerà* (Raccolta XL 294). KRAUS.



Fig. 23. Inschrift aus S. Ciriaca, jetzt in S. M. in Trastevere (Lupi Ep. Sev. p. 50, tav. 1).

IMICILIUM (*imizinium, micilium, mizilium, myzinum*), vielleicht mit camisile zusammenhängend (*Ducange*), ein uns nicht näher bekanntes, wol seidenes Gewand von grosser Kostbarkeit. Wird in Libr. Pontif. öfter erwähnt. Die Belege bei *Ducange-Henschel* III 767.

IMMERSIO, s. Taufe.

IMMUNITÄTEN. Die Gewährung der Immunitäten war ursprünglich die Folge einer Art von Nothlage. Die christliche Kirche war nämlich in der diocletianischen Verfolgung ihrer Besitzthümer grösstentheils beraubt und die gottesdienstlichen Gebäude zerstört worden. Somit lag für die christlichen Kaiser und Staatsmänner die Nothwendigkeit vor, der Kirche die zum Bestehen und zur Ausübung ihrer Thätigkeit nothwendigen Mittel wieder erlangen zu helfen. Da der römische Staat in jener Periode stets schlechte Finanzen hatte — dass er den Christen die heidnischen Tempelgüter überwies, wie später theilweise geschah, war anfangs noch nicht thunlich —, so konnte er direct die Kirche nicht dotiren. Er trug darum auf indirectem Wege, d. h. durch die Verleihung von I., das Seinige zur Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse bei. Die I. waren theils personales, theils reales. Letztere angehend befreite schon Constantin 315 die Güter der fabrica ecclesiae von allen Abgaben (*Cod. Theod.* XI, tit. 1, lex 1. Constantius beschränkte dies Privileg auf Befreiung von aussergewöhnlichen Abgaben und von den munera sordida (s. d. A.). Die Synode von Rimini 359 bat, das alte Privileg wiederherzustellen, was Constantius jedoch 360 ablehnte (Cod. *Theod.* XVI 2, 15). Ausserdem ging das Asylrecht der heidnischen Tempel auf die christlichen Kirchen über (can. 7 von *Sardica* und *Matiscon.* II 8). Die Kleriker erhielten von der Kirche keine Besoldung, sondern nur die sog. Distributiones. Der Regel nach bekamen sie überhaupt aus der Kirchenkasse nur dann etwas, wenn sie arm waren und sich nicht anderweitig durch Handwerk, Ackerbau oder Kleinhandel ernähren konnten. Für letztern waren sie befreit von der Gewerbesteuer (collatio lustralis genannt, weil sie nach einem alle fünf Jahre erneuerten Census auferlegt wurde). Da der Staat ihnen seinerseits ebenfalls keine Besoldung zu geben im Stande war, so konnte er nicht weniger thun, als von ihnen nichts zu nehmen, d. h. ihnen Immunität zu verleihen. So befreite Constantin zuerst den sehr armen Klerus von Africa durch das Edict an Anulinus, später sämmtliche Kleriker von den öffentlichen Lasten. Doch wurde dies theilweise wieder zurückgenommen; namentlich suchte man den Eintritt reicher Leute in den Klerus, wodurch sie den Curien entzogen wurden, zu hindern. Im J. 343 erklärte Constantin II die Kleriker für frei von neu aufzulegenden Abgaben; einige Jahre später befreite er sie nebst ihren Dienern und Familien gänzlich a censibus, d. i. von den regelmässigen Steuern (*Cod. Theod.* XVI 2, lex 8 u. 10). Diese Vergünstigung konnten die Kaiser um so leichter ertheilen, als 1) die Kleriker arm waren, also der Staat nicht viel verlor, 2) weil Kirche und Klerus damals die einzigen Factoren waren, welche der socialen Noth entgegenwirkten und ihr Erwerb vielfach den Armen zu Gute kam (cum certum sit, quaestus, quos ex ergasteriis colligunt, pauperibus profuturos, *Cod. Theod.* h. tit. lex 10; vgl. auch XIII 1, 5). Es war also auf eine Bereicherung des Klerus dabei von keiner Seite abgesehen. Unter Valentinian III i. J. 441 erfuhren diese I. eine vorübergehende Aufhebung sogar hinsichtlich der munera sordida, allein wie der Kaiser Nov. 21 ad calc. *Cod. Theod.*

selbst sagt, nur desshalb, weil der Wohlstand des Reiches (durch die Völkerwanderung) so sehr gesunken war. Zweitens gehörte zu den Imm. pers. die Befreiung von gewissen Staatslasten (munera sordida, s. d. A.) und den lästigen, kostspieligen Aemtern der decuriones (s. d. A.). Sie wurde zuerst von Constantius 357 gewährt (*Cod. Theod.* XVI 2, 14), von Theodosius I im J. 382 erneuert und von Valentinian II, da sie eigentlich nur für den Orient galt, 390 auch auf den Occident ausgedehnt (*Cod. Theod.* XI 16, 18). Die Kirche nahm diese Privilegien dankbar an; ‚praecipiente,' sagt z. B. die vierte Synode von Toledo can. 47, ‚domino nostro atque excellentissimo Sisenando rege, id constituit s. concilium, ut omnes ingenui clerici pro officio religionis ab omni publica indictione atque labore habeantur immunes'; und im MA. gewöhnte man sich daran, sie als etwas der Kirche an und für sich Zustehendes zu betrachten, sie ex iure divino herzuleiten und auf deren Beobachtung zu dringen, was um so natürlicher erscheint, als sie im Grunde nichts Anderes sind als der Ausdruck des Grades von schuldiger Achtung und Werthschätzung, welche das betreffende Zeitalter für die Kirche und Religion hegte. Der befreite Gerichtsstand der Geistlichen ging drittens hervor aus der Gewohnheit der Christen, ihre Streithändel nicht vor die weltlichen, also heidnischen Obrigkeiten zu bringen, sondern einen Schiedsrichter (arbiter, βραβεύτης) aus ihrer Mitte zu wählen, wozu das Gesetz Freiheit liess und was schon der Apostel Paulus I Kor. 6, 1 in strengen Ausdrücken anbefahl. Als Schiedsrichter fungirte der Bischof alsbald so regelmässig, dass ihm schon die apostolischen Constitutionen ausführliche Anleitungen dazu gaben (Lib. II, c. 45–53). Es wurde ein eigener Tag, der Montag, dazu anberaumt (ibid.), und Bischöfe grosser Städte waren bald übermässig von Processirenden in Anspruch genommen (*Aug.* Conf. VI 3 u. X 40). Handelten die gewöhnlichen Christen allgemein so, dann wäre es um so auffallender gewesen, wenn die Kleriker nicht das kirchliche Gericht angegangen hätten. Bei kirchlichen Streitsachen verstand sich das ohnehin von selbst, aber auch hinsichtlich der Civilsachen der Geistlichen wird es schon 393 von der Synode zu Hippo zum allgemeinen Gesetz gemacht mit Berufung auf die Weisung des Apostels I Kor. 6, 1. ‚Ebenso wurde beschlossen, dass, wenn irgend einem Kleriker ein kirchliches Vergehen Schuld gegeben oder auch gegen ihn eine Civilklage angestrengt ist und er, das kirchliche Gericht verschmähend, sich vor den öffentlichen Gerichten rechtfertigen will, er bei einem Criminalfall seiner Stelle verlustig gehe, auch dann, wenn die Sentenz zu seinen Gunsten ausgefallen ist; bei einer Civilsache aber soll er das erstrittene Object verlieren, wenn er seine Stelle behalten will' (*Carthag.* III, 9). Aehnlich lauten die Verordnungen einer Reihe anderer, namentlich fränkischer und spanischer Synoden des 5. und 6. Jahrh. (cfr. *Tolet.* III, can. 13; IV, can. 47; *Aurel.* IV, can. 20. 21; *Autissiod.* can. 35, 43; *Matiscon.* I, can. 8; II, can. 9. 10; *Rhem.* can. 6, 7, 18; *Cabil.* can. 11; *Syn. Patricii* I can. 21; II, can. 8). Eine ausdrückliche Anerkennung dieser Rechtsgewohnheit hinsichtlich der kirchlichen Streitsachen war Seitens des Staates niemals nöthig, im Grunde genommen auch in Betreff der Civilsachen nicht; denn das römische Recht gab sie allen frei. Doch verordnete *Iustinian* Novella XIII ausdrücklich, dass Mönche und Kleriker auch in Civilsachen nur vor ihrem Bischof, die Bischöfe nur vor ihren geistlichen Obern verklagt und abgeurteilt werden sollten. Dasselbe Privilegium ertheilten dem Klerus die fränkischen Fürsten, wodurch die Synoden in den Stand gesetzt wurden, den weltlichen Richtern die Aburteilung von Klerikern unter Excommunication zu verbieten. Nur mit ausdrücklicher Erlaubniss des Bischofs und bei groben Criminalverbrechen wurde dies gestattet (*Aurel.* IV, c. 20; *Matisc.* I, c. 8 [von König Guntram berufen]; *Tolet.* IV, c. 47). Vgl. *Grashof* Arch. f. K.-R. 1877, H. 1—2. KELLNER.

IMPLUVIUM locus sine tecto in aedibus quo impluere imber in domum possit, wie es bei *Ascon.* zu Cic. Verr. II 1, 23 heisst; also gleich dem Atrium in der römischen Domus. *Bingham* I 178 führt den Terminus als identisch mit Atrium (s. o. S. 121) an, indessen ist mir nicht bekannt, dass ein kirchlicher Schriftsteller ihn dafür gebraucht hätte.

IMPRECATIONES, s. Anathema, S. 22.

INAURATUM, *opus*, das Goldmosaik der Basiliken, s. die Art. Mosaik und Lacunaria, Lagnearia.

INCANTATIO, s. Zaubersprüche.

INCENS, INCENSORIUM, Weihrauch, Weihrauchfass.

INCESTUS, Blutschande, die fleischliche Verbindung von Verwandten in absolut verbotenen Graden, z. B. zwischen Geschwistern, zwischen dem Sohn und der Frau des Vaters (die Fälle sind detaillirt *Conc. Antissiod.* c. 27), wird in den altchristlichen Canones verschieden gestraft, theils mit den auf Todtschlag (*Basil.* c. 67), theils den auf Ehebruch gesetzten Bussen. Die Belegstellen sammelte *Bingham* VII 419; IX 290; VII 423.

INCLINATIO, INCURVATIO. Die Beugung des Hauptes wird in den *Ap. Const.* VIII 6 den Katechumenen beim Segen des Bischofs geboten; auch sollen die Energumenen die Benediction mit solcher Kopfneigung empfangen, wie auch die Pönitenten und Täuflinge (ib. c. 7, 8). Vgl. *Chrys.* Hom. XXVIII, serm. III de incompreh. Dei natura I 365; Hom. XXIX, I 374.

INCLUSI, s. Reclusi.

INDICTIO bedeutet bei den lateinischen Schriftstellern vom 4. Jahrh. ab jede steuerpflichtige Abgabe, insbesondere aber die wandelbaren und willkürlichen im Gegensatz zu den ständigen und regelmässigen, welche man mit Canones bezeichnete. So findet sich I. bei *Lactantius* De mort. persecut. 7; *August.* Enarrat. in Ps. 49, v. 8; *Salvian.* De gubern. Dei V 8, sowie im Rechtsbuch, tit. de indictionibus *Cod. Theod.* XI 5; *Iustin.* X 17.

Seit der Mitte des 4. Jahrh. bedeutet I. mit einer beigesetzten Ordinalzahl zwischen 1—15 das betreffende Jahr innerhalb eines Zeitabschnittes von 15 Jahren und diente so zur Bezeichnung einer bald vielgebrauchten, noch heute nicht ganz erloschenen (vgl. die Ordinationsdiplome) Zeitrechnung (Indictionscirkel, Indictionscyclus, Römerzinszahl u. s. w. — Auch die Griechen gebrauchen das lateinische Wort ἰνδικτίων, nicht das entsprechende ἐπινέμησις). Bis ins 19. Jahrh. galt das Datum eines Gesetzes des Kaisers Constantius aus dem Jahre 356 (*Cod. Theod.* XII 12, lex 2), als nachweisbar erste Anwendung der Indictionsrechnung. Ausser dieser Stelle enthält das theodosianische Gesetzbuch noch 23 Indictionsdata. Von den Päpsten rechnet zuerst Felix III im Jahre 490 nach Indictionen, dann folgt eine lange Pause, bis Pelagius II im J. 584 vom Indictionscyclus wieder Gebrauch macht (*Jaffé* Regesta Rom. Pontif.). In Privaturkunden findet sich die Indictionsrechnung im Abendlande erstmals 423 und 443 und in Rom erst in Inschriften aus den Jahren 517 und (sicher) 522 (*de Rossi* Inscript. n. 965 u. 984), anfangs unter Beisetzung des Datums nach der Consulatsaera, allmälig auch ohne diese. Aelter ist die Datirung nach Indictionen in Aegypten, wo sie nicht nur in den Fragmenten einer Schrift des hl. *Athanasius* De synodis, sondern ebenso in den neuentdeckten von *Cureton* edirten Festbriefen desselben Heiligen vom J. 329 an benützt ist. *De Rossi* zieht hieraus, zumal auch das älteste mit dem Indictionsdatum versehene Gesetz für Aegypten bestimmt ist, den Schluss, dass wir in diesem Lande den Ursprung dieser Aera zu suchen haben.

Gewöhnlich setzt man den Anfang des ersten Indictionscyclus mit der Paschalchronik (ed. *Dindorf* I 522) ins Jahr 312 der dionysischen (christlichen) Zeitrechnung. Zwar wollte *Gothofredi* aus den Daten des *Cod. Theod.* nachweisen, dass die Indictionsrechnung im Morgenlande mit 313, in Africa theils 314, theils sogar erst 315 eingesetzt worden sei, wonach also vier verschiedene Anfangstermine zu unterscheiden wären, und noch *Ideler* ist geneigt, wenigstens für Africa das Jahr 313 als Anfangsjahr der ersten Periode zuzugeben. Allein bei der Leichtigkeit, mit der Zahlenverstösse sich in Manuscripte und Acten einschleichen, wird der *Cod. Theod.* für sich kaum genügen, eine verschiedene Berechnung in Bezug auf das Anfangsjahr des Indictionscirkels nachzuweisen, zumal das Jahr 312 auch dadurch als Ausgangspunkt einer neuen Aera empfohlen wird, dass Constantin d. Gr. in demselben die Alleinherrschaft über Rom und den Occident errang und dadurch seine Macht begründete.

Dagegen war die Berechnung sicher verschieden in Bezug auf den Anfangstag. Begann nämlich die älteste, bei den griechischen Kaisern und Schriftstellern aber auch im Abendlande (*Ambros.* De Noe et arca 17) übliche sog. constinopolitanische I. mit dem griechischen Neujahrstag, 1. September 312, so zählte die constantinische oder kaiserliche erst vom 24. September (VIII Cal. Oct.) und die spätere römische oder päpstliche I. vom 1. Januar des gleichen Jahres. Die mittlere Zählweise ist von *Beda Venerabilis* (De ratione temp. 48) für England und von *Rhabanus Maurus* (De computo 66) für die fränkischen Reiche ausdrücklich bezeugt, wenn auch die praktische Durchführung derselben in den Urkunden dieser Länder schwer nachweisbar sein wird. Die römische oder päpstliche I. entstand offenbar aus dem Bestreben, Indictions- und Jahresanfang zusammenzubringen, wie dies auch bei der griechischen I. der Fall war. Nach de Rossi soll der Anfang der römischen Indictionsrechnung in die Mitte des 6. Jahrh. fallen, obgleich die Päpste dieser Zeit ausschliesslich nach der alten griechischen I. rechnen und erst seit 1087 sich auch der römischen bedienen, ohne erstere ganz fallen zu lassen.

Schwieriger ist die Frage nach dem innern Grunde und der Eintheilung der Indictionsaera. Warum zählte man nach Indictionen? Warum bestanden diese aus 15jährigen Perioden? Warum zählte man nicht die Perioden selbst, sondern nur die Jahre innerhalb der Perioden? Mit der Verlegung der Hauptstadt von Rom nach Constantinopel war die alte Aera ab urbe condita unzutreffend, gegenstandslos gewor-

den, daneben drängte mit der Bedeutungslosigkeit des Consulates auch die öftere Vacatur dieser Stelle zur Abschaffung der Consulatsaera. Wenn nun die factischen Inhaber der Consular- und aller Gewalt nicht nach sich selbst rechnen, sondern den terminus I. herbeiziehen, so muss der Grund irgendwie mit der Bedeutung dieses Wortes zusammenhängen und somit in den Steuerverhältnissen gelegen sein. Daher ist die Vermuthung *Mommsen's* (Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Bd. I. Leipz. 1850, 579), als sei der Name der neuen Aera von der durch das erste allgemeine Concil angeordneten Ansage des Osterfestes hergenommen, sicher haltlos. Von allem andern abgesehen, erheben schon die Data jenes Concils — 325 — und des ersten Indictionsjahres — 312 — Widerspruch. Dagegen kann es nicht auffallen, wenn in einem Staate von so ausgebildeter Steuerverfassung, wie das Reich der Cäsaren es war, dieser Grundpfeiler seines Bestandes zur Grundlage der Chronologie gemacht und der Name der Steuerleistung auch zur Jahresbezeichnung gebraucht wurde (*Beda:* ad cavendum errorem, qui de temporibus forte oboriri posset). Darum beginnt auch die I. mit dem Anfang des Steuerjahres und der Cyclus von 15 Jahren wird eine Steuerperiode darstellen, nach deren Ablauf eine neue Einschätzung stattfand. Hieraus erklärt sich auch der Grund, warum man die Jahre innerhalb eines Cyclus, nicht aber die Cyclen selbst zählte: ersteres war praktisches Bedürfniss der rechtzeitigen Leistung der einzelnen Quoten, sowie der Erneuerung des Katasters wegen; an der Zählung der Cyclen aber hatte die Steuerverwaltung kein Interesse. — Erwähnt seien noch die Erklärungen *Scaliger's* (De emendat. temp. lib. V, cap. de ind.) und des *Baron.* (Annal. eccl. ad ann. 312, n. 104). Ersterer bringt die I. mit den regelmässig wiederkehrenden Festspielen (Quinquennalien, Decennalien u. s. w.) in Verbindung, nach *Baron.* hätte I. zunächst die jährliche Provinzialabgabe an die Besatzung, dann das Jahr selber bezeichnet, die 15jährige Dauer des Indictionscirkels aber entspreche der gleichen Länge der obligaten Präsenzzeit jener Mannschaften bei den Fahnen.

Berechnet endlich wird die I. eines Jahres nach der Regel: si tribus adiunctis Domini diviseris annos ter tibi per quinos, indictio certa patebit, z. B. $\frac{1882 + 3}{15}$, der Rest 10 ist die I. Bleibt kein Rest, so ist die I. 15.

Zur Litteratur: Ausser den Genannten: *Petavius* De doctrina temporum; *Clemencet* L'art de vérifier les dates; *Toustain et Tassin* Nouveau traité de diplomatie; *Ideler* Handb. d. Chronologie Bd. II; *v. Savigny* Verm. Schriften, Bd. II 130 ff.; *de Rossi* Inscr. t. I; Proleg. c. 4, pars 3. SCHILL.

INDULGENTIA. Ausgehend von dem Grundsatze, dass zwischen den vor und den nach der Taufe begangenen persönlichen Sünden hinsichtlich ihrer Schwere, ihrer Schuldbarkeit und also auch ihrer Strafbarkeit ein wesentlicher Unterschied bestehe (Hebr. 6, 4—6; *Cypr.* Ep. 55, al. 22; *Athanas.* De pecc. in Spir. ad Serapion. bei *Morinus* lib. III, c. 7, n. 1), legte die alte Kirche den Täuflingen auch für die grössten Missethaten keine Busse auf, bestrafte dagegen die von den Gläubigen begangenen Fehltritte in vielen Fällen mit Ausschliessung aus der Kirche und forderte sehr ernste Busswerke, bevor sie ihnen volle Verzeihung (pax) gewährte. Diese Busswerke hatten allerdings verschiedene Zwecke, als: die Schwere der Sünde zum Bewusstsein zu bringen, von ferneren Sünden abzuschrecken, eine Garantie für wirkliche Sinnesänderung zu geben, das Aergerniss zu sühnen, die Aufhebung der Excommunication zu bewirken, aber alles das sind nur Nebenzwecke und sie gipfeln in dem Hauptzwecke, der da war, der göttlichen Gerechtigkeit, welcher der Sünder auch nach eingetretener Reue und Sinnesänderung noch in verschiedener Weise haftbar bleibt, für die Sünde Genugthuung zu leisten. Denn der Sünder hat medicinale und vindicative Strafen nothwendig, und muss insbesondere für die abermals erlangte Nachlassung der verwirkten ewigen Strafen ein zeitliches Aequivalent gegeben werden. Daher war das alte Busswesen mit seinen Stationen und Uebungen keineswegs bloss der äussern Kirchenzucht wegen eingeführt, sondern jene Dinge gehörten zum Wesen der Sache. Während man bei den kleineren Sünden des alltäglichen Lebens geringere, nach dem Urteile des Beichtvaters zu bestimmende Bussen, namentlich Verrichtung von Gebeten, als genügend ansah, legte die Kirche bei schweren Vergehen, d. i. den drei kanonischen Sünden und ihren Unterarten, die bekannten strengen Bussübungen auf. Mit geringen äusseren Verschiedenheiten waren letztere in den einzelnen Provinzen der Kirche nach gleichmässigen Grundsätzen geregelt, wovon die bekannte Organisation des altkirchlichen Busswesens (s. die betr. Art.) mit ihren oft nach förmlicher detaillirter Scala bemessenen Bussstrafen Zeugniss giebt. Die Leitung lag in den Händen des Bischofs und die Uebernahme der Busswerke hing keineswegs bloss von dem guten Willen

des Pönitenten ab, sondern wurde streng gefordert und daher die sacramentale Absolution manchmal erst nach Beendigung der ganzen, gewöhnlich erst nach Ableistung eines Theiles der Bussstrafen, ertheilt. Der Sünder, welcher sich so den kanonischen Bussen unter Leitung der Schlüsselgewalt unterzogen hatte, galt nach Ableistung derselben Gott und der Kirche gegenüber auch als ganz frei, und hatte völlige Vergebung der Sünde und aller ihrer Folgen und rückhaltlose Aussöhnung mit Gott und der Kirche, die pax, die communicatio wiedererlangt. Da auf dieser Eigenschaft der alten Busswerke das beruht, was wir Ablass nennen, so mögen zum Beweise einige Stellen folgen: ‚haec omnia exomologesis, ut poenitentiam commendet ... ut in peccatorem ipsa pronuntians *pro Dei indignatione fungatur* a temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam, frustretur, *sed expungat*' (*Tert.* De poen. c. 9). ‚Itaque nunc pendeo et maceror, et excrucior, ut Deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi' (Ibid. c. 11). Noch deutlicher drücken die damalige Ansicht der Kirche in Betreff der Busswerke die bei *Tertullian* vorkommenden Worte aus: ‚carnem exterminando *satis Deo facere*', die offenbar aus dem Bussedicte Zephyrins stammen (De pudic. c. 13). ‚Mediator enim Dei et hominum homo I. Chr. hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem *salubri satisfactione purgatos* ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent.' Vgl. *Innoc. I* Ep. 91: dum culpae auctor humiliatur, culpa consumitur. *Caesarius Arel.* Hom. (Weitere Belegstellen bei *Morinus* l. c. III, c. 12.)

Da aber die Heilsmittel der Menschen wegen vorhanden sind, so kann es nicht befremden, dass auch die Organisation des Busswesens auf die Bedürfnisse des Einzelnen und den Zustand der christlichen Gesellschaft Rücksicht nimmt, wie denn die Schlüsselgewalt allzeit das Ganze zu leiten hat und wir in diesem Stücke, von dem wesentlichen Kerne abgesehen, keiner starren und unabänderlichen Ordnung der Dinge gegenüberstehen. Daher begegnen wir schon im Alterthume Milderungen sowol als zeitweiligen Verschärfungen, die, durch die leitenden kirchlichen Auctoritäten vorgenommen, nicht selten offenen Widerspruch häretischer Parteien hervorriefen. Das Endresultat dieser langen und langsamen Veränderungen ist das heutige Buss- und Ablasswesen der Kirche. Wir erwähnen aus der Kette nur die Hauptmomente und zunächst die zu Ende des 4. Jahrh. zu Constantinopel vorgenommene Abschaffung des Busspriesters und der Bussgrade (*Frank* Bussdisciplin 650 ff.). Die Aeusserlichkeiten des Busswesens, die im Abendlande ohnehin stets einfacher gewesen waren, wurden seit jener Zeit noch mehr vereinfacht und weniger auffällig gehandhabt, aber es würde ein Irrthum sein zu glauben, dass damit das Busswesen ein anderes geworden sei; Bussgesetze und Busscanones blieben wie früher in Anwendung, wie einzelne Vorfälle und die Bestimmungen der Synoden auch aus der germanischen Zeit beweisen, welche dieses Zucht- und Erziehungsmittel keineswegs entbehren konnte. Eine weitere Aenderung wurde dadurch angebahnt, dass man anfing, die in den älteren Bussordnungen geforderten leiblichen Busswerke als: strenges Fasten, Geisselungen, Nachtwachen, Schlafen auf blosser Erde, Wallfahrten mit blossen Füssen u. dgl. durch solche zu compensiren, welche der Pönitent unter jedem Klima und bei jedem Gesundheitszustande verrichten konnte, nämlich in Gebete, Almosen und Messen. Auch diese Umwandlungen geschahen nicht nach dem subjectiven Ermessen Einzelner, sondern der Usus setzte die Aequivalente fest und es geben davon die Pönitentialbücher, so wie die Werke des Burkard von Worms, Ivo von Chartres und Regino von Prüm Kunde. Ein Tag Fasten konnte z. B. durch einen Denar Almosen, oder Recitation eines ganzen Psalters, oder 60 Vaterunser ersetzt werden. Eine Messe lesen lassen galt für 12 Tage Fasten etc. Im ersten Jahre der Busszeit solche Umtauschungen vorzunehmen war nicht üblich, wol aber erlaubte man sie in den folgenden Jahren. *Morinus* weist nach, dass diese Commutationen zuerst in England vorkamen und in ihren ältesten Spuren auf Theodor von Canterbury zurückgehen, dass sie allmälig weitere Verbreitung fanden, von der Synode zu *Tribur* 895, can. 56 u. 57, auch angewendet worden und im 10. und 11. Jahrh. allgemein üblich waren. Von dieser *permutatio* operum poenitentiae kam es zur *relaxatio*, d. h. zur gänzlichen oder theilweisen Erlassung derselben, und zwar aus Anlass der Kreuzzüge. Die Theilnahme an dem hl. Kriege gegen die Ungläubigen wurde der kanonischen Busse substituirt; denn diesen Sinn hat es, wenn die Päpste allen denen, welche den heroischen Entschluss fassten, sich an diesen gefährlichen, aber zur Erhaltung der christlichen Civilisation nothwendigen Unternehmungen zu betheiligen, vollständigen Nachlass verhiessen, namentlich denjenigen, welche ihr Leben dabei einbüssten. Die päpstlichen Bullen jener Zeit gebrauchen dafür gewöhnlich den Ausdruck absolutio, auch remissio peccatorum; der Zusammenhang zeigt aber, dass damit Ablässe gemeint sind, z. B. der Zusatz bei Urban II: pro suis

delictis poenitentias relaxamus (cfr. *Morinus* l. c. 10, c. 19 u. 22). Den activen Kreuzfahrern selber wurden diejenigen gleichgestellt, welche aus ihren Mitteln einen Kreuzfahrer ausrüsteten. Auch die Wallfahrten nach dem gelobten Lande wurden mit ähnlichen Privilegien bedacht: iter illud pro omni poenitentia ei reputetur, sagt die Synode von Clermont. Auf diesem Wege schritt die Praxis weiter fort und man ertheilte gleiche Nachlassungen in grösserm oder geringerm Umfange denjenigen, welche bei anderen wichtigen Unternehmungen geistlicher, oft auch profaner Natur Beihülfe leisteten, sei es durch persönliche Dienste oder durch Geldbeiträge. So wird besonders vom Erzbischof Moritz von Paris (1164—1196) berichtet, dass er sich bei Erbauung der Notre-Dame-Kirche der Ablässe zur Anspornung und Belohnung der den Bau Unterstützenden bediente. Allmälig wurden die Ablässe bei Kirchenbauten, Kirchweihen, Brückenbauten u. s. w. etwas Gewöhnliches. Es konnte nicht fehlen, dass mit dem Ueberhandnehmen dieser Gepflogenheit auch die theologische Discussion sich der Sache bemächtigte, die theoretische Seite erörtert und die Fragen nach der Zulässigkeit und der Tragweite solcher Verleihungen besprochen wurden. Denn auch an Bedenken dagegen fehlte es schon damals nicht. So begegnen wir denn bei den gleichzeitigen Theologen vielfachen Erörterungen über die Ablässe, wofür nun auch der Ausdruck Indulgentia stabil wird. Bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin erscheint die theologische Lehre vom Ablass bereits vollständig ausgebildet und die Discussion darüber nach allen Seiten erschöpft; von Clemens VI endlich wird sie in der Extrav. Unigenitus lib. V, tit. 9, c. 2 mit den betreffenden technischen Ausdrücken autoritativ vorgetragen (*Morinus* l. c. X 21). Doch blieb die Erlangung, namentlich der vollkommenen Ablässe, noch ziemlich an drückende Bedingungen geknüpft und noch *Sixtus IV* abrogirte (Extrav. comm. lib. V, tit. 9, c. 5) eine Anzahl von Ablässen, die ihm zu leicht zu erlangen zu sein schienen. Auch in dieser Periode waren die alten strengen Bussen keineswegs ganz vergessen, sondern sie werden in den Decretalen erwähnt und in einzelnen Fällen noch geübt, z. B. von Heinrich II und den übrigen Mördern des hl. Thomas Becket (*Morinus* l. c. X 24), aber im Allgemeinen gewann die Ansicht die Oberhand, dass man es dem Pönitenten überlassen könne, ob er durch Erstehung der canonischen Busse seine Schuld vor Gott abtragen, oder es darauf ankommen lassen wolle, eventuell die Strafen des Fegfeuers zu leiden (*Morinus* l. c. X 17). Daher von dieser Zeit an (12. Jahrh.) die Seelenmessen ungleich häufiger werden.

So entwickelte sich also das Ablasswesen in den geschilderten drei Stadien folgerichtig aus der alten Busspraxis, worin es als in einer gemeinsamen Wurzel zugleich mit dem Censurwesen enthalten ist. Es reicht also in dem Princip, woraus es sich entwickelte, in das kirchliche Alterthum hinauf und es fragt sich nur noch, ob derartige Relaxationen, welche den Ablass ausmachen, oder doch etwas dem Entsprechendes auch schon im Alterthum vorkommen. Als Analogieen der Art sind aber anzuführen: 1) die Abkürzungen der legalen Busszeit, welche die Bischöfe, als Leiter und Verwalter der Bussanstalt, eintreten lassen konnten, natürlich auf Grund irgendwelcher triftigen Motive, namentlich wegen besondern Eifers des Büssers (*Ancyr.* can. 2 u. 5; *Nicaenum* can. 12; *Gregor. Nyss.* Ep. ad Let. c. 5; *Petrus Alex.* Ep. c. 8), wie denn schon der hl. Paulus auf das Zeugniss der Korinther für den Busseifer des ausgestossenen Blutschänders (I Kor. 5, 5) und ihre Fürbitte für ihn die Strafe aufhob (II Kor. 2, 8).

2) Die alte Kirche gewährte den Lapsis Abkürzung der Busszeit und Wiederaufnahme, besonders dann, wenn Martyrer für den Glauben gelitten, also den Thesaurus ecclesiae eben durch ihre Verdienste vermehrt hatten, und zwar wurde ein solcher Nachlass denjenigen Lapsis gewährt, für welchen ein Martyrer sich nominatim verwendet und darüber einen Schein (libellus pacis) ausgestellt hatte. Ein Beispiel davon ist vielleicht schon bei den Martyrern von Lyon (*Euseb.* H. e. V 3); *Tertullian* erwähnt Ad martyr. c. 1 diese Gewohnheit, ohne etwas dagegen zu sagen; später bekämpfte er sie (De pudic. c. 22). Die Martyrer von Aegypten hatten sich für die Gefallenen verwendet und ihnen die Kirchengemeinschaft ertheilt, worüber Dionysius von Alexandrien bei Fabius von Antiochien um Rath fragt (*Euseb.* H. e. VI 42 etc.). Diese Gewohnheit, sich für die Gefallenen bittweise zu verwenden, artete in der valerianischen Verfolgung dahin aus, dass die Martyrer den Gefallenen die Gemeinschaft ohne Weiteres selbst ertheilen zu können glaubten, anstatt für sie zu bitten, oder auch nicht auf eine bestimmte Person lautende Libelli pacis ausstellten, oder dass die Lapsi dieselben schon v o r dem Tode des betreffenden Martyrers als wirksam angesehen wissen wollten. *Cyprian* Ep. 15, 16, c. 2, 22, 23 bekämpft solche Missbräuche, welche zugleich Anmassungen und Eingriffe in die Schlüsselgewalt des Bischofs waren und wies die Lapsi mit ihren ungestümen Forderungen zurück bis auf

spätere Entscheidung (Ep. 33 vgl. mit 26, ed. Hartel).

3) Bei der Rückkehr einer grössern Anzahl oder ganzer Gemeinden von Häretikern oder Schismatikern pflegte man von den sonst geforderten Bussen und der strengen Anwendung der Kirchengesetze abzusehen (*Cypr.* Ep. 55 ad Antoninum c. 12, ed. Hartel; desgleichen *Cornelii* Epist. inter Cypr. I 9, c. 3: omnia ante gesta remisimus Deo omnipotenti. Vgl. was *Tertull.* De praescr. c. 30 von Marcion erzählt). Das Hauptwerk über diesen Gegenstand ist immer noch *Morinus* Commentarii hist. de discipl. in adm. sacr. poenitentiae, Brussel. 1684; *Natalis Alex.* De indulgentiis; *Bellarm.* De indulgentiis et jubilaeo lib. II; *Amort.* De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Aug. Vind. 1735; *v. Hirscher* Die kath. Lehre vom Ablasse mit bes. Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung, 5. Aufl. Tüb. 1844 (leider ohne Kenntniss des historischen Elementes); *Bouvier* Ueber den Ablass, die Bruderschaften u. das Jubiläum, Aachen 1844; *Bendel* Der kirchl. Ablass in seiner histor. Entwicklung, dogmat. Auffassung etc., Rottweil 1844; *Schoofs* Lehre vom Ablass, Münster 1857; *Frank* Die Bussdisciplin d. Kirche von d. Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh., Mainz 1867, 915—955; Das Praktische über die jetzt geltenden Ablässe bei *Maurel* 7; Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, Paderb. 1874, 5. Aufl., mit Zugrundelegung der officiellen *Raccolta* di orazione e pie opere, 13. Aufl., Roma. Uebersetzungen der letztern lieferten: *Küppers-Deutschmann* (Aachen, Cremer, 1859) und P. *Mich. Haringer* (Regensb., Manz, 1859). *Groene* D. Abl. Reg. 1863; *Palmieri* Tract. de poen., Rom. 1880. KELLNER.

INDULGENTIAE HEBDOMAS, die heilige oder Charwoche, s. d. A.

INFIDELIS, s. Heiden.

INFIRMARIUS der Krankenpfleger; seit Benedictus, welcher den Krankenbesuch dringend empfahl (Reg. c. 4), in den verschiedenen Klosterregeln (*Reg. Tarnat.* c. 21; *Caesar.* Reg. c. 30; *Aurel.* Reg. c. 37, 52; vgl. *Martène* Reg. comm. c. 4 u. a. bei *Mabill.* Ann. III 8; *Ducange* i. v.).

INFULA, s. Kleidung, liturgische.

INITIATIO, INITIARE, INITIATI, s. Mystagogia n. 4.

INNOCENTES, s. Feste, S. 499.

INNOCENTES (Unschuldige Kinder, deren Mord zu Bethlehem). Eine Darstellung dieser ersten christlichen Martyrer hat aus den Zeiten der Verfolgungen bisher sich nicht gefunden, obgleich gerade damals, wo so viele christliche Kinder den Martertod erlitten, die Erinnerung derjenigen, welche als infantes testimonium Christi sanguine litaverunt (*Tertull.* Adv. Valentin. cap. II) besonders nahe liegen musste. Die gegenwärtig bekannten Darstellungen des bethlehemitischen Kindermords finden sich auf einem wahrscheinlich noch dem 3. Jahrh. angehörenden Sarkophag in Südfrankreich (Monum. de Ste Madeleine tom. I, col. 735, 736) auf einem Elfenbeindiptychon des 5. Jahrh. im Dom zu Mailand, auf einem Elfenbeindiptychon desselben Jahrhunderts (*Rigollot* Art de sculpter au moyen âge; vgl. Fig. 24) und in dem grossartigen Mosaikbilde der Geheimnisse der Menschwerdung und der Geburt unseres göttlichen Erlösers an dem Triumphbogen von S. Maria maggiore, mit welchem nach der noch erhaltenen Inschrift (XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI) der Papst Sixtus III 434 die Hauptkirche der θεοτόκος zu Rom schmücken liess, nachdem unter seinem Vorgänger Coelestin I das allgemeine Concil von Ephesus 431 die Häresie des Nestorius verworfen hatte. Auf diesem Mosaikbilde (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. IL) erblickt man Herodes, welcher den Soldaten den Blutbefehl giebt, während deren Anführer auf eine grosse Zahl Frauen,

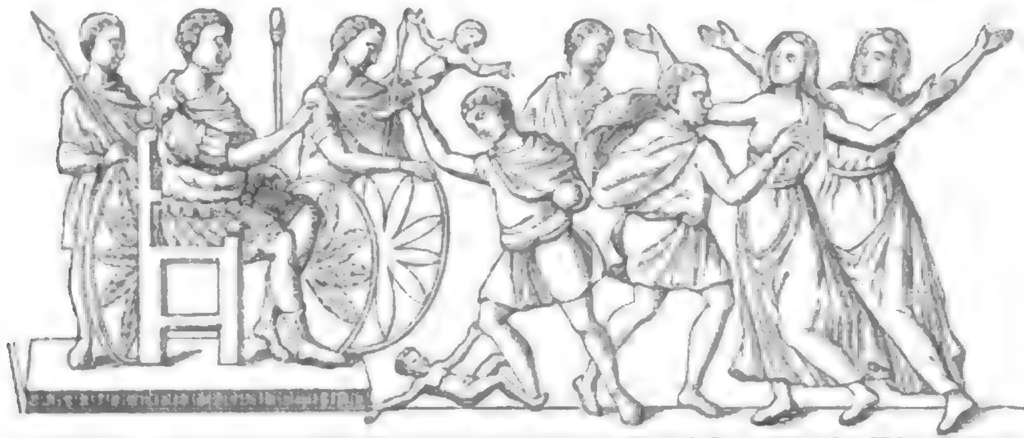


Fig. 24. Kindermord, von einem Mailänder Elfenbein.

die ihre Kinder auf den Armen tragen, hinweist und den Kriegern die Schlachtopfer zeigt. Auf dem Sarkophag sieht man die Mordscene selbst in einer Weise dargestellt, welche mit der Darstellung auf dem vorerwähnten Mailänder Diptychon viele Aehnlichkeit hat. Herodes sitzt auf einem antiken Feldstuhle und hat die Hand gebieterisch ausgestreckt, während zwei Soldaten vor ihm den blutigen Befehl ausführen, jeder der letzteren hat ein Kind ergriffen, der eine hält das unschuldige Opfer über dem Kopfe erhoben, als wolle er es an der Erde zerschmettern; weiterhin gewahrt man die jammernden Mütter mit aufgelösten Haaren. Diese Scene bildet auf jenem Sarkophag das Gegenbild zu der Anbetung der hl. drei Könige, ohne Zweifel, um zur muthigen Ertragung der Verfolgungen und Leiden dieses Lebens und zum Vertrauen in den Bedrängnissen der Kirche durch die Erinnerung zu ermuntern, dass Gott stets mächtiger ist als seine Feinde und immer im Stande, deren Anschläge zu vereiteln und wen er will, der Wuth derselben zu entziehen. Es ist derselbe Gedanke, welchen der mit diesem Sarkophag gleichzeitige *Prudentius* in seinem theilweise in das römische Brevier aufgenommenen Hymnus auf diese

. . . flores martyrum
quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit
seu turbo nascentes rosas.

ausgesprochen hat:

quid profuit tantum nefas?
quid crimen Herodem iuvat?
unus tot inter funera
impune Christus tollitur.

inter coaevi sanguinis
fluenta solus integer,
ferrum quod orbabat nurus
partus fefellit virginis.

HEUSER.

IN PACE (ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ). Schon bei den alten Juden war der Friedenswunsch als Gruss gebräuchlich (Genes. 43, 23; Judic. 6, 23) und hat sich als solcher in den semitischen Sprachen bis heute erhalten (*Secchi* S. Sabiniano 37). In viel höherer Bedeutung findet sich dieser Gruss und Wunsch im Munde Christi (Joh. 20, 19. 26), bei dessen Geburt die pax hominibus bonae voluntatis neben dem Gloria in excelsis Deo als Zweck und Wirkung der Erlösung verkündigt wurde. Aus den Evangelien ging der Friedenswunsch in die Liturgie über, wie er denn in den griechischen Liturgieen die Stelle unseres Dominus vobiscum einnimmt, und er war der Gruss, mit dem der Bischof beim Eintritt in die Kirche, bei der Predigt, bei der Ertheilung des Segens die Gläubigen anredete (*Joh. Chrysost.* Hom. 3 in ep. ad Coloss.; *Socrat.* Lib. III, c. 14; *Bona* Rer. liturg. lib. 1, c. 5). Es ist begreiflich, dass eine so bedeutungsvolle Formel auch in dem sonstigen Gebrauch der Christen Eingang fand, und so begegnen wir derselben nicht selten in Inschriften, und zwar:

I. In solchen, die sich auf Lebende beziehen, auf Goldgläsern. So an ein Ehepaar gerichtet: VIVAT*is* ... IN *pa*CE DEI (*Garrucci* Vetri, ed. sec. tav. I [3]). Ferner: CONCORDI BIBAS (vivas) IN PACE DEI (ib. tav. IV [7]); VIVAS IN PACE DEI ZESES (ib. 2); HILARIS VIVAS CVM TVIS FELICITER SEMPER REFRIGERIS IN PACE DEI (ib. tav. XX [6]; ähnlich ib. tav. XV [3]); SEMPER IM PACE GAVDE (*de Rossi* Bull. 1874, 127). So auch auf einer merovingischen Fibula: VIVAT DEO IN PACE (*de Rossi* l. c.). Hier wird denen, welche das Glas gebrauchen, ein stets glückliches Leben gewünscht, glücklich nicht durch irdische Güter, sondern durch den Frieden Gottes (Röm. 8, 6; Hebr. 12, 14; Philipp. 4, 7), welcher in dem Stande der heiligmachenden Gnade und dessen Bewusstsein im guten Gewissen besteht, was der Apostel als habere pacem cum Deo (Röm. 5, 1) bezeichnet (cfr. *Garrucci* l. c. 14), wobei die Beziehung auf den Frieden mit der Kirche wol eingeschlossen ist (*de Rossi* Bull. 1874, 127).

II. Besonders häufig findet sich I. P. auf den christlichen Grabschriften, wo es einen trostreichen Gegensatz zu dem trostlosen heidnischen VALE bildet. Zwar lesen wir es auch auf einigen jüdischen Grabsteinen (*Garrucci* Cimitero degli ant. Ebrei 27—63), aber auf christlichen ist es so häufig, dass man es als die christliche Grabschriftsformel per eminentiam bezeichnen kann (*de Rossi* R. S. III 246). Die Bedeutung ist hier eine verschiedene; meistens bezieht sie sich auf das jenseitige Leben, sei es als Gebetswunsch für die Seelenruhe der Verstorbenen, sei es als Ausdruck der Ueberzeugung, dass dieselben bereits in die ewige Seligkeit eingegangen; zuweilen ist sie ein Wunsch der ungestörten Grabesruhe des entseelten Körpers; in anderen Inschriften bezieht sie sich auf das vergangene irdische Leben und bezeichnet, dass der Verstorbene im Frieden mit der Kirche und im orthodoxen Glauben gelebt habe. Welches im einzelnen Falle der Sinn ist, kann in vielen Inschriften erkannt werden, in manchen bleibt es ungewiss.

1) Als Gebet für die Seelenruhe des Verstorbenen und somit als gleichbedeutend mit dem liturgischen, auch auf Inschriften später häufigen Requiescat in pace und mit dem Gebet der Kirche um den Locus re-

frigerii, lucis et pacis erscheint das I. P., wenn der Name im Vocativ oder im Dativ beigesetzt ist, oder sonst die Form der Inschrift einen Wunsch ausdrückt. So CONSTANT*ino* IN PACE (*de Rossi* Inscript. n. 54); VICTORI IN PACE; DOMITI IN PACE (*Buonarruoti* Vetri 164); BENEMERENTI IN PACE; IVLIANO ANTIME INNOCENTISSIMAE IN PACE (*Lupi* Sev. epist. 19, 39); SPES PAX TIBI (*Mai* Coll. Vatic. V 449); PAX TECVM (*Marang.* Art. d. V. 125) oder mit griechischen Buchstaben: XON PAKE (*Boldetti* 475); GAVDENTIA SVSCEPEATUR IN PACE (*Fabretti* 571); BERVS ☧ ISPIRITVM IN PACE ET PET PRO NOBIS (Verus Christus spiritum in pace [suscipiat] et pete pro nobis; *de Rossi* Bull. 1873); LEO · TE · IN · PACE · FACIAT (*Mar. Arv.* 422); PAVLO FILIO MERENTI IN PACEM TE SVSCIPIAN OMNIVM ISPIRITA SANCTORVM (*de Rossi* Bull. 1875, 19); IANVARI IN PACE DOM*ini* (ib. 1866, 47). Wie bei einzelnen dieser Inschriften sich zeigt, dass man bei I. P. als Ergänzung sich hinzudachte: suscipiaris oder suscipiant te spiritus sanctorum oder suscipiat, suscipi faciat te Christus, so zeigen andere, dass der Gedanke durch dormi, dormias, vivas, vivat ergänzt wurde, alles Ausdrücke, die an die liturgischen Gebete für die Verstorbenen anklingen. So IN PACE DOMINI DORMIAS (*Boldetti* 418); DVRMAT IN PAKAI (*Marang.* Act. s. Vict. 104); IN PACE DORMIAM ET REQVIESCAM (*Le Blant* I 450); SEMPER VIVE IN PACE (*Marangoni* Cos. gent. 454); CVM DEO IN PACE (*Boldetti* 419); IN PACE ET IN REFRIGERIVM (Act. s. Ver. 122); ΙΡΗΝΙ · СΟΙ · ΕΝ · ΟΥΡΑΝΩ (*Olivieri* Marm. Pisaur.); IN PACE ANIMA IPSIVS (*Boldetti* 420).

2) Andere Inschriften zeigen durch ihre Fassung, dass das I. P. in ihnen nicht ein Gebetswunsch um Erlangung der ewigen Seligkeit, sondern der Ausdruck der Ueberzeugung ist, dass die Seele des Verstorbenen den ewigen Frieden des Himmels bereits erlangt habe: VIVIS IN GLORIA DEI ET IN PACE DOMINI NOSTRI ☧ (*Oderico* Syllog. 264); LETARIS IM PACE (*Boldetti* 419); REQVIESCIT IN PACE (*Boldetti* 431).

3) Bei anderen Inschriften ist es zweifelhaft, ob dieselben von dem schon erlangten Frieden des Himmels reden, oder ähnlich wie die Worte des Kanons dormiunt in somno pacis die Ueberzeugung aussprechen, dass der Verstorbene im Stande der heiligmachenden Gnade gestorben und der endlichen Seligkeit und der glorreichen Auferstehung sicher, wenn auch noch im Fegefeuer zurückgehalten sei: DORMIT IN SOMNO PACIS (*Giorgi* De monogram. Christi 33); DORMIT IN PACE (*Fabretti* 554); PAVSAT IN PACE (*Boldetti* 399). Diese Formel DORMIT IN PACE findet sich besonders häufig auf Grabschriften zu Ostia (*de Rossi* De tit. christ. Carthagin. in *Pitra* Spicil. Solesm. IV 512).

4) Alle diese Inschriften beziehen sich auf das zukünftige Leben, auf den Frieden, nicht des sterblichen, sondern des unsterblichen Lebens, und die Hoffnung der Auferstehung, wobei freilich der Gedanke, dass auch das sterbliche Leben oder wenigstens der Tod im Frieden mit Gott und der Kirche erfolgt sei, nicht ausgeschlossen war, weil das Eine nur die Vollendung des Andern ist. In anderen Inschriften wird dagegen auf den Frieden der katholischen Gemeinschaft hingewiesen, in welcher der Verstorbene gelebt hat oder wenigstens gestorben ist, so dass hier das I. P. gleichbedeutend ist mit den Worten des Kanons: qui nos praecesserunt cum signo fidei. Von vornherein ist anzunehmen, dass man die Thatsache, der Verstorbene sei im Leben oder wenigstens beim Tod ein rechtgläubiges Glied der katholischen Kirche gewesen, da besonders hervorhob, wo es viele Irrgläubige gab: und in der That finden sich zu Rom, wo die Häresie nur als sehr seltene Ausnahme vorkam, unter 11 000 bekannten Grabschriften nur elf, in denen die Orthodoxie des Verstorbenen in dieser Weise ausdrücklich hervorgehoben wurde. Von diesen elf römischen Inschriften sind die meisten offenbar oder sehr wahrscheinlich von Fremden, welche zu Rom begraben wurden. So die Inschrift vom J. 388 (*de Rossi* Inscr. n. 375): RAPETIGA MEDICVS CIVIS HISPANVS QVI VIXIT IN P ANN P M XXV. Ebenso die des Gothen Herilas, der DECCESSIT IN PACE FIDEI CATHOLICAE (*Fabretti* 757). In der Inschrift IN PACE DEFVNCTVS VERECVNDVS NATVS IN VRBE ROMA (*Boldetti* 404) dürfte die besondere Hervorhebung der Geburtsstadt bei einem in derselben Begrabenen auch eine für uns nach 1500 Jahren undeutliche, für die Zeitgenossen und Bekannten vollständig verständliche Hinweisung auf eine Lebensperiode, in welcher sein Verhalten der Geburt in der Hauptstadt der Christenheit nicht entsprach, enthalten haben. Umgekehrt finden wir in den Gegenden, welche von Irrlehre oder Schisma angesteckt waren, dieses Zeugniss der Rechtgläubigkeit des Verstorbenen um so häufiger. Von 14 afrikanischen Grabschriften, welche Dom *Pitra*

Spicil. Solesm. IV 497—504 veröffentlichte und *de Rossi* (ebend. 505—537) erklärte, haben zwölf die Formel VIXIT IN PACE, ΖΗΣΑΣΑ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ, IN PACE VIXIT, und in den wenigen schon früher veröffentlichten Inschriften aus dem von dem Schisma der Donatisten und dem Arianismus heimgesuchten Africa befinden sich ebenfalls zwölf mit derselben Acclamation (*Léon Renier* Rev. arch. XI 442). Auch in Lyon (*de Boissieu* Inscr. ant. de Lyon 599) und überhaupt in allen gallischen Provinzen, die im 5. und 6. Jahrh. vom Arianismus angesteckt waren, finden sich das VIXIT IN PACE und ähnliche Formeln häufig (*Le Blant* Man. d'Epigr. chrét. 77). Auf den Frieden, welcher die Wirkung der Verbindung mit der Kirche ist, deuten auch wol die Inschriften: REQVIEVIT IN PACE (*Le Blant* Inscr. II, n. 598, 601, 602); IN PACE PRECESSIT (*Le Blant* Inscr. n. 384). Dieses Wechselverhältniss, welches für die Christen der ersten Jahrhunderte zwischen den Begriffen Friede und Kirche bestand, spricht sich auch in anderen Inschriften, als denen der Gräber aus. So findet sich in der 319 gegründeten Basilika zu Orléansville in Algerien ein Mosaikfussboden, in welchem die Worte SANCTA ECCLESIA sich immer wiederholen, während zur Vervollständigung des Gedankens in den Mittelpunkten die Worte SEMPER PAX stehen. Ebenso liest man auf der Pforte einer alten Kirche in Syrien die Worte ΕΙΡΗΝΗ ΠΑCΙ + ΚΑΘΩΛΙΚΗ + ΕΚΛΗCΙΑ + ΑΓΙΑ ΧΡιου (pax omnibus, catholica ecclesia sancta Domini, *de Rossi* Bull. 1874, 128).

5) Wenn auch meist auf den Frieden der Seele, wurden doch diese Worte I. P. auch zuweilen auf die Grabesruhe des entseelten Leichnams bezogen. Im Grunde gehören hierhin alle Inschriften, in denen es heisst HIC IACET IN PACE (*Le Blant* Inscr. n. 322, 223, 230); HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS (*Mommsen* Inscript. Regni Neapol. n. 1291, 1293, 1294, 1305—1309). Noch deutlicher tritt diese Beziehung hervor in der Grabschrift der Ianuaria (*Boldetti* 401): LOCVS HIC ET IN FVTVRO IN PACE, und in zwei Trierer Inschriften: POSVIT TITVLVM HIC IN PACE QVIESCIT (*Le Blant* Inscr. I 344) und HIC AMANTIAE IN PACE HOSPITA CARO IACET (ib. 330). Die Ehrfurcht, welche den Christen auch der todte Leichnam, der in seinem Leben ein Tempel des hl. Geistes war und in der Zukunft zu glorreicher Auferstehung berufen ist, einflösste, liess ihnen auch dessen ungestörte Grabesruhe noch in weit höherm Masse, als sie es schon den Heiden und Juden war, wünschenswerth erscheinen.

6) Als Abkürzungen dieser Acclamation finden sich: IN P; I · P · IN · PA; INPC; IRE (εἰρήνη), als symbolische Darstellung derselben der Oelzweig. Dies erhellt klar aus zwei Inschriften im christlichen Museum des Lateran: auf der einen lesen wir innerhalb eines Olivenkranzes die Worte I. P. (*de Rossi* Bull. 1864, 11), auf der andern steht das erläuternde Wort PAX neben der Taube mit dem Oelzweige (*Becker* Die Inschr. der röm. Coemet. 13; *de Rossi* Mus. epigr. Lateran. tav. IX [28]). Da die Taube ein Symbol der christlichen Seele, so ist die Taube mit dem Oelzweige also eine symbolische Darstellung der heutigen Inschrift: SPIRITVS TVVS IN PACE (*Boldetti* 420), mit welcher das Symbol manchmal verbunden ist; tritt auch das Bild des Fisches, das Symbol des Herrn, hinzu, so ist der Sinn: SPIRITVS IN PACE ET IN CHRISTO (*de Rossi* De christ. monum. ΙΧΘΥΝ exhib. n. 17 in Spicil. Solesm. III 561). HEUSER.

INSACRATI MINISTRI, die niederen Ordines der Kleriker, *Conc. Agath.* c. 66.

INSCHRIFTEN. I. Die Benützung oder Heranziehung altchristlicher I. fand in der frühmittelalterlichen Litteratur selten, aber doch hier und da statt. Den Versuch einer Sammlung von solchen machte zuerst *Alkuin* im Zeitalter Karls d. Gr., aber nicht aus historischem und antiquarischem Interesse, sondern es kam jener Zeit nur darauf an, Muster zur Zusammensetzung metrischer I., etwa im Geschmack des Damasus, zu besitzen. Mehrere derartige Sammlungen aus dem MA. sind auf uns gekommen: die im Vatican aufbewahrte *Collectio Palatina*, welche *Gruter* 1616 edirt hat; die durch de Rossi zuerst näher beschriebene der Abtei Klosterneuburg und die von Verdun, welche durch de Rossi zuerst bekannt wurde, der *Anonymus Einsiedlensis*, alle aus dem 8.—9. Jahrh. (vgl. *de Rossi* Inscr. praef. VI f.; C. I. L. VI, 1, p. IX). Das Zeitalter der Renaissance hatte zunächst für die christlichen I. nur ein sehr untergeordnetes Interesse. Die sogen. römische Akademie, in den Tagen Pauls II, kümmerte sich nicht um sie. Die Ersten, welche deren sammelten, waren *Pietro Sabino*, Professor am Arciginnasio zu Rom, dessen *Corpus inscr. christ.* sich vor einigen Jahren in der Bibliothek S. Marco zu Venedig wiederfand, und *Aldus Manutius* d. J., dessen zwanzig handschriftlich hinterlassene Bände eine Anzahl christlicher I. bieten; das Werk, im Vatican aufbewahrt, ist schon früher von *Cittadini* und *Doni*, in unserm Jahrhundert von *Marini* und *de Rossi* ausgenutzt worden. Die Bibliothek des Für-

sten Chigi besitzt eine Sammlung allerdings meist späterer christlicher I., welche einen unbekannten Spanier zum Verfasser hat. Wenn bis dahin (1578) nur etwa 1000 altchristliche I. zu Tage getreten, so eröffnete die Entdeckung und Erforschung der Katakomben der christlichen Epigraphik ein neues ungeahntes Feld, dem sich zunächst *Ciacconio*, *L'Heureux*, *de Winghe*, dann *Bosio* zuwandten. Noch ehe des letztern Roma sotterranea durch *Severano* edirt wurde (1632), veranstalteten *Montfaucon* und *Sirmond* kleinere, handschriftlich in der Pariser National-Bibliothek bewahrte Sammlungen, *Gruter* gab 1616 in seinem grossen Werke auch christliche I., welche ebenso in den Publicationen von *Doni*, *Aleandro*, *Muccio*, *Peyresc*, *Joh. Brutus* u. A. berücksichtigt wurden. Die I. der sub dio gelegenen Kirchen Roms sind in einer Schrift gesammelt, welche von *Bosio*, *Secua* und *Severano* herrührt und in der Vallicellana zu Rom bewahrt wird. Mit dem 18. Jahrh. beginnt eine Serie achtenswerther Arbeiten. *Raph. Fabretti*, welcher in seinen ‚Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur Explicatio' (Romae 1702, 4°) eine grössere Anzahl unserer Titel gab, war sehr sorgfältig, verfügte aber bei der Wiedergabe der Steine über sehr unzulängliche typographische Mittel; um so mehr ist der Untergang seiner Papiere zu beklagen. *Boldetti* bietet eine grosse Fülle meist nachlässig copirter und edirter I. *Marangoni* ist zuverlässiger und hat sowol in seinen ‚Cose gentilesche' als namentlich in dem ‚Appendix ad Acta s. Victorini' hochwillkommene Beiträge zur christlichen Epigraphik geliefert. Ebenso geschätzt sind die Arbeiten *Buonarruoti's*, der in seinen ‚Vetri' I. mittheilt und eine handschriftliche Sammlung von solchen in Florenz hinterliess, und *Lupi's*, dessen *Severae martyris Epitaphium*, Panormi 1734, 4°, wie die von ihm hinterlassenen Papiere im Vatican von seiner erfolgreichen Beschäftigung mit dem Gegenstand zeugen. Für die älteren und mittleren Denkmäler Roms, besonders der Peterskirche, sind die handschriftlichen Arbeiten *Jac. Grimaldi's* (geb. 1581, gest. 1623, vgl. *E. Müntz* Recherches sur l'oeuvre de J. G., in Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1877, 225 f.) und die Publicationen *Cancellieri's* von Werth; die christlichen I. Siciliens nahm *Castello di Torremuzza* auf (Siciliae et objacent. insular. vett. Inscr. nov. Coll., Panorm. 1769, und: Le antiche Iscrizioni di Palermo, Pal. 1762). Den Plan einer Vereinigung der damals bekannten christlichen I. fasste zuerst *Gori*, indem er die verschiedenen Abtheilungen der Theologie durch sie illustriren wollte. Seine Absicht kam nicht zur Ausführung. Erst *Muratori's* Novus thesaurus Vet. Inscr. (Mediol. 1742) gab im vierten Bande eine solche Sammlung, die übrigens nicht classificirt war. *Passeri* und *Olivieri* dachten daran, Muratori's Material nach Gori's Plan zu ordnen, doch kamen auch sie nicht zur Ausführung. Aehnliches beabsichtigten, ohne bessern Erfolg, *Maffei*, dem wir die Begründung der Epigraphik als Wissenschaft eigentlich verdanken, *Seguier*, dann *Bottari*, *Buchini*, *Terribilini*, *Bianchini*, deren Schriften übrigens alle gelegentlich das Gebiet der I. berühren. Eine Auswahl von solchen zur Illustration der Dogmatik, Kirchengeschichte u. s. f. beabsichtigten der Jesuit *Zaccaria* und *Donzetta*; letzterer lieferte nur einen handschriftlichen schwachen Versuch, ersterer das mittelmässige Buch *De veterum christianarum Inscriptionum usu in rebus theologicis*.

Zu Anfang des 19. Jahrh. beabsichtigte *Marini* eine Sammlung christlicher I. aus ganz Europa. Er brachte 8600 zusammen, gelangte aber nicht zur Veröffentlichung seiner Notizen. Diese gab dann 1831 der Cardinal *Angelo Mai* im V. Bande der ‚Scriptorum Nova Collectio' heraus, durchschnittlich in unzuverlässiger Abschrift und mit geringer Sorgfalt. Jetzt übernahm es *Giov. Battista de Rossi*, die christlichen I. Roms zu sammeln, von denen bis heute etwa 15000 bekannt sind. Der I. Bd. der Inscriptiones christ. urbis Romae (Rom 1857, 61) enthält die datirten I. Roms aus den ersten 7 Jahrh., der zweite, gegenwärtig unter der Presse, soll die auf das Religionswesen der alten Christen bezüglichen bringen. Es ist selbstverständlich, dass mit dieser Publication erst eine gesicherte Grundlage für die christliche Epigraphik gelegt ist.

Die neuere und neueste Zeit hat denn auch in anderen Ländern Europas Sammlungen christlicher I. gebracht. *Lersch* (Centralmus. rheinl. I. III. Th., Bonn 1842) und *Steiner* (Samml. u. Erkl. altchristl. I. in den Gegenden der obern Donau und des Rheines aus den Zeiten römischer Herrschaft, Seligenstadt 1842, 2. Aufl. 1859) gaben sehr unvollständige, letzterer auch sehr unkritische Sammlungen der rheinländischen und der in den Donauländern gefundenen I., *Gazzera* (Iscrizione cristiane antiche del Piemonte, Torino 1849) und P. *Bruzza* (Iscr. ant. Vercelli, Roma 1874, 4°) widmeten ihre Sorgfalt denjenigen Piemonts und bes. Vercelli's; *Comarmond* und *Boissieu* edirten die altchristlichen I. Lyons (Iscr. ant. de Lyon, Lyon 1846—1854), *Texier* altchristliche und mittelalterliche I. von Limoges und Umgegend (Manuel d'Epigraphie suivi du Recueil des Inscriptions du Limousin, Poitiers 1851, 8°), *Terrebasse* diejenigen von Vienne (Inscr. de Vienne, Vienne 1875 f.,

I—II), *Gregorutti* die von Aquileja (Le ant. lap. di Aq., Trieste 1877), *Sanguinetti* diejenigen Liguriens (Iscr. crist. della Liguria dei primi tempi fino al mille, Genova 1875, und zwei Append. ib.). Die bedeutendste Leistung auf unserm Gebiete ist aber, nächst de Rossi's Inscriptiones, die Sammlung der altchristlichen I. Galliens, welche *Edmond Le Blant* im Auftrage der französischen Regierung unternahm (Inscr. chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle. Ouvrage couronné par l'Institut de France. Paris, impr. par ord. de l'Empereur, 1856—65, 2 Bde. mit Atlas; vgl. mein Referat in *Reusch* Th. Litbl. 1866, Sp. 606 f.). Das im Auftrage der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin herausgegebene *Corpus Inscriptionum Latinarum* schliesst die von de Rossi bearbeiteten römisch-christlichen I. aus, nimmt aber die in den Provinzen hervorgetretenen auf; am reichsten ist hier der von *G. Wilmanns* bearbeitete VIII. Bd. (Berol. 1881) mit den I. Tunesiens und Algeriens (letztere theilweise schon bei *Rénier* Inscr. rom. de l'Alg., Paris 1855). Die christlichen I. Spaniens und Englands sind in den betr. Bänden des Corp. Inscr. Lat. ebenfalls ausgeschlossen und von *E. Hübner* besonders herausgegeben (*Hübner* Inscr. Hispaniae Christianae, Berol. 1871, 4°; *dess.* Inscr. Britanniae Christ., Berol. et Lond. 1876, 4°). Diejenigen des Rheinlandes hat, im Auftrage des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande, der Herausgeber der R.-E. seit 1866 zu sammeln unternommen; die Collection soll bis zur Mitte des 13. Jahrh. herabgehen.

Die irischen I. Irlands gaben uns *Georg Petrie* und Miss *Margaret Stokes* (Christian Inscriptions in the Irish Language, in Annal. of the Royal Hist. and Arch. Association of Ireland, 1870—78); die wenigen lateinischen Titel Irlands stellte *Gaidoz* zusammen (Mélanges publ. par l'École des Hautes-Études, 1878). Die griechischen I. sind in der Fortsetzung des Böckh'schen Corp. Inscr. Graec. von *Kirchhoff* und *Röhl* gesammelt (Berol. 1877, fol.). Sehr wichtig für die griechisch-christliche Epigraphik ist jetzt *Waddingtons* Voyage en Asie mineure, Par. 1876, I—III, und *Le Bas et Waddington* Inscr. grecques et latines en Grèce et en Asie mineure, Paris 1870. Die I. Athens bearbeiteten der russische Archimandrit *Antonîna*, Petersburg 1874, 4°, zuletzt und am besten *Bayet* (De titulis Atticae Christianis antiquissimis Commentatio historica et epigraphica, Lut. Par. 1878); vgl. noch *Koumunondis* Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιτύμβιοι, Athen 1871.

Eine genügende Theorie der christlichen I. oder ein Lehrbuch der christlichen Epigraphik fehlt noch. Die Prolegomena zu *de Rossi's* ‚Inscriptiones urbis Romae' und zu *Le Blants* ‚Inscriptions chrét. de la Gaule' enthalten für diesen Gegenstand das wichtigste Material, welches, soweit es für ihn in Betracht kommen konnte, Herr *Le Blant* auch in seinem ‚Manuel d'Epigraphie chrétienne, (Par. 1869) zusammenstellte. Eine Einleitung in unser Studium verdanken wir dem americanischen Professor *M'Caul* in Toronto (Christian Epitaphs of the first six Centuries, Toronto and London 1869, 8°). Die I. der Katakomben behandelte dann im Nachtrag zu seiner Roma Sotterranea *Spencer Northcote* (Epitaphs of the Catacombs, or Christian Inscriptions in Rome during the first four centuries (Lond. 1878). Für die griechisch-christliche Epigraphik bietet das Werk *Bayets* sehr nützliche Fingerzeige. Einen Versuch, dieselbe systematisch zu bearbeiten, unternahm *Julius Ritter* (De Compositione titulorum Christianorum sepulcralium in corpore Inscriptionum graecorum editorum, Berol. 1877, 4°, und: De titulis Graecis Christianis Commentatio altera, 8°, zwei Progr. des Joachim'schen Gymnasiums).

Die jüdischen I., welche in den hebräischen Katakomben Roms und Unteritaliens zum Vorschein kamen, fanden durch *Garrucci* (Cimitero degli antiche Ebrei scoperto recentamente in vigna Randanini, Roma 1862; und Nuove Epigrafe giudaiche di vigna Randanini, aus Civ. Catt. ser. V, vol. III 87 ff. und VI 102 f.), *Ascoli* (Iscr. ined. o mal note, greche, lat., ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, Torino 1880) und *Schürer* (Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den I. dargestellt, Leipz. 1879, 4°).

II. Technik der I. Nach dem Material und der Herstellungsweise der I. unterscheidet man drei Klassen: I., welche mehr oder weniger kunstgerecht in Stein oder Metall gegraben sind (*marmora, tituli, lapides*); solche, welche nur mit Farbe (*dipinti*) angemalt oder mit Kohle angeschrieben sind; solche endlich, welche mit einem scharfen Instrumente, Nagel oder Messer, in den Stein, Cement oder Stucco eingeritzt sind (*graffiti*).

Die I. auf Stein sind die zahlreichsten. Die römischen Epitaphien sind meist in Marmor gehauen, der auch in den Provinzen vielfach verwendet wird. Doch kommen hier auch andere Steinarten, wie der Boden sie darbot, vor. Die gallischen und rheinischen I. sind grossentheils auf weissen Kalkstein, Oolith oder auch Sandstein gehauen. Im MA. wurden Schiefer und Sandstein mit Vorliebe verwendet. Häufig waren die in den Stein eingehauenen Züge mit Zinnober ausgemalt (was *Boldetti* Oss. 328 zu dem Irrthum verleitete, hier Martyrerinschriften

zu suchen, indem er sich auf *Plin.* N. H. XXXIII 7 bezog: cum non sit alius color qui in picturis proprie sanguinem reddat). Statt des Minium wandte man zuweilen Vergoldung an; solche vergoldete Buchstaben kommen in den Katakomben vor; ausserhalb Roms sind sie nur in der Inschrift des B. Flavius von Vercelli (*Gazzera* Iscr. Piem. 106) nachgewiesen.

I. in gewürfelten Steinen und Mosaik sind nachgewiesen von *Marangoni* (Epitaph der TRANQVILLINA aus weissen und gefärbten Steinwürfeln in den Kalkbewurf incrustirt) und *Boldetti* (547: FIRMINI · IN PACE). Bisweilen vergoldete man nur einige Worte oder Zeilen, welche man als besonders wichtig auszeichnen wollte: so ist das Datum COSS · || DIVI VALENTINIANI || AVG · VIII (= 455) auf einem Epitaph von Chiusi (jetzt im Dome daselbst) bezeichnet; ähnlich wie das später in den Handschriften bemerkt wird. Auf Blei wurden zuweilen Acta der Martyrer verzeichnet (s. Bleitafeln I 168 f.), angeblich (*Boldetti* 324) auch Epitaphien geschrieben, welche den Todten in den Loculus beigegeben wurden, wofür aber aus den Katakomben kein Beispiel nachgewiesen ist. Um so häufiger ist diese Sitte im MA., wo man auch vielfach kleine Bleiplatten mit dem Credo als Document der Orthodoxie den Leichen mit ins Grab gab. Die Leichtigkeit, mit welcher sich dies Material behandeln lässt, verursachte eine Menge von Fälschungen.

Die *Dipinti* sind bekanntlich in Pompeji zahlreich vertreten. Die Katakomben Roms (mit Minium auf Terracotta aufgemalte I. im Coemeterium Priscillae: auf Marmor und Thonplatten im Coemeterium des Castulus bei *Fabretti* VIII 579; auf dem Bewurf der Wände der Katakomben in S. Ciriaca, *Bosio* l. III c. 41; *Lupi* 39), Neapels und Alexandriens (*Wescher* bei *de Rossi* Bull. 1865 n. 7) bieten zahlreiche Beispiele derselben. Jene des Coemeteriums der hl. Priscilla gehen sogar ins höchste christliche Alterthum (1.—2. Jahrh.) hinauf. Goldschrift ohne Einmeisselung oder Einritzung bieten eine Sepulcralinschrift (der FRVCTVOSA, *Lupi* 38) und die sog. Fondi d'oro. I. mit Tinte aufgeschrieben sind häufiger (Beispiele: das Epitaph des FLORENTINVS im Sem. Rom., ein Epitaph aus der Katakombe der hl. Katharina zu Chiusi, auf dem Bewurf eines Arcosolium: NERANIO FELICIANO bei *Cavedoni* Cimit. Chius. 63; Tabletten aus rothem Thon mit einer weissen Tinte, von *Marchi* in S. Agnese gefunden, vgl. *Marchi* 112). Vielleicht ist das von *Boldetti* abgebildete, hier (Fig. 25) reproducirte kleine Gefäss aus S. Callisto (S. Domitilla?), auf dessen Grund sich ein schwarzer Niederschlag zeigte, ein Tintenfass gewesen, welches solchem Zwecke diente. *Martigny* 361 meint, die mit Tinte geschriebenen I. seien im Allgemeinen nur an den Gräbern der Armen zu finden. Mit mehr Recht dürfte das Vorkommen von mit Kohle geschriebenen I. auf die Eile zurückzuführen sein, welche inmitten der Verfolgung zuweilen geboten sein musste. Das Lateranmuseum bietet mehrere Beispiele. Das Epitaph einer SEVERINA, deren Name mit Kohle auf zwei von den drei ihren Loculus schliessenden Thonplatten geschrieben war, hat *Marangoni* bereits publicirt (vgl. *Lupi* 39). Einen Beweis für die Eile, welche derartige I. motivirte, giebt der Umstand, dass man I. in Epitaphien findet, deren erste Buchstaben eingemeisselt sind, während die übrigen mit Kohle angedeutet wurden.


Fig. 25 Tintenfass?

II. In Zeiten, in welchen die Beschaffung des Marmors schwierig oder zu kostspielig erschien, griffen die Christen zuweilen zu dem Auskunftsmittel, ihre Epitaphien auf schon einmal gebrauchten Platten anzubringen. Die frühere, oft heidnische Inschrift, ward dann nach dem Innern des Grabes zugekehrt. Solche Opistographa bietet das im 6. Jahrh. erneuerte damasische Epitaph des B. Eusebius in S. Callisto (*de Rossi* R. S. tav. IV; *Kraus* R. S.[2] Taf. II); *de Rossi* Inscr. n. 391 und 445 gibt zwei andere Beispiele aus den Jahren 391 und 397. Jenes zeigt die beiden I. sogar in ganz verschiedener Richtung geschrieben:

HIC POSITA EST ADEO
DATA · Q · AN · VI · M · III
D XXIIII IN PACE · DEP · III
NON · MAI · TATIANO ET SVMMACO

D · M
AVRELIO VICTO
RINO MIL · Q LEG
II PARTH · Q SEVE
RIANAE · P F F F AE
TERNAE · 7IIII · PIT
POST · QVI BIXIT
ANNOS XXX MIL
ANNOS ꝗ II FEC AVR

Die Graffiti, aus Pompeji gleichfalls bekannt, finden sich in unseren Katakomben sehr häufig und sind da gewöhnlich von späteren Besuchern der hl. Stätten, Pilgern des 5., 6. und 7. Jahrh., angebracht, oft ein wichtiges Mittel zur Constatirung der Localitäten. Eingeritzte I. bieten auch die gravirten Gläser, sowie zahlreiche Bleiplatten des MA.s.

III. Die Interpunction auf den altchristlichen I. entspricht natürlich im Allgemeinen derjenigen der profanen Epigraphik der Zeit. Sie fehlt auf vielen I., besonders den ältesten, und denen des 5. und 6. Jahrh. gänzlich; auf gallischen Titeln überhaupt gern. Eine bestimmte Regel gab es hier nicht, wo aber Interpunction vorkommt, erscheint der Punkt regelmässig auf der halben Höhe der Zeile. Dieser Punkt wird dann meist nach jedem Worte (ausgenommen am Schluss der Zeile und der ganzen Inschrift), zuweilen nach den einzelnen Silben sogar gesetzt; so auf dem Trier'schen Epitaph:
IHC (*hic*) IN *pa*CE · RE · QVI · Es
CIT · MAR · TI · OL · A · FI · DE · LIS ·
IN PA · CE · A ☧ ω SAM · BA · TIVS
VR · SVS · FILIVS SOVS TI · TV*lum posuit* (*Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I, n. 275).

Statt der Punkte kommen, sehr selten, auch die *Virgulae* (/) vor; vgl. die I. von Aveja, welche *Giovenazzo* erläutert hat (*Pelliccia* 169, ed. Col. III 134).

Der Punkt ist meist rund, zuweilen dreieckig (*de Rossi* I 94 al.; *Le Blant* n. 231 al.). An seiner Stelle, mit ganz dem nämlichen Werthe, erscheint oft das Epheublatt (vgl. d. A. Epheu und Fig. 26 aus *Boldetti* 329), welches man wegen seiner



Fig. 26. Epitaph (nach Boldetti 329).

herzförmigen, auf die göttliche Liebe gedeuteten Gestalt früher ebenfalls als Zeichen des Martyriums ansah (Beispiele bei *de Rossi* I 70, 148 u, 336); weiter treten an Stelle des einfachen Punktes ein X (*Pelliccia* Polit. III 159), ein Ψ (*Perret* V, pl. XVI[17]), Y, K (*de Rossi* I 249, 419), ein O (ib. n. 722), umgekehrte Palmen (ib. n. 245), ein der arabischen Ziffer 6 ähnliches Zeichen (ib. n. 192), Sternchen (*Bottari* III 116: BENEMERENTI * IENVARI || AE QVE * VISIT ANNOS PLVS || MINVS L * RECESSIT DE * SAECV || LVM * S III KALENDAS APRIL IN PACE), Buchstaben, wie liegende oder umgestürzte V (*Bottari* III 116: EVTYCIANE * QVE VI || XIT ANNIS XXX < * ME || SES > VI < ORAS > V < BENE || MERENTI < IN PACE), und das vielfach modificirte griechische α (*de Rossi* I 102; *Le Blant* n. 223, 228). *Martigny*[2] 363 vermuthet, die Willkür der Lapiciden habe diese veranlasst, auch zuweilen das Monogramm Christi (☧) und das Kreuz (+) als Interpunctionszeichen zu verwenden. So bei *Boldetti* 341: PLACIDO ET ROMVLO XVII C DEC IANVARIA ☧ IN || PACE QVAE ☧ VIXIT ☧ ANNOS XVIIII · M · VIII || D · XIIII ☧; und eb. 349: III · + KAL · + MAR · + FOR || TVNVLA · + QVE · + BIXIT · + || ANN · + L · + MES + || III. Indessen sieht man in beiden I. die Interpunctation durch den einfachen Punkt durchgeführt; ich sehe daher in dem häufiger wiederkehrenden Monogramm und Kreuz nur das Abundiren eines Symbols, mit welchem sich der Künstler nicht glaubte genug thun zu können. Ein von *Olivieri* (Marm. Pisaur. 66) veröffentlichtes griechisches Epitaph, auf welchem die Punkte angeblich ebenfalls durch das Monogramm ersetzt sind, ist nach *de Rossi* verdächtig. Ueber das Vorkommen des Monogramms und Kreuzes (das auch häufig von dem Kranze umrahmt erscheint, s. unsere Fig. 27) vgl. die betr. Art.



Fig. 27. Kreuz mit Kranz.

Der Punkt bewahrt seine Stellung auf der halben Höhe der Zeile das ganze Alterthum hindurch bis tief ins MA. Die fränkischen und romanischen I., ja auch die gothischen, weisen ihn in der Regel bis zum 14. Jahrh. also auf. Erst gegen Ausgang des MA.s und in der Renaissance steigt derselbe auf den Fuss der Zeile, wie in unserer heutigen Schrift, herab.

Die Schrift der I. läuft, wie in den Handschriften, bei Griechen und Römern von der Linken zur Rechten. Doch kommen einige Ausnahmen vor: die Schrift von oben nach unten, jedesmal durch locale

Verhältnisse bedingt, z. B. in der Randglosse des Furius Dionysius Philocalus zu der schönen damasischen Inschrift des B. Eusebius in S. Callisto (s. unsere Abbildung Fig. 28), auf Leuchtern u. s. f. (vgl. ein



Fig. 28. Damasische Schrift.

Beispiel bei *Marini* 15^{3}, 53^{2}, 211); die Schrift von rechts nach links; Beispiele; *Boldetti* 555; *Lupi* 155:

SVNNA TIXIV EVQ AITNECNIV AILE IVX
MVVS INIGRIV MVC II SISEM TE
SVNIM MEID VNNA TIXIV EVQ

Elia Vincentia que vixit annus XVI et mesis II cum virgini(um) suum que vixit annu(m) diem minus. — *Perret* V, pl. LXIV^{b} hat das Wort FECIT *inverso ordine.* Unecht ist der von *Lupi* hierzu angeführte Kreuzestitel in S. Croce in Gerusalemme zu Rom; auf Irrthum beruht die Berufung auf einige bei *Wiltheim* Lucilib. s. Luxemb. Roman., ed. Neyen, Luxemb. 1842, n. 58, 59, 60, 95, 115, 116, 125, 131, 141, 161, 165, 202, 236, 337, 343, 345 publicirte trierische I., die sich in der Handschrift *Wiltheim's* verkehrt, weil für den Druck vorbereitet, fanden. Auch *Florencourt's* Annahme bezüglich des trierischen Titels bei *Le Blant* I, n. 227 (vgl. Jahrb. d. Ver. f. Alterthumsfr. im Rh. 1848, 2) ist mehr als zweifelhaft:

AMPELIO . . . .
IN PACE . . . .
SIT QVIXIT
ANNOS XX
DIES XXV . . .
SIC LVDO . . . .
SIN OI . . . . . .

Ampelio in pace sit (?), qui vixi(t) annos XX dies XXV, wo dann das Folgende nach *Florencourt* zu lesen wäre: . . . O DVLCIS | SINO I . . . für *o dulcissimo in*, während *Le Blant*, wol mit Recht, eine Reihe barbarischer, in o ausgehender Eigennamen hier vermuthet. Die Florencourt'sche Erklärung ergäbe sogar eine sonst auf christlichen I. nicht beobachtete Bustrophedon-Inschrift (*Pausan.* erwähnt solche, die von der Rechten zur Linken, dann wieder von der Linken zur Rechten läuft und wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Gang der Ochsen am Pflug — ἀπὸ τοῦ πέρατος τοῦ ἔπους ἐπιστρέφει τῶν ἐπῶν τὸ δεύτερον, ὥσπερ ἐν διαύλου δρόμου — ihren Namen hat).

IV. Orthographie. In der Orthographie der I. herrscht im Allgemeinen grössere Willkür, als in den Handschriften, weil erstere weit mehr der Abfassung und Ausführung litterarisch wenig gebildeter Personen überlassen blieben. Der Umstand, dass unsere christlichen I. zum grossen Theil in die Zeit der litterarischen Decadenz des Alterthums fallen, erklärt die im Vergleich zu den profanen I. vielleicht grössere Incorrectheit derselben. Aber die I. bieten auch eine Reihe von Eigenthümlichkeiten auf, welche durchaus nicht auf Unwissenheit und Nachlässigkeit ihrer Redactoren oder der Lapiciden zurückzuführen sind, sondern welche sich nur daraus erklären lassen, dass entweder provinzielle Singularitäten oder verschwundene Bestandtheile und Formen der Sprache sich in ihnen erhalten haben. Welchen Gebrauch *Fr. Ritschl* aus den I. der republikanischen Periode für die Geschichte der lateinischen Sprache gemacht hat, ist bekannt. Die christlichen I. haben in dieser Hinsicht namentlich Werth für die Entwicklungsgeschichte der romanischen Sprachen aus dem Lateinischen, bez. der Lingua rustica (vgl. *Le Blant* Manuel d'épigr. chrét., Paris 1869, 189—199). Das gilt nicht bloss von den I. des 6.—7. Jahrh., sondern auch noch von späteren, wie den in Italien vielfach vorkommenden I. aus dem 10., 11., 12. Jahrh. (Pisa u. a.).

Eine auf alten I., heidnischen wie christlichen, nicht selten vorkommende Erscheinung ist die Mischung lateinischer und griechischer Buchstaben und Worte, ein Nachklang der in der römischen Gesellschaft herrschenden Unsitte, in eitler Halbwisserei beide Sprachen durcheinander zu gebrauchen, was uns aus *Iuvenalis* und *Martialis* bekannt ist, z. B. *Lupi* Ep. Sev. 61: BENEMEPENTI ΦΙΛΙΕ ΘΕΟΔΩΡΕ ΚΥΕ ΒΙΧΙΤ ΜΕCIC ΧΙ ΔΙΙΙC

XVII — *benemerenti filie Theodore que bixit mesis XI dies XVII.* Namentlich in den Daten und in den Formeln IN PACE (EN EIPHNH) kommt diese Mischung vor, welche sich übrigens durch das ganze MA. namentlich in dem Namen Jesu IHC XP = Ἰησοῦς Χριστός erhalten hat.

Die Indices der I.-Sammlungen (*Goltz, Fabretti, Boldetti, Gruter, Muratori, Lupi, Reinesius, Le Blant*, das Corp. Inscr. Lat. und Graec.) bieten eine reiche Sammlung orthographischer Eigenthümlichkeiten und öfter wiederkehrender singulärer Schreibung. Wir lassen hier eine kurze Uebersicht der gewöhnlichsten Fälle folgen.

A für I.

A für V (wol Schreibfehler).

AE für A (in AEGO).

AES gen. für AE (z. B. FAVSTINAES).

B für V und umgekehrt, oft (z. B. BIBAS, BIXIT, SIBE, IVBENIS); seltener nach dem 4. Jahrh.).

C für G oft (z. B. CONIVCAE).

C für Q (z. B. CINQVE, QVRAM) und umgekehrt; beide abundirend verbunden in IVNCXIT, VICXIT. Als seltsame Formen des 5. und 6. Jahrh. sind zu notiren CESQVIT u. a.

C für S (Herübernahme des griechischen runden Sigma): CARICCIMAE.

D für T und umgekehrt: QVODANNIS, SET, ED. ADQVE für *atque* ist gute alte Schreibung.

E unzähligemal für I und umgekehrt: CIVES, DOLEA, DVLCES, MERETO, TETOLVM. Im Uebergang zum Romanischen tritt E an die Stelle des I. EI ist oft auch archaistisch: EIDVS für *idus*. I für E in DIPOSITVS u. a. B.

F für PH oft: NEOFITVS. Das Digamma Ⅎ ist auf christlichen Titeln kaum nachzuweisen.

G für C in VIGSID = *vixit*.

H fehlt oft, wo die gewöhnliche Orthographie es hat (ERES, VIVS = *huius*), oder abundirt, wo es in dieser fehlt: HAVE, HEGIT.

I für A selten: MONICVS, oft für E: NI = *ne*, PONTIFIX = *pontifex*, FRATIR. Auf gallischen Epitaphien oft REQVIISCIT. Das doppelte I (II) = E geht wol auf das griechische H zurück. Das Vorsetzen eines I vor Doppelconsonanten (ISPIRITVS, ISTEPHANVS, ISCHOLA, ISTVDIVM) oder vor mit einfachem Consonanten beginnende Wörter (IMARITATA) bezeichnet den Uebergang zum Romanischen.

K für C in IN PAKE, REQVIESKIT. Gewöhnlich in KALENDAE und KARISSIMVS.

M für N (Uebergang ins Romanische): IM BONO.

N für M selten: IN PACEN. Archaistisch ist die Schreibung COIVX, CRESCES.

O für V sehr oft, besonders in der Uebergangszeit vor den Liquidae *l, m, n:* SONT, DEDERONT. In den fränkischen I. O oft statt der Endsilbe VS der zweiten Declination: AMPELIO, VALENTINIANO. Vor diese Wandlung fällt eine andere, welche das S abwarf und *u* stehen liess: EPPOQV, VELANDV. O für Q wol manchmal nur Schreibfehler. Die Bezeichnung der Ziffer über dem betr. Zahlzeichen durch ein kleines über dieselbe gesetztes o (z. B. M = *millesimo*) gehört dem MA. an.

P für B alte Schreibweise, wie in PLEPS, oder Willkür, wie in APSENS.

Q für C oft: PEQVNIA, QVOI (*cui* und *qui*), QVOIVS (= *cuius*). QI = *qui*. *Mabillon* glaubte, das Q erscheine zuweilen als Interpunctionszeichen oder als Ornament mitten im Worte, z. B. PVDENQTIANA (in der Kirche S. Pudenziana in Rom). Es ist aber Zeichen für den Nasallaut und soll zugleich den Hexameter bilden *(protege praeclara nos virgo Pudenquetiana)*.

R für P in RRECESSIT, offenbar Schreibfehler. Ebensowol P für R in SATVPO (wenn nicht griechisches P) u. a.

S abundirt oft neben X: AVXSILIVM, VXSOR, CONIVNXS, VIXSIT u. a. Steht für X in SES. Die Form SE VIVI oder VIVIS COMPARAVERVNT ist wol eher Ablat. absol. als Dativ.

V für I oft: AVRVFEX, OPTVMVS (archaistische Schreibung; ebenso SVRIA, SVMMACVS). V für O in der Endsilbe OVS (2. Declin.): ANNVS für *annos*, NEGVCIATOR, und in der Endsilbe OS (3. Declin.): SACERDVS. Ueber V für B siehe oben B. Das lange u wird häufig mit dem griechischen OY gegeben, besonders in Daten: AOYNA NOBEIMBPEIBOYC.

Y für V oft, wol meist Schreibfehler: YIXIT = *vixit*.

Z für DI vor einem Vocal, besonders in ZACONVS *(diaconus)*, ZABVLVS *(diabolus)*, wie in den Handschriften des hl. Cyprian.

Der Uebergang in die romanischen Sprachen des MA.s zeigt sich ausserdem in der Auslassung gewisser Buchstaben (SANTA, SANTIMONIALIS), in der Abschleissung der Gutturalen (TRIENTA = *triginta*), dem Gebrauch des QVI für das männliche und weibliche Geschlecht, der Casusbildung durch Praepositiones (MEMBRA AD DVOS FRATRES = *membra duorum fratrum, Le Blant* n. 378; MENESTER DE TEMPVLO = *minister templi*, eb. n. 542), der Construction der Praepositiones mit ungehörigem Casus (PRO mit Accus., CVM mit Acc., INTER mit Abl.: INTER SANCTIS).

Der sinkenden Litteratur des eisernen

Zeitalters eignet die häufige Unkenntniss der Quantität der Silben, die häufige Nichtbeobachtung des Silbenmasses in unseren I., wobei freilich auch der sich in der Poesie der Zeit vollziehende Wechsel des Versbaues und des Rhythmus zu beachten ist.

Schreibfehler sind um so häufiger, je später die altchristlichen I. sind. Die Titel des 5., 6., 7. Jahrh. sind Zeugnisse kläglichen Verfalles der Bildung; erst im karolingischen Zeitalter zeichnen sich die I. wieder durch grössere Correctheit aus.

Schreib- oder Verhau-Fehler in Steinschriften sind, wie *Borghesi* nachgewiesen, zuweilen durch Gyps corrigirt worden. War der Gyps dann später herausgefallen, so trat der Fehler wieder hervor. Ein Beispiel bietet wahrscheinlich ein Fragment der Krypta des Redemptus in der Regio Liberiana (*de Rossi* R. S. III 238).

V. Die Paläographie der I. Die Entwicklung der Lapidarschrift verfolgt zwar im Allgemeinen, keineswegs aber im Einzelnen, denselben Weg, wie die der Handschriften. Während letztere gegenwärtig vorzüglich erforscht ist, mangelt noch jede umfassende Bearbeitung der Paläographie der I., welche nur für die republicanische Zeit Roms durch *F. Ritschl* in eingehender Weise dargestellt ist. Für die altchristlichen I. bieten die Facsimilien bei *de Rossi*, *Le Blant*, *Hübner* u. A. Anhalt; für das MA. ist noch viel weniger geschehen.

Die Schriftformen, deren sich die christliche Epigraphik bedient, sind diejenigen der profanen und der griechischen und römischen Handschriften; die eigentliche Lapidarschrift ist die Capitale, deren schönste Ausbildung in das 1. Jahrh., besonders das Zeitalter Augustus', fällt. Seit dem 4. Jahrh., ausgesprochener seit dem 5. und 6., neigt sich die Schrift unserer christlichen Steine der Unciale zu, deren wesentlicher Charakter in der Abrundung (namentlich des A, D, E, M, Q, V) und der Verlängerung einzelner Buchstaben (L, F, I, R) über oder unter der Zeile besteht. Das unciale runde U dringt schon im 4. Jahrh. in die Capitale, wie ja schon in den Graffitis Pompeji's und der Katakomben Anklänge an die Unciale wahrzunehmen sind. Eine dritte Schriftform, die Cursive, ist erst seit neuerer Zeit bekannt. Die pompejanischen Graffiti zeigen reiche Ansätze zu ihr, doch gehört die volle Ausbildung dieser Schrift einer spätern Zeit an. Fertig tritt sie uns auf den in den Siebenbürger Bergwerken gefundenen, von *Massmann* (Libellus aurarius s. tabulae ceratae et antiquiss. et unciae Romanae, 1840, 4°) publicirten Wachstafeln (Ende des 2. oder 3. Jahrh.) entgegen. Auf datirten Katakombeninschriften begegnet sie uns zuerst 296 (Inschrift aus S. Ciriaca, gefunden 1845; *de Rossi* Inscr. I, n. 21): durchgeführt ist sie z. B. in den Epitaphien

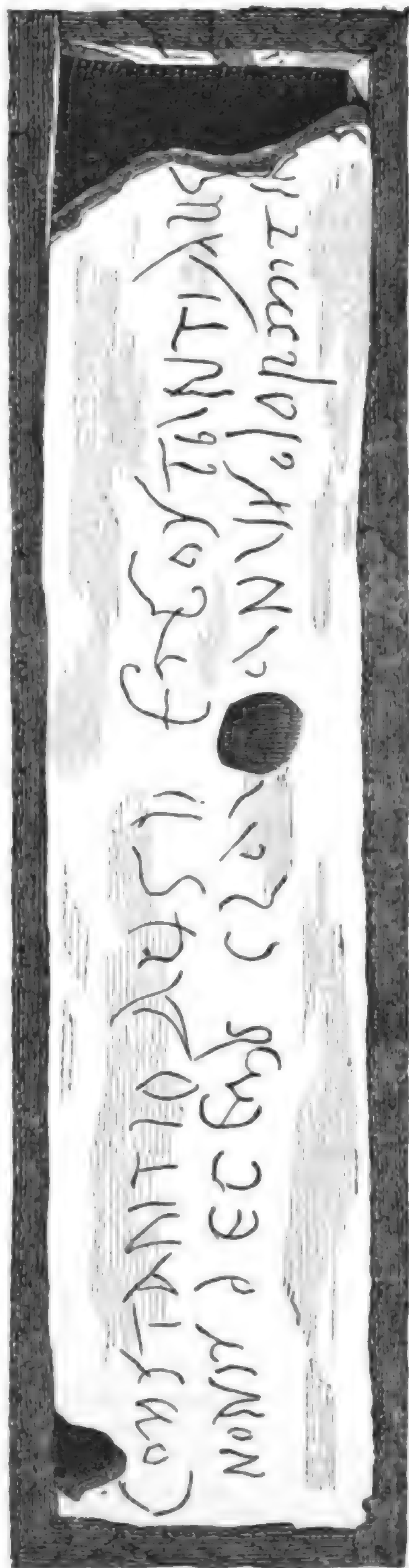


Fig 29. Inschrift aus S. Teodora.
Constantio Augusto II et Constanti Aug. (coss.) nonis decemb. Clau(di)anus dormit in (pace).

von 330 und 339 (*de Rossi* a. a. O. n. 38, 55; vgl. unsere Fig. 29 nach n. 55, Inschrift aus S. Teodora vor Porta Flami-

nia). Das System wurde auch in den Schulen gelehrt, wie an verschiedenen Orten gefundene Backsteine mit Cursivalphabeten beweisen (*Paur* Sitzungsber. d. Wiener Akad. XV; *Janssen* Mus. Lugd. Bat., Lugd. Bat. 1842; *Brambach* Corp. Inscr. Rh. n. 110 f.).

Im Raume dieser drei Schriftgattungen bewegen sich zahllose Nuancen, die bald auf das Ineinanderspielen jener zurückzuführen sind, bald das Werk der Laune und Willkür, der grössern oder geringern litterarischen und artistischen Bildung der Steinmetzen sind. Eine der schönsten Varianten der Capitale stellt die von *Furius Dionysius Philocalus* erfundene und fast ausschliesslich geübte damasische Schrift dar, welche sich durch eine wirklich künstlerische Ausladung der Vertical- wie Horizontalbalken in feine Virgulae und durch schönes Ebenmass der Verhältnisse kennzeichnet. In ihr sind die Epigramme des P. Damasus an den historischen Stätten der Katakomben ausgearbeitet.

Die Wahl und Beschaffenheit der Schrift hängt natürlich sehr von dem Material, auf welches, und dem Instrument, mit welchem geschrieben wurde, ab. Die reine Capitale konnte sich auf dem Steine lange erhalten, nachdem sie auf dem, eine fliessendere Schrift fordernden weichen Material des Pergaments längst einer andern Schrift Platz gemacht hatte. Das gilt überhaupt von der Majuskel, welche die Lapidarschrift blieb, auch als man in den Handschriften sich nur noch der Minuskel bediente. Aber die Verschiedenheit der Steinart bewirkte auch auf den I. selbst eine Verschiedenheit der Schrift. Während der Marmor in Italien wie auch das Mosaik dem Festhalten der Capitale günstig war, beförderten die im Norden gebrauchten Steinarten das Aufkommen der abgerundeten Unciale, wie anderseits die Verwendung von Pinsel und Farbe das Beibehalten der Capitale (wie sie noch auf den mit Minium angemalten I. des 1. bis 2. Jahrh. aus S. Priscilla vorkommen) bald beseitigte und der Cursive den Weg bahnte.

VI. Abbreviaturen (*Sigla*). Man unterscheidet conventionelle Zeichen, wie die Zahlensigla (I, II, III u. s. f., ∞ = 1000, der Strich über einer Zahl $\overline{\overline{XX}}$, der mitunter die Tausende anzeigt, oft auch blosses Ornament ist und die Zahl durchschneidet ?, zuweilen ✳), weiter die Andeutung ganzer Silben oder Wörter durch einen oder einige Buchstaben, z. B. D · M = D*is* M*anibus;* DEP = DEP*ositus;* endlich die Ligaturen, die Verbindung mehrerer Buchstaben im Interesse der Raumersparniss, z. B. Æ für AE, ND für ND.

Je besser die Litteraturperiode, je älter also unsere Inschriften sind, desto seltener sind Ligaturen und Abbreviaturen; je weiter der Verfall voranschreitet, desto häufiger und willkürlicher werden beide, so dass man sich häufig geradezu unentzifferbaren I. gegenüber sieht. Da ohne die Kenntniss der gewöhnlicheren Sigla die Erklärung der I. unmöglich ist, geben wir eine alphabetische Zusammenstellung der wichtigeren.

A

A · *anima — annos — ave.*
AB · *abia — avia.*
$\overline{\text{ABBI}}$ · *abbatis.*
A · B · M · *animae benemerenti.*
ACOL · *acolythus.*
A · D · *agnus Dei.*
A · D · *anno Domini?*
A · D · *ante diem — anima dulcis.*
A · D · KAL · *ante diem kalendas.*
A · K · *ante kalendas.*
A · M · *animae meae.*
AN · *annum — annos — annis — ante.*
ANS · *annos — annis.*
AP · / APR · / APL · } *aprilis (es).*
$\overline{\text{APO}}$ · *apostolus.*
APOSTOR · *apostolorum.*
A · Q · I · C · *anima quiescat in Christo.*
A · R · I · M · D · *anima requiescat in manu dei.*
A · S · *anima sancta.*
AVG · AVGG · AVG · N · *augustus — augusti — augusti nostri.*
A · ω · *alpha — omega.*

B

B · *benemerenti — bixit (vixit).*
B · *baptista.*
BENER · *beneriae (veneria).*
B · F · *bonae feminae.*
BIBAT · *bibatis (vivatis).*
B · I · C · *bibas (vivas) in Christo.*
B · M · / BO · M · / BE · ME · / BO · ME · } *bonae memoriae.*
B · M · F · *benemerenti fecit.*
BMT · *benemerenti.*
BNM · / B · N · M · R · } *benemerenti (benemerentibus).*
B · Q · *bene quiescat.*
B · Q · I · P · *bene quiescat in pace.*
BVS · V · *bonus vir.*
BX · *bixit = vixit.*

C

Ͻ · *concubina?*
C · *consul — cum.*

C̅ · *cum.*
CAL · *calendas.*
CC · *consules — carissimus (carissima coniux).*
CENT · *centurio.*
CESQ · I · P · *quiescit (quiescat) in pace.*
C · F · *clarissima femina — curavit fieri.*
CH · *Christus.*
X · M · Γ · *Χριστός — Μιχαήλ — Γαβριήλ.*
XRS · *Christus.*
X̅P̅I̅ · *Christi.*
☧ristianus · *Christianus.*
C · H · L · S · E · *corpus hoc loco sepultum est.*
CL · *clarus — clarissimus.*
C · L · P · *cum lacrymis posuerunt.*
C · L · S · A · (C̅L̅S̅A̅) *clarissima.*
C · L · V · *clarissimus vir.*
C · M · F · *curavit monumentum fieri.*
C · O · *coniugi optimo.*
C · O · B · Q · *cum omnibus bonis quiescas.*
COH · *cohors.*
COI · *coniugi.*
COIVG · *coniux.*
COM · *comes.*
CON · *consulatu.*
CONI · *coniugi.*
CONS · *consule.*
CONS · OR · *consul ordinarius.*
CONSS · *consulibus.*
CONT · VOT · *contra votum.*
CORR · P · *corrector provinciae.*
COS · *consule — consulibus.*
COSS · *consules — consulibus.*
C · P · *clarissima puella — curavit poni.*
C · Q · *cum quo (cum qua).*
C · Q · F · *cum quo fecit (vixit).*
C · R · *corpus requiescit.*
C · S · *consule.*
C · V · *clarissimus vir.*
C · V · A · *cum vixisset annos.*
CVM · D · A · S · *cum Deo anima sancta.*
CVNG · *coniux.*
CVR · *curante.*

D

D · *dies — die — defunctus — depositus — dormit — dulcis.*
D · *depositus — deposita — dies.*
D · B · M · *dulcissimae benemerenti.*
D · B · Q · *dulcis bene quiescas.*
D · *dies — diem — die.*
D · D · *dono dedit — dedicavit.*
D · D · S · *decessit de saeculo.*
DEC · *decessit.*
DE · } *depositus — deposita — depositio.*
DEP · }
DEC · *decembris — decessit.*
DEF · *defunctus.*
DF · *defunctus — defuncta.*
DEVV · DOMM · *devoti domestici.*
DI · *Dei.*
DI̅ · *Dei.*
DIAC · *diaconus.*
DIEB · *diebus.*
DIG · *dignus (a).*
D · III · ID · *die tertia idus.*
D · I · P · *dormit (decessit — depositus) in pace.*
DM · *domino.*
D · M · *dis manibus.*
D · M · S · *diis manibus sacrum — dominus.*
DM̅S · *dominus.*
D · M · *dormit.*
D · N · } *domino nostro (dominis nostris).*
DD · NN · }
DDNN · *duo domini nostri.*
DDD · NNN · *tres domini nostri.*
DNI · *domini.*
DNS · *dominus.*
DO · *Deo.*
DOL · *doliare.*
DOM · *dominus.*
DOMEST · *domesticus.*
D · DON · *de donis.*
DP · }
DPS · } *depositus — depositio.*
DPT · }
DS · *Deus.*

E

E · *est — et — eus — erexit.*
ECCLES · *ecclesiae.*
EID · *eidus (idus).*
EOR · *eorum.*
EP · }
EPC · }
EPVS · }
EPS · (E̅P̅S̅) } *episcopus.*
EPISC · }
EPSC · }
E · V · *ex voto.*
EVG · *evangelista.*
E · VIV · DISC · *e vivis discessit.*
EX · F · *ex figlinis.*
EX · P ·, PR ·, PRAED · *ex praediis.*
EX · TM · *ex testamento.*

F

F · *fecit — fui — filius — filia — femina — feliciter — felix — fidelis — februarius.*
F · C · *fieri curavit — feci — faciundum curavit.*
FD · *filio dulcissimo.*
FDS · *fidelis.*
FE · *fecit.*
FEBRVS · *februarius.*
FEBVS · *februarias.*
FF · *funere publico.*
F · F · *filii — fratres — fieri fecit.*
F · F · Q · *filiis filiabusque.*
FIG ·, FIGL · *figlinae.*

F · K · *filius karissimus — filia karissima.*
FL · *filius.*
FL · *Flavii.*
FLAE · *filiae.*
FPF · *filio (filiae) poni fecit.*
FS · *fossor — fossoribus — fratribus.*
F · V · F · *fieri vivus fecit.*
FVG · *fugitivus.*
F · VI · D · S · E · *filius sex dierum situs est.*
FVND · *fundata.*

G

GL · *gloria.*

H

H · *hora — hoc — hac — hic — haeres.*
H · A · *hoc anno.*
H · A · K · *ave anima karissima.*
H · F · *honesta femina.*
H · L · S *hoc loco situs (sepultus est).*
H · M · *honesta mulier.*
H · M · F · E · *hoc monumentum fieri fecit.*
H · R · I · P · *hic requiescit in pace.*
H · S · *hic situs (sepultus est).*
HSV · XPI · *Jesu Christi.*
H · T · F · / P · } *hunc titulum fecerunt (posuerunt).*

I

I · *in — idus — ibi — illustris — iacet — ianuarius — iulius.*
IAN (IAN) · *ianuarius.*
ID · *idus — idibus — id est.*
I · D · N · *in Dei nomine.*
IDNE · *indictione.*
I · H · *iacet hic.*
IH · *Iesus.*
IHS · *Iesus.*
IHS · XPS · *Iesus Christus.*
IHV · XPE · *Iesu Christe.*
II · *duo — secundo.*
IN · AG · P · *in agro pedes.*
I · N · B · *in bono — in benedictione.*
IN · INT · *in integro.*
IND · *indictione — in Deo.*
IN · D · N · *in Dei nomine.*
IN · D · V · *in Deo vivas.*
IN · F · P · *in fronte pedes.*
ING · *ingenio.*
INL · *inlustris.*
INN · *innocens — innocuus — nomine.*
IN · N · D · *in nomine Domini.*
IN · P · / I · P · } *in pace.*
INPC · *in pace.*
IN · X · *in Christo.*
IN · ☧ · *in Christo.*
IN · XPI · N · *in Christi nomine.*
I · P · D · *in pace Dei.*
IT · *iterum.*
IX · *Iesus Christus.*

K

K · *kalendas — karus — karissima.*
KAL · *kalendas.*
KL · / KALDS · } *kalendas.*
K · B · M · *karissimo benemerenti.*
K · K · *karissimi.*
KL · KLEND · *kalendas.*
K · R · M · *karissimae — karissimo.*

L

L · *locus — lubens — quinquaginta.*
L · A · *libenti animo.*
LAT · *lata.*
L · C · *locus concessus.*
LEG · *legio — legatus.*
LEG · LEG · *legatus — legionis.*
L · F · *laudabilis femina.*
L · F · C · *libens fieri curavit.*
L · H · S · C · P · S *locum huius sepulcri curavit (comparavit).*
LIB · *libertas — liberta.*
L · M · *locus monumenti.*
L · M · (V) *laudabilis memoriae vir.*
LNA · *luna.*
LOC · *locus.*
LONG · *longus (a).*
L · S · *locus sepulcri.*

M

M · *memoria (e) — martyr — mensis — mense — menses — merenti — maius — mater — merito — monumentum — manibus — marmorea — magister?*
MAGR · *magister.*
MA · / MAR · / MART · } *martyr — martyrium — martias.*
MAT · *mater.*
M · B · *memoriae bonae.*
M · C · *monumento cedit.*
MERTB · *merentibus.*
MES · *meses (menses).*
MM · *martyres.*
M · P · / PP · } *monumentum (memoriam) — posuit — posuerunt.*
MR · F · S · C · *moerens fecit suae coniugi.*
M · R · T · *merenti — merentibus.*
M · S · *menses — mensibus.*

N

N · *nonas — novembris — nomine — nostro — numero.*
NAT · *natalis — natale.*
NBR · *novembris.*
N · DEVS · *nobile Deus.*
NME · *nomine.*
NN · *nostris — numeris.*

NO · *nomine.*
NO · } *nonas.*
NON · }
NON · APR · IVL · SEP · OCT · etc., *nonas aprilis — iulii — septembris — octobris etc.*
NOV · } *novembris (es).*
NOVE · }
NP · *nobilissimo puero.*
NSI · *nostri.*
NVM · *numerus.*

O

O · *(h)oras — optimus — obitus — obiit.*
OB · *obiit.*
OB · IN · XPO · *obiit in Christo.*
OCT · *octobris — octavas.*
OCTOB · *october.*
O · DOL · *opus doliare.*
O · E · B · Q · *ossa eius bene quiescant.*
OF ·, OFF · *officina.*
OF · S · R · *officina sacrae rationis.*
OFFE · *offecina.*
O · H · S · S · *ossa hic sepulta sunt.*
OMIB · } *omnibus.*
OM · }
OMS · *omnes.*
OP · *optimus — opus.*
O · P · Q · *ossa placide quiescant.*
OPT · *optio.*
OSS · *ossa.*

P

P · *pax — pedes — pius — posuit — ponendum — posuerunt — pater — puer — puella — per — post — pro — pridie — plus — primus — praeses — provincia.*
PA · *pace — pater.*
PARTB · *parentibus.*
PAT · *patris.*
PB ·, PBR · *presbyter.*
PC · *pace — poni curavit — post consulatum.*
P · C · P · CONS · *post consulatum.*
PECOR · *pecorarius.*
PED · *pedes.*
PF · *poni fecit — pio felici.*
P · G · R · F · C · *pingere feci.*
P · H · *positus hic.*
P · I · *poni iussit.*
PL · M ·, PL ·, P · PLVS · M · *plus minus.*
P · M · *plus minus — post mortem — piae memoriae.*
PONTFC · *pontifice.*
PONT · *pontifex.*
PP · *papa.*
PP · *praefectus praetorio — patri patriae.*
PP · K · L · *prope kalendas.*
PRAEF · *praefectus.*
PRAEF · PRAET · *praefectus praetorio.*
PR · }
PRB · } *presbyter (presbyteri).*
PRBR · }
PREB · }
PRAESBB ·, PRESBB · *presbyteri.*
PR · } *pridie kalendas*
PRID · K · IVN · } *iunii . . .*
PRE · VRB · *praefectus urbi.*
PRID · *pridie.*
PRIM · *primigenia.*
PR · M · *praepositus militum?*
PRN · *pridie nonas.*
PROC · *procuratore — procurante.*
PRO · COS · *proconsule.*
PROV · *provincia.*
P · R · Q · *posterisque.*
PRT · *presbyter.*
P · T · L · D · *protector lateris dominici.*
PTR · *posteris.*
P · V · *prudentissimus vir.*
P · Z · *pie zeses (bibas vivas).*

Q

Q · *que — qui — quo — quisce — quiescit — quiescas — quaestor — quondam.*
Q · AP · *qui appellatur.*
Q · B · AN · *qui bixit (vixit, annos . . .).*
Q · F · *quia fugi.*
Q · FEC · MEC · *qui fecit (vixit) mecum.*
Q · FV · AP · N · *qui fuit apud nos.*
Q · I · P · *quiescat in pace.*
Q · M · O · *qui mortem obiit.*
Q · Q · *quinquennalis.*
Q · V · *qui vixit.*

R

R · *recessit — requiescit — requiescas — retro — refrigera — refrigere — reddidit.*
RE · *requiescit (requiescat — repositus).*
REC · *recessit.*
REG · *regnante — regis.*
REG · SEC · *regionis secundae.*
RES · *requiescit?*
RIPA · *requiescas in pace anima (recessit).*
RQ · *requierit.*

S

S · *sanctissimus, sanctus* (beide spät) — *suus — sua — sibi — salve — somno — sepulcrum — solve — situs — sepultus — sextus (a) — sub.*
S · A · *sanctissimus?*
SAC · *sacer — sacerdos.*
SAC · VG · *sacra virgo (sacrata).*
SANC · *sanctus, sancta.*
SBRS · *septembres.*
SC · *sanctus.*
SCA · *sancta.*
SCE · *sancte.*
SCLI · *saeculi.*
SCLO · *saeculo.*
SCM · *sanctae memoriae — sanctum.*
SCORVM · *sanctorum.*

SCS · *sanctus.*
SD · *sedit.*
S · D · V · ID · IAN · *sub die quinto idus ianuarii.*
SEP ·
SE · } *september — septimo.*
S · H · L · R · *sub hoc lapide requiescit.*
S · I · D · *spiritus in Deo.*
SLM · *solvit lubens merito.*
S · M · *sanctae memoriae — salus mea?*
S · M · F · *spectabilis memoriae femina.*
SNCE · *sancte.*
S · O · V · *sine offensa ulla.*
SP · *sepultus — sepulcrum — spiritus sacri patrimonii.*
SPF · *spectabilis femina.*
SPS · *spiritus.*
SPS · SCI · *spiritus sancti.*
SPV · *spiritu.*
SS · *sanctorum — suprascripta.*
SSA · *supra scripta.*
SSTO ·, SSTO *suprascripto (os).*
ST · *sunt.*
S · T · T · C · *sit tibi testis coelum.*
SBD · SVBD · *sub die.*

T

T ·
TT · } *titulus — tituli.*
TABVL · *tabularius.*
TB · *tibi.*
TEMP · *tempore.*
TERRIT · *territorio.*
TESS · *tesserarius.*
T · F · *testamento (titulum) fecit.*
T · F · I · *testamento fieri iussit.*
TIT · P ·
P · P ·
F · F · } *titulum posuit (posuerunt — fecerunt).*
TM · *testamentum.*
T · M · Q · F · *tene me quia fugi.*
T · P · *titulum ponit (posuerunt).*
TPA · *tempora.*
T · P · I · *testamento poni iussit.*
TR · PL · *tribunus plebis.*
TTM · *testamentum titulum.*

V

V · *vixit — vixisti — vivus — viva — vivas — quinque — venemerenti (benemerenti) — votum — vovit — vir — uxor — vidua.*
V · B · *vir bonus.*
VC · *vir clarissimus.*
V · C · M · *vir clarissimae memoriae.*
V · D · *vir devotus.*
V · D · N · *verna (?veteranus?) domini nostri.*
V · E · *vir egregius.*
VF · *vivus (viva) fecit.*
VG ·
VGO · } *virgo.*
V · H · *vir honestus.*
V · I · AET · *vive in aeternum (in aeterno).*
V · I · FEB · *quinto idus februarii.*
V · ILL · *vir illustris.*
V · INL · *vir inlustris — illustris.*
VIX · *vixit.*
V · K · *vivas karissime.*
V · NON · *quinto nonas.*
V · O · *vir optimus.*
VOL · *voluerit.*
VOT · XX · F · *vota vicennalia feliciter.*
VOT · VOV · *votum vovit.*
VPP · *vir perfectissimus praeses.*
V · Q · F · *valeat qui fecit.*
VRB · *urbana.*
VR · S · *vir sanctus.*
V · S · *vir spectabilis.*
V · T · *vita tibi.*
VV · *vir venerabilis.*
VV · CC · *viri(s) clarissimi(s).*
VVF · *vive felix.*
V · X · *uxor carissima — vivas carissime.*

X

X · *Christus — decem — decimus.*
X · ER · *decimae erigatur.*
XI ·
XPI · } *Christi.*
XO ·
XTO · } *Christo.*
XPC ·
XS · } *Christus.*
XPE · *Christe.*
XPM · *Christum.*
XX · *viginti — vicesimae.*

Z

Z · *zeses (vivas) — Zesu (Iesu . . .).*
Ꞁ *centurio — centuria.*

VII. Inhalt der altchristlichen I. Die wichtigste Klasse derselben sind die Grabschriften oder Epitaphia, deren Hauptfundgrube selbstverständlich die Katakomben und die altchristlichen Coemeterien der Provinzen (s. d. Art.) sind. Man kann nachstehende Entwicklung derselben unterscheiden: 1) zuerst der einfache Name des Hingeschiedenen, z. B. ЄVCЄBIA; 2) Angabe des Datums des Todes oder der Depositio (s. d. A.); 3) Zufügung des Alters der Verstorbenen, z. B. SERVILIA · ANNORVM · XIII u. s. f.; 4) Beifügung irgend eines Attributs, das eine Schilderung des Charakters, der Verdienste des Todten enthält, z. B. BENEMERENTI, ZHCAC · EN · XΩ (Χριστῷ); 5) Angabe des verwandtschaftlichen Verhältnisses des Todten zu dem, der den Stein setzte: PATRI DVLCISSIMO, CASTISSIMAE ADQVE PVDICISSIMAE FEMINAE. Besonders in späterer Zeit werden in dieser

Hinsicht und in dem Ausdruck der Trauer die Epitaphien wortreicher und oft schwülstig; 6) Angabe des Standes oder Gewerbes der Hingeschiedenenen. Auf den Katakomben-I. erscheinen Bischöfe, Presbyter, Diakone, Leviten, Subdiakone, Akoluthen, Lectoren, Exorcisten, Diakonissen, gottgeweihte Jungfrauen, Küster (Cubicularii); von weltlichen Dignitäten: Mitglieder der kaiserlichen Familie, Stadtpräfecten, Praefecti annonae, ein Horrearius, ein Exquästor; Gewerbe wie der Aerzte, Buchhalter, Bäcker, Gärtner, Soldaten u. s. f. Auch Neophyten, Weiber und Kinder von Priestern oder Diakonen werden erwähnt. Beispiele bietet die Real-Encyklopädie an zahlreichen Stellen. 7) Angabe der Bereitung des Grabes, der Schenkung oder des Ankaufs des Loculus, des Sarkophags u. s. f., wobei auch zuweilen der Preis genannt wird, der den Fossoren bezahlt wurde (s. d. A. Grab und Fossoren). Beisetzungen in den Basiliken werden seit dem 5. und 6. Jahrh. angeführt. 8) Datirung der Lebensumstände, des Empfangs der Taufe u. s. f., z. B.: PVER NATVS AΩ || DIVO IOVIANO AVG · ET || VARRONIANO COSS || ORA NOCTIS · IIII || IN VXIT VIII · IDVS MADIAS || DIE SATVRNIS LVNA VIGESIMA || SIGNO APIORNO NOMINE SIMPCCIVS = Puer natus (Alpha-Omega) divo Ioviano Augusto et Varroniano consulibus (h)ora noctis IIII vixit in (?) VIII. idus madias (maias) die Saturnis (Saturni), luna vigesima, signo Apiorno (Capricorno) nomine Simpecius (Simplicius) (364; *de Rossi* n. 172; eine andere eb. n. 810). Auffallend ist namentlich die Genauigkeit, mit der hier und da die Alten Tag und Stunde, ja sogar die Scrupuli angeben: BENEMERENTI · IN · PACE || SILVANA · QVAE · HIC · DORMIT || VIXIT · ANN · XXI · MENS · III || HOR · IIII · SCRVPVLOS · VI (*Fabretti* 96, 219). 9) Sonstige Erweiterungen, z. B. die Androhung des Fluches oder Anathems gegen die, welche das Grab entweihen (s. d. Artt. Anathem und Fluch). 10) Martyrer-I., im Allgemeinen sehr selten. Datirte vorconstantinische Martyrer-I. sind nicht bekannt. Die von *Marini* unter dem Titel *Epitaphia martyrum* zusammengestellten I. sind theils spätere Erneuerungen, theils auf Grund der *phiala sanguinolenta* mit Unrecht als solche angesehen. Die wichtigsten Martyrer-I. bietet die Papstgruft von S. Callisto. Andere bei *de Rossi*; interessant z. B. ist die 1837 und 1858 in Fragmenten zu Tag geförderte Inschrift von Porto: SANCTIS MARTVRIBVS ET BEATISS*imis* EVTROPIO BONOSAE ET ZOSIM*ae*, Bull. 1866, 49. Zu erwähnen ist, dass die Bezeichnung *Sanctus* in unserm heutigen Sinne erst gegen Ende des 4. Jahrh. üblich wird; früher setzte man für den Martyrer DOMINVS oder MARTVR.

Eine zweite Klasse von I. umfasst die nicht sepulcralen: I. in Kirchen (Dedication, Consecration, Restauration betr., s. d. Artt. Dedication u. s. f.), an Portalen, Triumphbogen, Säulencapitellen, Ambonen, Tabernakeln, Taufbrunnen, Bischofsstühlen, Reliquiarien, Statuen, Mosaiken, Gemälden, Elfenbeinarbeiten; auf Diptychen, Buchdeckeln, Velen, Corporalien, Pallien, Lampen, Laternen, liturgischen Eimern, Pyxen, Kelchen, Altartüchern, am Fussboden u. s. f. Weiter kommen I. vor an öffentlichen Plätzen und Gebäuden, Thoren, im Orient mit Vorliebe über der Hausthüre (*de Vogüé* Pl. 39), an Säulen, Mauern, Aquäducten, Felsen, Bädern, Arenen, Theatern; auf Häusern, Möbeln, Trinkgefässen, Löffeln; an Gegenständen der Toilette und des Luxus: Ringen, Nadeln, Kleidern, Waffen. Als eine eigene dritte Klasse kann man öffentliche epigraphische Urkunden nennen: Schenkungsbriefe (vgl. die Urkunde bei *de Rossi* Bull. 1870, 1), Güterverzeichnisse, Kalendarien, Martyrologien, Kataloge der in den Basiliken beigesetzten Martyrer, Constatirung öffentlicher Rechtsverhältnisse (vgl. *Kraus* Ueber Begriff u. s. f. der christl. Archäol. 48). Natürlich konnte die Mehrzahl dieser Kategorieen von I. erst nach dem Aufhören der Verfolgungen Eingang finden. Eine litterarische Urkunde ersten Rangs ist das Verzeichniss der Schriften des hl. Hippolytus auf dessen Statue (s. I 661 ff.).

VIII. Sprache der I. Das epigraphische Formular hat sich nur allmälig ausgebildet, wie *de Rossi's* (De duplici stilo inscriptionum Christianarum, altero qui ante, altero qui post datam ecclesiae pacem viguit, Inscr. christ. I, praef. CX ff.) und *Le Blants* Forschungen nachgewiesen haben. Zuerst treten uns die Grabschriften des 1. und 2. Jahrh. ganz in der antiken Weise entgegen, ihren christlichen Charakter höchstens durch ein Wort, ein Symbol (Fisch, Anker), das Fehlen des D · M oder jedes andern polytheistischen Bezugs verrathend; es findet sich noch das altrömische Dreinamen-System, hier und da, aber nicht regelmässig, die Angabe des Todestags, sehr viel seltener des Todesjahrs, die Nennung Derer, welche das Grab bereitet, das Wort *Liberti*, die Erwähnung der *Posteri* — alles Dinge, welche später abgestreift wurden. Seit dem Anfang des

4. Jahrh. tritt das Monogramm ☧ (s. d. A.) auf; immer zeichnen sich unsere Epitaphien noch durch Kürze aus. Acclamationen wie HAVE, VALE, VIVATIS IN DEO werden häufiger (s. d. Artt.). Eine dritte Periode charakterisirt sich durch bewusstere und consequentere Ausscheidung heidnischer Formeln, es verschwindet die Angabe der Abstammung (z. B. EYTYXETIS FILIVS), wenn auch der Name der das Grab bereitenden Eltern noch oft genannt wird. Der Todestag fehlt noch häufig, zuweilen steht vor dem Cognomen noch ein Nomen gentilicium; den Eingang bilden meist die einfachen Formeln HIC PAVSAT, HIC IACET, HIC QVIESCIT, HIC REQVIESCIT, zuweilen gefolgt von IN PACE. Die Monogramme ☧ und ⳨ sind jetzt sehr häufig; dieser Periode gehört ein grosser Theil der gallischen und besonders der trierischen Grabschriften an. In einer vierten Periode fehlt jeder Rest des heidnischen Formulars, der Todestag erscheint mit sehr seltenen Ausnahmen immer, oft auch das Jahr; es fehlen die Namen der Eltern und derer, welche das Grab bereitet hatten: kein irdisches Band wird mehr erwähnt. Vor dem Eingang des Epitaphs steht jetzt sehr häufig das gleichschenklige +, was sich bis tief in die romanische Zeit (11. und 12. Jahrh.) erhält. Die Phraseologie wird schwülstiger: IN HOC TVMVLO REQVIESCIT BONAE MEMORIAE — HIC REQVIESCIT IN PACE BONAE MEMORIAE.

Diese gesetzmässige Entwicklung des christlichen Formulars und die bei allen Abweichungen starke Uebereinstimmung der Texte legt den Schluss nahe, dass die Anfertigung der Epitaphien dem Einzelnen nicht ganz überlassen oder der Willkür der Lapiciden anheimgegeben war, sondern dass ein Typus feststand, der in bestimmten Ländern eine Zeit lang herrschte, bis er einem andern Platz machte. Dass solche Typen auch schriftlich fixirt waren, erhellt aus einer von *Le Blant* (II, n. 476, Manuel 60) veröffentlichten Inschrift der merowingischen Zeit, in welcher vor der Induction TANTO steht, was der Steinmetz gedankenlos aus dem ihm vorliegenden Formular copirt hatte, wie man in Urkunden liest: *actum in illo loco* u. s. f.

Ein weiterer interessanter Nachweis, den wir ebenfalls *Le Blant* verdanken, ist der, dass manche Formeln und Ausdrücke bestimmten Städten und Provinzen eigen waren.

Germania prima. Mainz: IN HOC TITVLO REQVIESCIT; FELICITER.

Worms: TITVLVM POSVIT.

Belgica prima. Trier: PRO CARITATE; TITVLVM POSVIT; HIC IACET; HIC IACET IN PACE; PATRES.

Belgica secunda. Amiens: VBI FECIT NOVEMBER DIES XV und ähnliche Daten. DEFVNCTVS EST.

Viennoise: SVRRECTVRVS IN $\overline{\text{XPO}}$ und ähnliche Formeln.

Briord: HVMANITAS; ABSTVTVS.

Briord und Vienne: VOLVNTAS.

Vaison und Arles: PAX TECVM.

Marseille: RECESSIT, was sich hier länger als irgendwo sonst hielt.

Aquitania prima. Coudes: TRANSIT IN ANNOS.

Narbonensis prima. Toulouse: REQVIEVIT IN PACE.

Lugdunensis prima, Viennoise: BONAEMEMORIVS; APTVS.

In der Lugdunensis prima und secunda, der Germania secunda, der Maxima Sequanorum, der Viennoise, der Aquitania prima, Narbonensis prima und den Seealpen trifft man die im römischen Gallien unbekannte, in Rom sehr seltene Formel BONAE MEMORIAE; in der Lugdun. prima, Germania prima, Maxima Sequanorum, Viennoise und Aquitania prima VIXIT IN PACE; in der Lugdun. prima und quarta, der Viennoise, Narbonensis prima und secunda sehr allgemein OBIIT, was in Rom selten ist; desgleichen kommt TRANSIIT in Rom nur selten vor, während es in der Lugd. prima, der Viennoise und Aquitania prima häufig ist.

Spanien: FAMVLVS DEI oder CHRISTI.

Gallia cisalpina. Como: VIXIT IN HOC SAECVLO. Como, Alba, Pollenzo, Nizza und Umgegend: DEPOSITVS SVB DIEM XIV KAL u. dgl. Como, Mailand, Aquileja, Florenz, Bologna u. s. f.: BM am Kopfe der I. Turin, Tortona, Mailand, Brescia, Civita di Friuli, Aquileja: CONTRA VOTVM POSVIT. Piemont: HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS.

Latium. Rom und Ostia: LOCVS im Eingang des Epitaphs. Rom: DEPOSITVS sehr oft, während der Ausdruck in Gallien kaum viermal nachgewiesen ist; REFRIGERIVM, IN REFRIGERIO, REFRIGERET DEVS, LOCVM EMIT oder COMPARAVIT, eine in Gallien ganz ungebräuchliche Formel. Ostia: HIC DORMIT, CVM DEVS PERMISERIT, QVANDO DEVS VOLVERIT.

Campanien. Neapel: IN AVLA REGNI TVI; INDVC EOS IN CAELESTIA REGNA.

Apulien. Mirabella, Aeclanum, Fon-

tanarosa u. s. f.: HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS; DEPOSITIO EIVS III IDVS u. dgl.

Bruttium, Campanien, Apulien: BM am Kopfe der I.

Africa. Sitifis, Tiaret, Caesarea, Rosgonia u. s. w.: MEMORIA am Kopf der I.; Sitifis, Orleansville, Arbal, Portus Magnus: PRAECESSIT; Hamman bel Hanefia, Hadjar Roum, Portus Magnus: DECESSIT, DISCESSIT; Cirta, Kalama, Carthago: VIXIT IN PACE; Tebessa: SVB DIE, RECESSIT.

Griechenland. Athen: ΚΟΙΜΗΤΗΡΙΟΝ am Kopf der Inschrift.

Galatien. Tschorum u. s. w.: ΘΕCΙC.

Cilicien. Mopsuestia, Tarsus, Corycus, Seleucia: ΤΟΠΟC. Seleucia, Bor: ΜΝΗΜΙΑ. Mopsuestia, Tarsus: ΜΝΗΜΑ ΔΙΑΦΕΡΟΝ. Seleucia: ΧΑΜΟCΟΡΙΝ, ΠΑΡΑCΤΑΤΙΚΟΝ (für sepultura). Corycus, Epinoia, Seleucia: ΘΗΚΗ. Corycus: CΩΜΑΤΟΘΗΚΗ.

Syrien (vgl. *de Vogüé* La Syrie centrale pl. 96, pl. 39). Andrena, Phylea, Schmerrin, Homs über den Thüren: ΑΥΤΗ Η ΠΥΛΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΔΙΚΑΙΟΙ ΕΙCΕΛΕΥCΟΝΤΑΙ ΕΝ ΑΥΤΗ, ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΙ ΤΩ ΟΙΚΩ ΤΟΥΤΩ etc. Sehr geläufig ist hier die Abkürzung ΧΜΓ = Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ (*de Rossi* Bull. 1870, 25 ff., 115 ff.).

Palaestina. Jerusalem: ΜΝΗΜΗ ΔΙΑΦΕΡΟΝ, eine Formel, von der *de Saulcy* eine merkwürdige Deutung mittheilt (Voyage autour de la Mer Morte II 321); ΘΗΚΗ ΔΙΑΦΕΡΟΥCΑ.

Aegypten. Benka el Assel: ΕΠ' ΑΓΑΘΩ. Theben: Ο ΜΑΚΑΡΙΟC (von dem Todten).

Nubien. Philae: ΕΠ' ΑΓΑΘΩ. Kalabscheh: Ο ΜΑΚΑΡΙΟC (von dem Todten); ebenda, Coemeterium von Wady-Gazal: ΑΝΑΠΑΥCΟΝ Ο ΘΕΟC ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ ΑΥΤΟΥ ΕΙC ΚΟΛΠΟΙC ΑΒΡΑΑΜ ΚΑΙ ΙCΑΑΚ ΚΑΙ ΙΑΚΩΒ. Colasucia: Ο ΘΕΟC ΤΩΝ ΠΝΕΥΜΑΤΩΝ ΚΑΙ CΑΡΚΟC.

Der tiefe Unterschied in der Welt- und Lebensanschauung der Christen und Heiden tritt in dem ganzen Formular, namentlich aber in den die ganz verschiedene Auffassung des Todes charakterisirenden Acclamationen uns entgegen. Während diejenigen der Heiden die Furcht vor dem Tode, wilde Verzweiflung, im günstigsten Falle stumme Resignation ausdrücken, finden wir auf den christlichen nur selten einen Ausdruck natürlichen Schmerzes, ungemessener Trauer, um so öfter solche der Ergebung in Gottes Willen, Zeugnisse für eine höhere Auffassung des Todes und des Lebens, kurz Beweise in Fülle für die totale Umgestaltung, welche das Herz der antiken Menschheit in und durch die Lehre Christi erfahren hat (vgl. Details *Kraus* R. S.[2] 467 f.). Eine der gewöhnlichsten und schönsten Formeln ist die IN PACE (vgl. d. A.). Für den Hintritt aus diesem Leben hatten die Heiden die Ausdrücke ABSCESSIT — SITVS — POSITVS — COMPOSITVS — DOMVS ADIERNA — RAPTVS — A DIIS — INTER DEOS RECEPTVS; die Christen sagen zwar auch wie hie und da die Heiden DECESSIT, RECESSIT, OBIIT (letzteres im MA. regelmässig), gewöhnlicher RECESSIT DE SECVLO — DE SAECVLO EXIVIT — VIXIT IN SAECVLVM — REDDIT oder REDDIDIT (*naturae reddidit, reddidit debitum vitae suae*), aber später heisst es mit Vorliebe: DORMITIO — DORMIT IN PACE — IN SOMNO PACIS — ABSOLVTVS DE CORPORE — MIGRAVIT DE HOC SAECVLO — EVOCATVS A DOMINO — ARCESSITVS AB ANGELIS — RECEPTVS AD DEVM — ACCEPTA APVD DEVM — IVIT — AD DOMINVM — DEO REDDIDIT SPIRITVM SANCTVM. OBITVM FECIT kommt einmal vor. Specifisch christlich sind DEPOSITVS, DEPOSITIO (s. d. Art.).

Auf die Verwendung der I. für die altchristliche Culturgeschichte und die monumentale Theologie gehen wir hier nicht näher ein, da fast jeder Artikel unserer Realencyclopädie davon Zeugniss ablegt.

IX. Chronologie der christlichen I. Natürlich erhält die Inschrift dann erst ihren rechten Werth, wenn wir das Datum derselben kennen. Die Grundlagen einer Chronologie unserer I. hat der I. Band der *de Rossi'schen Inscriptiones* gelegt, welcher 1347 datirte Nummern bietet, während von den 720 I. Galliens (bei *Le Blant*) nur 147, von den c. 200 trierischen nur eine datirt sind. Man muss also durchschnittlich das Alter der I. auf indirectem Wege festzustellen suchen.

Für die altchristlichen I. kommen fünf Datirungen in Betracht:

1) Die Rechnung nach Consulatsjahren, durch *Borghesi's, de Rossi's* u. a. Forschungen im Ganzen vorzüglich ermittelt. Man unterschied *Consules ordinarii* und *suffecti*, jene traten mit dem 1. Januar, diese im Laufe des Jahres ein. Auf christlichen I. kommen letztere nicht vor. Das Datum wird nicht immer ausgeschrieben, z. B. für *sub Tito Vitrasio Pollione iterum et Marco Flavio Apro iterum consulibus* (919 u. c. 176 n. Chr.): POLLIONE · II · ET · APRO · II · COS, auch POL · II · ET · APR · II · COS · und POL · ET · APR · II · COS, ja COS wird der Kürze halber zuweilen weggelassen, jedoch nach dem 4. Jahrh. nicht mehr.

Für die drei ersten Jahrhunderte gilt Nachstehendes. Die beiden Consuln werden gewöhnlich genannt (wie noch hie und da im 4. Jahrh.), meist mit Abkürzung der Namen, selten bleibt einer aus; ihre Reihenfolge ist die officielle, während sie später oft durcheinandergeworfen wird; die beiden Namen sind durch ET verbunden; nur einmal fehlt diese Partikel (204), wo, was sonst auf christlichen Titeln auch nicht der Fall ist, alle drei Namen der Consuln angegeben sind. Das *iterum* und *ter* eines Consulats wird oft ausgelassen, wenn das Datum dadurch nicht zweifelhaft wird. Ist nur ein Consul ohne Angabe seiner Consulate genannt, so ist sein erstes anzunehmen.

Bis zur Mitte des 3. Jahrh. kürzt man consulibus durch COS, dann durch COSS, CONS, CONSS, im 4. Jahrh. ist COS selten, nach dem 4. kommt es gar nicht mehr vor. COSS erwies sich seit 425; CONS ist im 4. Jahrh. üblich (in zwei I. von 249 und 279 auch = *consulibus*), seit Diocletian schreibt man für den Plural CONSS. Um die nämliche Epoche kommen auch die Sigla CC · SS · und CS · auf, die aber im 5. Jahrh. selten sind, im 6. nur einmal auftreten. CONSVLIBVS ausgeschrieben kommt auf christlichen Epitaphien nur zweimal, 343 und 348, vor.

Auf christlichen Steinen selten ist die Sitte, bei wiederholtem Consulat nur die Zahl mit Weglassung der COS anzugeben. Seltsamer noch ist die Weglassung der Namen bei blosser Notirung der Consulatsjahre: TER · ET · SEMEL · COSS = 202, wo Septim Sever zum dritten-, Caracalla zum erstenmal Consul waren.

Seit Mitte des 4. Jahrh. findet sich CONS vor statt hinter dem Namen des Consuls, was im 5. und 6. Jahrh. herrschend wird und wo dann in der Regel CONSVLATV zu lesen ist; doch trifft man in Verbindung mit diesem Ablativus constr. den Ablativus anstatt des Genetivus: CONSVLATV *olybrio* et PROBINO VV CC (395). Ebenso macht auf den griechischen I. um dieselbe Zeit der alte t. t. ὑπάτοις dem ὑπατείᾳ Platz. Man begann zur selben Zeit den Consuln, welche nicht *Augusti* oder Caesares waren, das VVCC oder VC (*viri clarissimi*) beizusetzen. Später wurde dieser Titel prägnant gebraucht und das *consule* oder *consulibus* geradezu weggelassen.

Mitglieder derselben Familie wurden seit den Antoninen schon durch SENIOR und IVNIOR unterschieden; wir sehen solche Beispiele aus der Zeit des Valentinian I, häufiger ist er im 5. und 6. Jahrh., nothwendigerweise, wo man das Jahr nur mehr nach e i n e m Consul bezeichnete.

Für das ITERVM in der Zahl der Consulatsjahre kommt seit Ende des 4. Jahrh. BIS und SECVNDO vor. Erst seit dem 4. und 5. Jahrh. begegnet es, dass Jemand *primus consul* heisst.

Seit man bei der Theilung des Reiches oft den Namen des einen Consuls nicht kannte, tritt die Rechnung *post consulatum* auf (zuerst 307), gewöhnlich abgekürzt POST CONS, POST CONSS oder einfacher POST und POS, seit c. 450 gewöhnlich PC, und man zählte dann weiter: *iterum post consulatum* (des 2. Jahres) und *iterum atque iterum*, oder *et iterum* (des 3. Jahres). Die Unterbrechung der Consulatsjahre nach Basilius d. J. 542 veranlasste, die Postconsulatsjahre während langer Jahre fortzurechnen (542—565), wobei die Einen die Aera mit dem Consulat selbst 541 (epocha Victoriana), die Andern mit 542 (epocha Marcelliniana) begannen. Letzteres war vor K. Iustin officielle Zählung, mit dessen Consulat (566) begann man einen neuen Postconsulatscyklus von 9 Jahren, der indessen stellenweise, wie in Gallien, nicht zur allgemeinen Geltung kam, so dass man fortfuhr, zu zählen 25, 26, ja 29 Jahre *post consulatum* Basilii iunioris.

War der Consul der andern Reichshälfte unbekannt, so half man sich statt der Postconsulatsjahre mit der Formel: *et qui de oriente (occidente) fuerit nuntiatus* (καὶ τοῦ δηλωθησομένου), oder man setzte dem bekannten Consul ausdrücklich orientalis, occidentalis bei: IOHANNE ORIENTALE VCL . CON (= 538).

Das IMP (*imperatore*) vor *Augusto* kommt auf christlichen Steinen vor Ende des 6. Jahrh. nur zweimal vor, 279; später bedeutet es nach *de Rossi's* Ansicht nicht *imperatore*, sondern *imperante* oder *imperio*. Im 6. Jahrh. tritt auch das Regierungsjahr des Kaisers auf, denn AVG*usto* geht dem PP (*perpetuo*) voraus. Z. B. IMP D N IVSTINO PP AVG AN VI IND V (= *imperante domino nostro* Iustino perpetuo (nicht *patre patriae*) *Augusto*, *anno sexto*, *indictione quinta* (= 571). Gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrh. findet man statt AVGG (= *augusti*) AAGG und AAVVGG. Die Sigla DD · NN (= *dominis nostris*) werden vom Anfang des 3. bis Ende des 5. Jahrh. getroffen; noch viel später sind DOM . N und DOMNO. Auf Unachtsamkeit der Steinmetzen beruht, wenn DD NN einigemal vor dem Namen nichtkaiserlicher Consuln vorkommt. Der zu Zeiten des Commodus und Sever den Caesaren zustehende Titel *nobilissimi* begegnet uns auf christlichen Steinen erst im 4. Jahrh. und nicht bloss bei Consuln, welche zugleich Cäsaren waren; die Caesares heissen jetzt *florentissimi* und *beatissimi*.

2) Indictionen erscheinen auf I. seit Mitte des 5. Jahrh. (zuerst 423 und 425, in Rom erst seit 517 und 522); bis Mitte des 6. Jahrh. ward das Consulat neben ihnen notirt, später kommt die alleinige Angabe der Indiction auf, besonders in Rom wie in Gallien, eine natürlich so gut wie illusorische Datirung. In den byzantinischen Provinzen erhielt sich noch die Rechnung nach Consulatsjahren mit und ohne Indictionen, in Gallien tritt seit 540 vielfach diejenige nach den Regierungsjahren der Merovinger an die Stelle. (Vgl. den Art. Indiction.)

3) Die *Aera martyrum* oder die diocletianische Aera beginnt mit dem d. IV Kal. Sept. (29. August) a. Chr. 284, d. i. mit dem Regierungsantritt Kaiser Diocletians.

4) Die spanische Aera (*Aera Hispanica*), beginnt mit dem 1. Januar 716 u. c. = 38 vor Chr. Sie war in Spanien bis zum 14. Jahrh. gebräuchlich und begegnet uns am häufigsten in den spanisch-christlichen I. (vgl. *Hübner* Inscr. christ. Hisp. Praef. p. V).

5) Die dionysische Aera, gemeinhin die christliche (*post Christum natum*), bereits 525 berechnet, gelangt erst seit dem karolingischen Zeitraum zu allgemeinerer Geltung. Auf I. begegnet sie uns wol kaum vor dem 7. oder 8. Jahrh., regelmässiger erst seit dem zweiten Jahrtausend. Die ältesten Beispiele mögen sein: Inschrift von Brescia 617; Inschrift in der Basilika S. Valentino in Terni 727 (vgl. *Marini* bei *Settele* Memor. 19).

6) Die Datirung nach den Pontificatsjahren römischer Bischöfe eignet dem MA. In altchristlicher Zeit bildete man, vielleicht in Rom zuerst, dem SALVIS DD · NN · · · · AVGVSTIS ein SALVO EPISCOPO nach (erstes Beispiel aus Tusculum, 5. Jahrh.: *de Rossi* XX[63]; *Muratori* 1904[5]). Seit dem 6. Jahrh. ward dies allgemeiner, auch datirte man nach dem Namen eines Presbyters und eines Abtes oder einer Aebtissin, die Angabe des Jahres dabei ist selten (zweimal notirt für einen Bischof von Narbonne und einen von Parenzo bei *Vermiglioli* Iscr. Perug. II 580; *Le Blant* Inscr. I 355). Wenn man ältere Beispiele solcher Datirungen nach römischen Bischöfen citirt hat, so beziehen sich diese gewöhnlich auf öffentliche unter jenen errichtete Bauten (SALVO SIRICIO EPISCOPO oder EPISCOPO ECCLESIAE SANCTAE, nach dem Tode des betreff. Bischofes TEMPORIBPS SANCTI INNOCENTII EPISCOPI, poetisch in der Inschrift des Coelestinus in S. Sabina auf dem Aventin: CVLMEN APOSTOLICVM CVM CAELESTINVS HABERET ‖ PRIMVS ET IN TOTO FVLGERET EPISCOPVS ORBE, *Gruter* 1174[10]), oder die Angabe des Episcopats will die kirchliche Einigung mit dem orthodoxen Bischof in Zeiten eines Schismas erwähnen: EVPLIA ... DEPOSITA IN PACE SVB LIBE*rio ep.* (*de Rossi* n. 139), und: ERENIS ... DECESSIT ... IN PACE SVB DAMASO EPIScO*po* (eb. n. 190).

7) In Spanien und Gallien begegnet man seit dem 6. Jahrh. vielfach der Datirung nach den Regierungsjahren westgothischer, bez. fränkischer Könige.

8) Der Monatstag wird in üblicher Weise wie bei den Heiden angegeben durch die Kalenden, Idus und Nonen; seltener ist die Zählung der Monatstage: LVNA XVII u. s. f.

9) Den Wochentag, welchen die Römer seit Ausgang der Republik den Griechen und Hebräern entlehnt hatten, geben die christlichen Epitaphien häufiger als die heidnischen an, bei denen dann meist ein abergläubisches Interesse vorliegt (vgl. die Proscenemata der Memnonssäule, welche sogar die Stunde angeben, in welcher der Gesang gehört wurde, *Letronne* Inscr. de l'Égypte II). Die Namen der Wochentage sind bei Heiden und Christen dieselben: DIES SOLIS, DIES LVNAE, DIES MARTIS, DIES MERCVRII, VENERIS, IOVIS, SATVRNI. Für den Sonntag kommt DIE DOMINICA zuerst 415 vor (*de Rossi* n. 529, 601), für den Samstag SABBATVM 222 in einer griechischen und 404 in einer lateinischen Inschrift (eb. p. LXXI u. 224, tab. III 615).

10) Einer der schwierigsten chronologischen Gegenstände sind die Cyclen der Wochen- und Monatstage, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Nach *Sirmond*, *Brinard*, *Antonio Lupi*, *Mario Lupi*, in neuerer Zeit *Gaetano Marini*, *Carlo Ludovico Visconti* hat *de Rossi* (Inscr. Prolegg. p. LXX ff.) die gediegensten Untersuchungen darüber veröffentlicht.

Das Studium der datirten I. giebt natürlich das Mittel an die Hand, um die Gesetze der christlichen Epigraphik festzustellen und das Alter der undatirten I. zu bestimmen. Es ergeben sich aus dem Gesagten folgende allgemeine Anhaltspunkte.

Man hat zunächst die vorconstantinischen I. von den nachconstantinischen zu unterscheiden. In jenen herrscht das Bestreben, sich nur von dem heidnischen Formular loszusagen und sich allmälig eine eigene Sprache auszubilden; seit Constantin erscheint diese mehr oder weniger ausgebildet. Die Phraseologie der vorconstantinischen Titel ist einfach, ungeziert, oft begleitet von Acclamationen, wie: VIVAS IN DEO — IN DOMINO — IN PACE — CVM

SANCTIS — INTER SANCTOS — PETE PRO NOBIS — PRO PARENTIBVS — PRO CONIVGE — PRO FILIIS — PRO SORORE u. dgl.; REFRIGERA — IN REFRIGERIO — SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET — DEVS TIBI REFRIGERET. Nach dem Aufhören der Verfolgungen tritt an die Stelle des bisherigen Lakonismus Ausführlichkeit, oft Schwülstigkeit der Sprache, während anderseits das positiv Christliche im Gegensatz zu dem Profan-Heidnischen stärker hervortritt. Demnach fehlen selten Alter des Todten, Tag der Deposition, lobende Attribute wie: MIRAE BONITATIS ATQVE SANCTITATIS — MIRAE INDVSTRIAE ATQVE BONITATIS — MIRAE INNOCENTIAE AC SAPIENTIAE (Mitte des 4. Jahrh.). Zu Ausgang des 4. und Beginn des 5. Jahrh. wird der Eingang der Epitaphien besonders feierlich und umständlich: HIC POSITVS — HIC IACET — HIC QVIESCIT — HIC REQVIESCIT, während die Acclamationen der ältern Zeit aufhören, D · M sehr selten wird. Ueber das Vorkommen dieser Formel auf christlichen I. s. d. A. Dis manibus (I 372 ff.). Der Ankauf eines Loculus wird vor dem 4. Jahrh. nicht erwähnt, VIRGINIVS, VIRGINIA (die in erster Ehe lebenden oder verstorbenen Ehegatten) kommt zwischen dem 3.—6., CONTRA VOTVM nicht vor dem 5., CVM oder DE mit Accusativ (z. B. CVM VIRGINIVM SVVM, EXIIT DE SAECVLVM) nicht vor dem 4. Jahrh. vor. Die Verwünschungen und Anathema gegen Profanatoren der Gräber eignen dem 5.—6. Jahrh.; DEPOSITIO, DEPOSITVS ist im 4.—5. Jahrh. häufiger, kommt aber auch früher vor.

Specifisch für die gallisch-rheinischen I. ist erstens, dass hier die kurzen und einfachen Titel der allerersten Zeit, wie sie in S. Priscilla vorkommen, fast ganz fehlen, ja überhaupt die I. im Allgemeinen nur den Charakter der nachconstantinischen Periode haben; zweitens, dass die einzelnen epigraphischen Formeln und Eigenthümlichkeiten, ebenso wie die Symbole durchschnittlich um ein Jahrhundert später als in Rom auftreten, sich aber um soviel länger erhalten, indem die altrömische Cultur in Gallien etwas später als in Italien durch die Völkerwanderung zerstört wurde.

Ein wichtiges Moment für die Altersbestimmung unserer I. ist die Nomenclatur. Nur selten erscheint auf ihnen das altrömische Drei-Namensystem (Nomen, Praenomen, Cognomen), gar noch in Verbindung mit dem Namen des Vaters, der Tribus, der Patria; seit Ende des 3. Jahrh. lässt sich dafür kein Beispiel mehr beibringen. Wahrscheinlich fing man um jene Zeit an, den Taufnamen statt des frühern bürgerlichen auf den Grabstein zu setzen. Mit dem 4. Jahrh. verschwinden auch die zwei Namen, wie sie das 2. bis 3. Jahrh. gewöhnlich hat, und Ableitungen auf *ontius, entius, ontius, osus,* wie Amantius, Vincentius, Leontius, Bonosus, Gaudiosa; Namen mit religiösem Inhalt, wie Adeodatus, Deusdedit, Quodvultdeus, Renatus, Bonifatius (nicht Bonifacius, vgl. *de Rossi* Bull. 1881, 73 f.; *C. Will* in Hist. Jahrb. I 253 f.), Refrigerius; solche, welche den von den Heiden geschleuderten Schimpf in freudiger Demuth annehmen, wie Fimus, Stercorius, Proiectus, Contumeliosus, werden häufig. Sehr früh werden die Apostelnamen, besonders Petrus und Paulus, übernommen; eine Inschrift mit ΠЄΤΡΟϹ wurde 1870 in S. Priscilla gefunden. Auch Ableitungen von Namen heidnischer Gottheiten, wie sie gang und gäbe waren, kommen vor: Apollinaris, Mercurius; zuweilen treten zwei Namen auf, von denen der eine der heidnische, der andere der christliche ist: MVSCVLA · QVAE ET · GALATEA (*de Rossi* n. 224). Die Monatsnamen tragen auch Christen: Ianuarius, Aprilis, December; Namen aus dem Thierreich sind: Ursus, Ursa, Leopardus, Aper, Tigris, Agnella, Muscula. Schmeichelnamen wie Pitzinnina, ausländische, gothische wie Brinca, Uviliaric, Frasaric, Ledaignuchus, fränkische wie Eppo u. s. f. eignen besonders dem 5. und 6. Jahrh. und den I. der Provinzen. Die griechischen I. geben theils gewöhnliche griechische Namen, wie Ἀνατόλιος, Στρατονείκη, Δημητρία, oder solche mit ethisch-religiöser Bedeutung, wie Κυριακή, Ἀγάθη, theils gräcisirte lateinische Namen wie Βικτωρία, Φορτουνάτους. Namen aus der hl. Schrift sind im Allgemeinen selten, gewöhnlicher bei den Griechen: Μαρία, Ἰωάννης, Στέφανος; solche aus dem A. Test. treten höchst selten auf, was die tiefe Kluft zwischen den Christen und Juden seit Ende des 1. Jahrh. beweist. Ein merkwürdiges Detail ist die Angabe des Todestages oder Todesjahres mit Weglassung des Namens, was auf heidnischen und christlichen Steinen vorkommt (*de Rossi* n. 148, 220); entweder war er unbekannt, oder man hatte einen Grund, ihn zu verschweigen, oder man nannte ihn nicht, ‚quia solum in libro vitae describi avebant' (*Fabretti* 545).

Ein drittes Kriterium ist die Paläographie der I., von der oben Rede war, im Allgemeinen eine zuverlässige Anzeige des Alters, doch darf man in der Zeit der Decadenz am wenigsten so weit gehen, aus der Paläographie allein bis auf Jahrzehnte hin das Alter einer Inschrift bestimmen zu wollen.

Zuverlässiger ist das vierte Kriterium, das System der Ornamenta-

tion. Es muss für diesen Gegenstand auf die einzelnen, die Symbolik und Ikonographie der altchristlichen Kunst betreffenden Artikel hingewiesen werden. Hier genüge eine kurze Uebersicht der auf I. gebräuchlichsten Symbole, welche wiederum das oben hervorgehobene Gesetz aufweist, nach welchem dieselben Symbole regelmässig um ein Jahrhundert später in Gallien and am Rhein auftreten, aber auch um ein Jahrhundert später verschwinden:

Anker und Fisch (Ichthys) 1.—2. Jahrh.
Taube in Rom 268—500 (524?); in Gallien 378—612.
Monogramm ☧ in Rom (298?) 323—451 (474?); in Gallien 377—493.
Aω in Rom (355?) 360—509; in Gallien 377—547.
Monogramm ⳨ in Rom 335—542 oder 565; in Gallien c. 400—525 oder 540.
Kreuz + am Eingang der Inschrift: an öffentlichen Gebäuden in Gallien 445 bis 676; wann zuerst in Rom, noch nicht nachgewiesen.
Kreuz + im Text der Grabschriften: in Rom (375?) 407—527; in Gallien 448 bis nach 585.
Dasselbe zu Eingang der Grabschriften: in Rom 450—589; in Gallien 503 bis c. 680.
Die Ampulle (*vas*), gemalt oder gemeisselt: in Rom 391—472; in Gallien circa 450—563. KRAUS.

INSCRIPTIO, der Anklageact, wie er in den Acten der Martyrer zuweilen erwähnt wird. *Edm. Le Blant* hat diese Bedeutung des Wortes zuerst aus der Acta S. Aureae nachgewiesen (s. Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, séance du 17 Sept. 1880 und Les actes des Martyrs, Par. 1882, 54 f.).

INSINUATIO, eine gewisse, wol gewohnheitsmässig bezahlte, aber nicht zu fordernde Abgabe an den Bischof. *Iustinian d. Gr.* (Nov. 56, col. 5, tit. 11, § 1) verbot die Abgaben quae vocantur insinuativa ausserhalb Constantinopels. Vgl. *Thomassin* Vet. et Mon. Eccl. disc. III 11, c. 56.

INSOMNES, s. Akoimeten.

INSTRUMENTE. Es ist oben (S. 650 f.) gezeigt worden, dass die Berufsart der Bestatteten hier und da durch Darstellung derselben auf den Epitaphien angezeigt wird (ausser den daselbst angeführten Beispielen liessen sich noch andere beibringen: so der Schenkwirth ANTILOGVS PINCERNA, *Perret* V, pl. LXXII; vgl. *Boldetti* 367; *de Rossi* R. S. II, tav. XXXVII[29]); der Krämer mit der Wage in der Hand (*de Rossi* R. S. III, tav. XXVI[38]); der Landmann, welcher säet (s. d. A. Säemann) oder hackt, von seinem Hunde begleitet (*Fabretti* 574; vgl. *d'Agincourt* Sc. pl. VII[5]); der Fruchthändler vor der Getreidebütte (*Lupi* Epit. Sev. 51, nach Luc. 6, 38 gedeutet); eine Gemüsehändlerin scheint nach *de Rossi* R. S. III, tav. XIII dargestellt zu sein. Anderseits sieht man

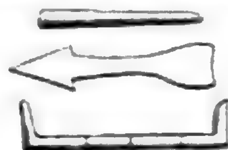
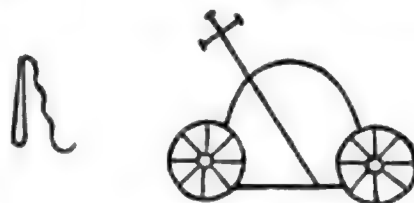

Fig. 29. Steinmetzwerkzeug vom J. 396 (de Rossi Inscr. n. 433).

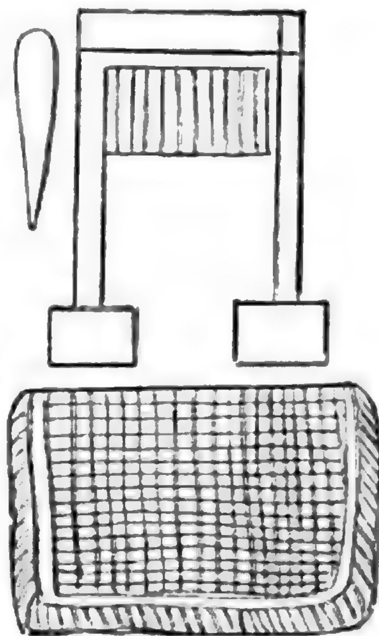

Fig. 30. Werkzeuge eines Malers (Marangoni Act. s. Victorini 125).

Lastträger, welche Ballen herbeischleppen (*Bottari* Tav. LXII; vgl. jedoch d. A.


Fig. 31. Werkzeuge eines Auriga (Boldetti 340).

Joseph, Patriarch). Das Leben der Landleute schilderte Steine bei *Fabretti* 574, *d'Agincourt* Sc. pl. VII[5].

In vielen Fällen indessen ist das Handwerk bloss durch Abbildung der es repräsentirenden Instrumente angedeutet. Betreffs der Fossoren ist das bereits im Art. Fossoren I 537 ausgeführt worden; in wie weit die Ascia hierher gehört, s. d. A. Sonst kommen noch


Fig. 32. Der Webstuhl (Lupi 28).

vor Beil, Zange, Wasserwage, Hammer als Andeutung des Zimmermanns, bez. Steinmetzen (*Marangoni* Act. s. Vict. 125; *Boldetti* 81, 316, 317; *de Rossi* R. S. I, tav. XVII; III, tav. XXX [41]; Inscr. 188, n. 433); Rebmesser und Hacke als I. des Winzers (*Fabretti* 54; *de Rossi* R. S. III, tav. XXX [26]); der Modius als Instrument des Küfers und Bäckers (? *Boldetti* 371; *Perret* pl. LVIII [1]; *de Rossi* Inscr. 212, n. 495: BITALIS PISTOR); ob in derselben Weise das Fass? vgl. S. 479. Brode (*Boldetti* 374, 375) könnten eventuell auch einen Bäcker anzeigen, Peitsche, Wagen und Pferde (*Boldetti* 349, 461; *Lupi* 57; *de Rossi* R. S. III, tav. XXX [38]; Bull. 1873, tav. XI [1-2]) einen Fuhrmann und Wagenlenker (s. indess d. A. Pferd); Zange und Zahn (*de Rossi* Bull. 1864, 36) einen Zahnarzt, das Schreibrohr nebst angehängtem Tintenfass, Diptychon und Griffel (*Perret* pl. LXXIII [6]) den Schreiber, Librarius oder Schriftsteller; Gewicht und Wage (*Perret* pl. XXII [57]; *de Rossi* R. S. III, tav. XXX [11]; Lateran. Pit. XVI [23]) einen Handelsmann; der Pinsel einen Maler (*Marang.* Act. s. Vict. 125); ein Kamm einen Kammmacher (*de Rossi* R. S. II, tav. XLIII [46]); ein Spiegel (*Perret* pl. XXV [25]) einen Spiegelfabrikanten (?); der Webstuhl mit Schiff und Webstück (*Lupi* Sev. 18) die Beschäftigung der Weberin. Ob das Schiff in dieselbe Kategorie gehört, s. d. A. Andere Beispiele bietet noch die Tafel XVI bei *de Rossi* Tripl. Omagg., wo eine grössere Anzahl von Steinen mit Handwerkszeugen vereinigt ist. Eine completere Sammlung solcher Steine giebt *Garrucci's* Tafel CCCCLXXXVIII (Bd. VI). Nicht annehmbar scheint mir *V. Schultze's* Behauptung, dass die Gefässdarstellungen auf Epitaphien (z. B. *de Rossi* R. S. III, tav. XLI [39, 54]; tav. XLIII [32], XLV [45], XLVII [38] u. ö.) nicht mit Bezug auf I Thessal. 4, 4 und Röm. 9, 21 zu deuten, sondern ebenfalls, wo sie nicht rein ornamental oder als Grabeszeichen aufzufassen sind, in Zusammenhang mit dem Gewerbe der Verstorbenen zu bringen sind. — Ueber Marterwerkzeuge s. d. A. KRAUS.



Fig. 33. Ein Säemann (Perret V, pl. LII).

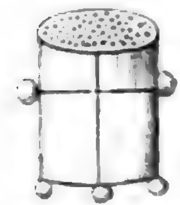


Fig. 34. Modius des Vitalis.

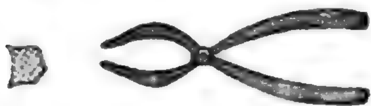


Fig. 35. Instrument eines Zahnarztes (de Rossi Bull. 1864, 36).

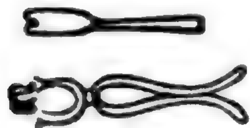


Fig. 36. Instrument eines Zahnarztes mit der Vulsella.

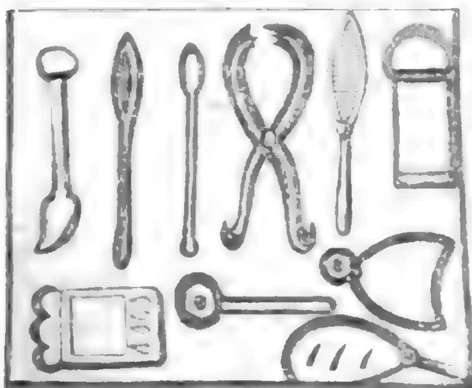


Fig. 37. Besteck eines Chirurgen (de Rossi Tripl. Omagg. XVI [22]).

INSTRUMENTE, musikalische, s. Musik.

INSULA POENITENTIUM oder schlechthin Μετάνοια hiess die Insel Canopus bei Alexandrien, wo an Stelle der ehemaligen heidnischen Heiligthümer eine Niederlassung der Mönche aus Tebenna gegründet worden war: *Hieron.* In Prolog. regulae Pachomii (in monasteria Metanoeae); *Athanas. Presbyt.* Lic. adv. Dioscor. Vgl. *Vales.* zu *Sozom.* III 14.

INSULANI heissen die Mönche bei *Sidon. Apoll.* IX, ep. 3, weil die Insel Lerin in Gallien Hauptsitz des Mönchthums war.

INTERCESSIO, s. Bischöfe n. IX, 177.

INTERCESSORES waren in der africanischen Kirche und anderen Kirchen des Abendlandes diejenigen Bischöfe genannt, welche von ihren Metropoliten für die Administration eines Bisthums, dessen Sitz erledigt war, aufgestellt wurden. Ihr Wirkungskreis war ein zweifacher. Einmal hatten sie die gewöhnlichen bischöflichen Verrichtungen für die verwaiste Diöcese vorzunehmen, während der Archipresbyter und Archidia-

kon die untergeordneten laufenden Geschäfte besorgten. Dann aber lag es den Intercessoren auch ob, alle Vorbereitungen zu treffen und alle Verhandlungen zu leiten, um eine möglichst baldige Wahl eines neuen Bischofs zu ermöglichen. Um zu verhüten, dass die Intercessoren ihr Amt missbrauchten, sei es, um sich durch ungebührliche Prolongation der Administrationszeit Privatvorteile zuzuwenden, oder um sich selbst für Besetzung des erledigten Bischofsstuhls aufzudrängen, erliess das *Conc. Carthag.* V (VI) vom J. 401, c. 8 (al. 9), folgende Verordnung: ‚constitutum est, ut nulli intercessori licitum sit, cathedram, cui intercessor datus est, quibuslibet populorum studiis vel seditionibus retinere, sed dare operam, ut intra annum eisdem episcopum provideat. Quod si neglexerit, anno expleto interventor alius tribuatur.' Schon in diesem Kanon begegnen wir dem Wechsel der Namen *intercessor* und *interventor;* letzterer findet sich auch bei *Augustin.* De unico bapt. c. 16 und in den *Can. Afric.* (bei *Hardouin* Coll. Conc. I 1251), worin verordnet wird, dass der ‚Interventor episcopus' das Volk zur Wahl eines neuen Bischofs versammle, dass aber, wenn das Volk nicht wählen wolle, der Interventor zurückberufen und abgewartet werden solle, bis ein Bischof begehrt würde. Die römische Kirche kannte das Institut der Intercessoren und Interventoren, für welche dort nach *Symmach.* Ep. V, c. 61 und *Gregor. M.* Epp. XI 16 der Name Visitator in Uebung war. Gelegenheitlich der Entstehung des donatistischen Schismas finden wir einen Interventor in anderer Bedeutung des Wortes. Die Streitigkeiten in Carthago veranlassten nämlich den Episcopus primae sedis von Numidien, Secundus von Tigisis, eine Commission dorthin abzuschicken, welche, um die Parteien zu versöhnen, einen *Interventor* wählte. S. *Hefele* Conc.-Gesch.[2] I 105, 110 f., 195, 344 f., 773. KRÜLL.

INTERDICTUM, diejenige Censur, welche alle für die Theilnahme der Gemeinde bestimmten Culthandlungen untersagt.

Das erste Beispiel eines solchen dürfte sich bei *Gregor. Turon.* Hist. VIII, c. 31 finden, wo der Bischof Leudoald, nachdem die Königin Fredegund den B. Praetextat von Rouen u. A. ermordet, accepto consilio ecclesias Rothomagenses clausit, ut in his populus solennia divina non spectaret, donec indagatione communi reperietur huius auctor sceleris. Wenn noch *Phillips* (Lehrb. d. K.-R., Regensb. 1862, 566) behauptet, schon Canon. Apost. c. 29 finde sich das Interdict, so weiss man nicht, wie man diese Quelleninterpretation bezeichnen soll. Dass es im 5. Jahrh. noch unbekannt war, zeigt der Brief des hl. *Augustinus* Ad Auxilium (Ep. LXXV), wo die Ausdehnung einer Censur auf ein ganzes Haus durch einen africanischen Bischof scharf getadelt wird.

INTERROGATIO, die dem Täufling vor Empfang der Sacramente gestellte Frage; vgl. *Cypr.* Ep. 70 ad Ianuar. de bapt. haeret.; *Augustin.* De anima et origine eius I 10; *Ambros.* De myster. V 28; De Sacram. II 7. Vgl. d. A. Taufe.

INTERSTITIA, die Zwischenräume zwischen der Ertheilung der einzelnen Ordines, wie sie bereits im *Conc. Sardic.* vorgesehen, dann durch P. *Zosimus* (Ep. ad Hesych. I) 417 und wieder durch P. *Gelasius* I 492 eingeschärft wurden.

INTROITUS (εἴσοδος). I. In den morgenländischen Liturgieen unterscheidet man eine k l e i n e r e und g r ö s s e r e εἴσοδος. Jene findet statt, indem das Evangelienbuch in Procession umhergetragen wird (Lit. des hl. Marcus, *Daniel* IV 142; des hl. Chrysostomus c. 17, *Daniel* eb. 343), entsprechend dem feierlichen Hinauftragen des Evangelienbuchs auf den Ambon, wobei das Crucifix vorgetragen wird (vgl. *Durand.* Rat. IV 24, 16). Die grössere εἴσοδος ist diejenige, wo der Priester unter Vortritt des Diakons vor dem Offertorium die ἅγια in der Kapelle der Prothesis abholt und auf den Altar bringt (am ausführlichsten schildern dieselbe die *Lit. Constantinop. Chrysost.* bei *Neale* 373; die koptische bei *Renaudot* Lit. Orient. I 186; kürzer sind die *Lit. s. Jacobi* c. 17 [*Daniel* IV 98], *s. Marci* c. 10 [*Daniel* IV 148), die mozarabische [eb. I 67]). Eigenthümlich ist der Ritus der Armenier (*Neale* East Church Int. 428), wo die grosse εἴσοδος mit einer Prostratio des Priesters vor dem Altar eingeleitet wird. Vgl. *Cheetham* Dict. I 613.

II. Der Eingang zur eucharistischen Feier (Antiphona ad Introitum, *Ord. Rom.* I, n. 8; II, n. 3; III, n. 8; Mus. Ital. II), wofür man in Mailand *ingressa* sagte (*Ambros.* Misc. Rit. bei *Pamel.* Rituale ss. PP. I 293). Näher beschrieben wird derselbe bereits in dem *Ord. Rom.* von c. 730; wenn man auf Grund des Lib. Pontif. P. Coelestin c. 423 als denjenigen bezeichnet, welcher den I. eingeführt, so beruht dies wol auf einem Missverständniss; vermuthlich geht die Auswahl der Psalmen, bez. des Psalmes, welcher vor dem Sacrificium gesungen wird, auf G r e g o r d. Gr. zurück, wie schon *Honorius von Autun* (Gemm. anim. I, c. 87) zu verstehen giebt. Für die morgenländischen Liturgieen vgl. man *Scudamore* in *Smith's* Dict. I 865 f., welcher aber wol darin irrt, dass er den I. vor der Messe

mit dem Eingangspsalm der Prim durcheinanderwirft. *De Vert's* (Expl. III 1, c. 1) Meinung, der Psalm ‚Iudica', bez. der ihm entlehnte I.: introibo ad altare Dei etc., sei erst vor etwa 200 Jahren ins Missale gekommen, verdient keine Widerlegung. Vgl. über den I. auch d. A. Liturgie.

INTROITUS AD MARTYRES ist in der christlichen Basilika der Zugang, welcher aus der Apside zu dem Grabe des Martyrers führt, dem zu Ehren die Basilika errichtet ist. Man vgl. S. 130, Fig. 60, den Grundriss von S. Petronilla, wo der I. a. M. mit B 4 bezeichnet ist. Vgl. auch *de Rossi* R. S. III 655 und dazu Bull. 1875, 28 f.

INTERVENTOR, s. Intercessoren.

INVENTIO CRUCIS, Kreuzerfindung, s. die Art. Feste und Kreuzverehrung.

INVITATORIUM, im gregorianischen und Benedictiner-Officium (nicht dem ambrosianischen, wo es fehlt) der Psalm *Venite exultemus Domino,* welcher zu Anfang des Officiums gesungen wird.

JOB. Die Darstellung des frommen Dulders J. in seinem Elende findet in vier Gemälden der römischen Katakomben aus dem 3. Jahrh. (*Aringhi* R. S. I 551, 567; II 25, 75), auf dem Sarkophage des Iunius Bassus aus dem J. 359 (*Aringhi* I 277; *Garrucci* Tav. CCCXXII[2]), auf einem ältern, in den letzten Jahren aufgefundenen römischen Sarkophage, auf mehreren gallischen Sarkophagen zu Lyon (Musée lapidaire n. 764) und zu Arles (*Le Blant* Une représentation inédite de Job, Paris 1860; *Millin* Midi de la France XLVII 1) Ausdruck. Dass J. auch in den Kirchen abgebildet wurde, ersehen wir aus *Paul. Nol.* De s. Felice natal. carm. X, v. 25, wo unter den Gemälden b. Jobus vulneribus tentatus aufgeführt wird. In den Gemälden erscheint J. stets allein, dem Texte der Vulgata entsprechend, auf einem Düngerhaufen; auf dem Gemälde aus einem Coemeterium an der Via latina (*Aringhi* R. S. II 25) hält er einen Gegenstand in der Hand, mit welchem er sein Bein berührt, ohne Zweifel die Scherbe, mit der er den Eiter von seinen Wunden strich (testa saniem radebat, Job 2, 8).


Fig. 38. Job, von einem Wandgemälde (nach Bosio bei Perret I, pl. XXV).

Auf dem von *Le Blant* veröffentlichten Sarkophage zu Arles sitzt er auf einer sedes decussata, auf den beiden römischen Sarkophagen, dem hebräischen Texte entsprechend, auf einem Aschenhaufen; bei den übrigen gallischen auf einem Düngerhaufen oder einem Haufen Steine. An den Sarkophagen erblickt man neben ihm regelmässig einen oder mehrere seiner Freunde, die, zuweilen spottend, zu ihm reden, mehrfach auch seine Frau. So an dem Sarkophage des Iunius Bassus, wo


Fig. 39. Job, vom Sarkophage des Iunius Bassus.

dieselbe den Mantel sich vor die Nase hält (halitum meum exhorruit uxor mea, Job 19, 17) und auf ihren Mann einen Gegenstand hinrichtet, welchen *Bottari* als Fächer oder Spiegel, *Garrucci* (Hagioglypta 69, not.) gar als Velum vinarium deutet, mit welchem sie ihren Mann schlagen wolle; beide Erklärungen sind wol unrichtig und ist mit *Aringhi* R. S. I 276 anzunehmen, dass der Künstler hier die Frau dem frommen Dulder ein (mit einem Kreuze bezeichnetes) Brod auf einem Stocke darreichen lässt, weil sie aus Ekel es ihm nicht mit der Hand geben will. Auf dem Sarkophag n. 764 zu Lyon hält J. ein aufgerolltes Buch, das bekannte Sinnbild der Propheten, in der Hand. Während J. an den gallischen Sarkophagen mit der Tunica und dem Mantel bekleidet erscheint, trägt er in den römischen Darstellungen nur die Tunica, und zwar meist wie sie die Sklaven und andere schwer arbeitenden Personen trugen, doch so, dass der rechte Arm und die Schulter entblösst sind (expapillato brachio, *Plaut.* Miles glor. IV 4). Die ganze Erscheinung und Haltung, besonders das Gesicht zeigt die Schwere der Leiden, die auf dem heiligen Dulder lasteten.

J. galt dem christlichen Alterthum als ein Vorbild der Demuth. Als solches wird er bereits bei *Clem. Rom.* Ep. I ad Corinth. c. 18 aufgeführt, und *Paulin. Nol.* Ep. XXIX, n. 3 sagt, als ob er unsere Gemälde vor Augen gehabt hätte: quam bonum autem et utile ad culturam salutis huius-

modi stercus sit, docemur in beato Job, qui postquam sedit in stercore, tentari desiit. Consumpserat enim tentatoris invidiam humilitate perfecta, quae facilius surgere quam deici potest. Quia in fimo sedens, unde cadat non habet, sed habet, unde consurgat, per eum qui suscitat de terra inopem et de stercore erigit pauperem (Ps. CXII 7).

J. war ferner für die Christen jener Zeiten, die so oft selbst in den grausamsten Martern sich bewähren mussten, ein Vorbild unerschütterlicher Geduld und Ergebung in den Willen Gottes. Neque enim a respectu Dei tot doloribus avocatus ille est, sed constitit nobis in exemplum et testimonium, tam spiritu quam carne, tam animo quam corpore patientiae perpetrandae, ut neque damnis saecularium, nec amissionibus carissimorum, nec corporis quidem conflictationibus succidamus (*Tertull.* Lib. de pat. c. XIV); cf. *Orig.* Lib. 1 de Job. In Bezug auf sein Leiden und die Weise, wie er es trug, erblickte das Alterthum in ihm auch ein Vorbild Jesu Christi und aller Heiligen, besonders der hl. Martyrer. So lesen wir schon in der Clavis *Melitonis* (c. XIII, § V n. XXIV, Spicileg. Solesm. III 302): Job, Magnus sive Dolens. Hic enim in suis verbis et paucioribus Christi et omnium Sanctorum expressit imaginem (cfr. *Chrysost.* Hom. II de Job; *Greg. M.* In Job lib. VI, c. 1; lib. XIV, c. 21; lib. XVII, c. 1). Man blickte aber nicht nur auf das Leiden dieses Dulders, sondern erinnerte sich bei diesem Anblick auch an die Frucht, die er daraus erntete. So sagt *Tertull.* l. c. weiter: itaque operarius ille victoriae Dei, retusis omnibus iaculis tentationum lorica clypeoque patientiae, et integritatem mox corporis a Deo recuperavit, et quae amiserat conduplicata possedit (cfr. *Greg. M.* In Job lib. 35, c. 8). Zwar wussten die Christen jener Zeit, dass in diesem Leben die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht stets in gleicher Weise ihnen irdischen Lohn für ihre Leiden geben werde, aber sie wussten zugleich, dass dieser Lohn, wenn der Ewigkeit vorbehalten, um so reicher sein werde. J. war ihnen mit Bezugnahme auf seine Worte (Job 19, 25): scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego et non alius: reposita est haec spes in sinu meo ein Vorherverkünder der Auferstehung der Todten. Mit Rücksicht auf diesen Ausspruch wurde wol J. auf dem Sarkophag n. 764 zu Lyon mit der Rolle, dem Zeichen der Propheten, dargestellt. Von dem Apostelschüler *Clem. Rom.* (καὶ πάλιν Ἰὼβ λέγει: καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα ταύτην, τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα . . . Ep. ad Corinth. I, c. 26) beginnend, sehen wir die hl. Väter auf diese berühmte Stelle Bezug nehmen, um die Auferstehung der Todten zu lehren und zu beweisen. So z. B. *Cyrill. Hierosol.* Catech. 18, n. XIV. Dass man insbesondere bei den Darstellungen Jobs an den Sarkophagen gerade diese Bezeichnung vor Augen hatte, ersehen wir auch daraus, dass diese Stelle oder deutliche Anklänge an dieselbe als Grabesinschriften verwendet wurden. So lesen wir zu Vercelli auf dem Grabe des Bischofs Flavian († um 550): SCIO QVIA RE || DEMTOR MEVS || VIVIT ET IN NO || VISSIMO DIE DE || TERRA SVRREC || TVRVS SVM ET || RVRSVS CIRCVMDABOR || PELLE MEA ET || IN CARNE ME || A VIDEBO DM || REPOSITA EST || HAEC SPES ME || A IN SINV MEO. Eine römische Inschrift aus dem J. 493 lautet: HIC · IN · PACE · REQVIESCET · LAVRENTIA · L · F · QVAE · CREDIDIT · RESVRRECTIONEM (*de Rossi* Inscript. christ. n. 900; cfr. ib. n. 1087.) Aehnliche Inschriften finden wir auf Inschriften zu Neapel und Rimini (*Muratori Thes.* Inscript. 1841, 5; 1899, 1), nur dass wie auch in den ältesten Manuscripten des Gregorianischen Antiphonars statt scio quod redemptor meus vivit, gesagt wird: credo quod redemptor meus vivit. Für manches Detail siehe die erwähnte Broschüre von *Le Blant* und *Martigny* Explication d'un sarcophage chrétien du Musée lapidaire de Lyon). [Zu dem Vorstehenden ist noch zu vergleichen *Le Blant* Sarcoph. d'Arles p. IX (J. auf elegantem Stuhl sitzend); p. XXXVI 11, 63 (J. auf Sarkophagen); p. XXVI (J. als Typus des göttlichen Beistandes); p. XXXVIII (J. als Typus der Auferstehung); p. XXVI, XXXVIII (J. in den liturgischen Formularien erwähnt). Die Anrufung Jobs in den alten liturgischen Gebeten lässt auf einen ähnlichen Zusammenhang der Jobvorstellungen mit jenen Formularien schliessen, wie wir diesen mit *Le Blant* für Jonas annehmen. — Vgl. d. A. Jonas. K.] HEUSER.

JOHANNES BAPTISTA war von den ältesten Zeiten an Gegenstand der Verehrung, nicht bloss unter den Christen, sondern auch unter den Juden, von denen *Josephus* Archaeol. lib. XVIII 5, 2 des Johannes rühmend erwähnt, und spätere Schriftsteller denselben unter die grossen Männer ihrer Nation rechnen. Sogar im Koran, Sur. III 34 finden wir des J. B. gedacht, denn es heisst daselbst: ‚Jahia (Johannes) wird das Wort Allah's wahr machen; er wird ein Herr (Said), ein Enthaltsamer (Gottgeweihter), ein frommer Prophet sein.' Die christliche Kirche ehrte den Vorläufer Christi sehr frühe durch Einsetzung von

Festen auf Grund der verschiedenen Umstände seines Lebens und Leidens, in den Homilien der Väter und in Errichtung von Kirchen und Baptisterien in honorem S. Iohannis Baptistae. Die constantinische Basilika S. Johannes von Lateran in Rom scheint aber diesen Titel nicht schon bei der Gründung erhalten zu haben, sondern der Name ‚St. Johannes' ging wahrscheinlich erst viel später von dem Baptisterium Constantins, welchem Johannes der Täufer den Namen gab, auf die Kirche selbst über. Die gegentheilige Ansicht stützt sich übrigens auf alte Urkunden der Archive des Laterans und auf Ueberschriften einiger Homilien Gregor's des Grossen. Die Streitfrage ist noch eine offene. Kirchen zu Ehren Iohannis Baptistae standen schon in den ersten Jahrhunderten zu Ostia und Albano, beide nach *Anastasius* Bibliothecarius, in S. Silvestri, von Constantin d. Gr. erbaut, welch' letzterer nach *Ducange* Constantinop. christ. lib. IV, 4, 9 auch zu Constantinopel eine Kirche zu Ehren des hl. Johannes d. T. erbaut haben soll. In Florenz wurde ein Tempel des Mars, in Mailand ein Tempel des Ianus in Kirchen sub titulo S. Iohannis Baptistae umgewandelt. Die Errichtung einer Kirche unter dem gleichen Titel zu Neapel durch Constantin d. Gr. wird mit guten Gründen bestritten. Gewiss ist, dass schon der hl. Benedict an Stelle eines Tempels des Apollo auf Monte Casino zwei Oratorien errichtete, von denen er das eine dem hl. Martinus, das andere dem hl. Johannes d. T. weihte (*Greg. M.* Dialog. II 8). In späteren Zeiten mehrten sich die Kirchen zu Ehren des hl. J. B. in allen christlichen Ländern. Auch die christliche Kunst in Malerei, Sculptur, Musivarbeiten, Gemmen, Münzen, Weberei und Stickerei etc. diente zur Glorificirung des hl. Johannes d. T. Wir wollen hier eine kurze Uebersicht dieser bildlichen Darstellungen auf Grund der verschiedenen Lebensverhältnisse und Berufsordnungen des hl. Johannes geben. Am häufigsten wurde er dargestellt als Täufer Jesu in Verbindung mit der Taufe Christi selbst. So in dem wol ältesten Gemälde, auf dem wir Johannes d. T. vorgestellt finden, und das aus dem Pontianischen Cömeterium stammt (*Bosio* 131; *Aringhi* I 288). Christus steht bis auf den halben Leib im Jordan, über ihm schwebt die Taube; am rechten Ufer des Flusses in Wolken ein Engel, mit einer Art flachen Schlüssel und mit Leinwand zum Abtrocknen in der Hand. Unterhalb kommt ein Hirsch zum Jordan. Johannes d. T. steht auf dem linken Ufer und legt seine Rechte auf das Haupt Jesu; in der linken Hand hält er einen Rohrstab. Ein Gewand von Kameelhaar breitet sich über Schulter und Unterleib aus. Das Gesicht ist bärtig, das Haar des Hauptes scheint gescheitelt zu sein; um das Haupt Christi, des Johannes, und des Engels ziehen sich Heiligenscheine. Der Matth. 3, 4 erwähnte lederne Gürtel ist nicht sichtbar. Eine in den Gemälden der Coemeterien, in Musivarbeiten, in Gemmen und broncenen Medaillons [auf Sarkophagen (in



Fig. 40. Johannes der Täufer, nach einem Mosaik des 7. Jahrh. (Paciaudi 182).

Arles, *Le Blant* Sarcoph. d'Arles p. 25, 27, 47; zu pl. XII^{3}, XV^{1}, XXIX ?) K.] wiederkehrende bildliche Darstellung zeigt uns den Johannes neben Jesus am Jordan stehend, mit der Rechten eine Muschel haltend, womit er Wasser auf das Haupt des Erlösers giesst, mit der Linken ein Kreuz oder einen Hirtenstab umfassend, wie z. B. auf einem

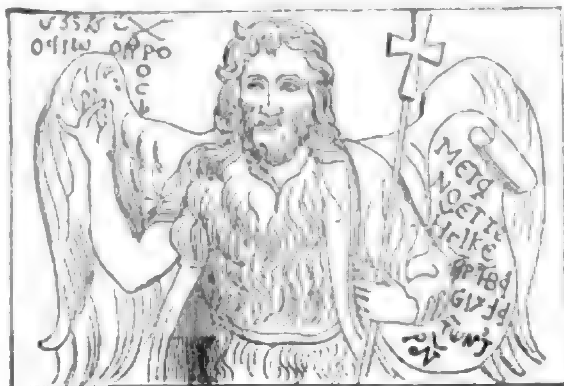


Fig. 41. Johannes der Täufer nach griechischen Menaeen.

Medaillon in dem ehemaligen Museo Vettori zu Rom, wo über den Häuptern Christi und Johannis eine Taube heranfliegt, zu deren Füssen das Wort IORDA und am Rande die Umschrift angebracht ist: REDEMTIO FILIIS HOMINUM. Siehe *(Vettori) Nummus aereus* veterum Christianorum, Romae 1737, 57 und 58 und Titelvignette. Johannes als Bussprediger scheint eine Darstellung bei *Paciaudi* De cultu S. Ioan. Bapt. antiqq.

christ., Rom. 1755, 161 zu Grunde zu liegen; diese Vorstellung ist ein silbernes Kreuz, an dem Johannes, nicht angenagelt, steht und predigt. Die Anwendung, welche der Heiland selbst der Stelle bei Malach. 3, 1 auf Johannes gibt (Matth. 11, 10) und wodurch letzterer als der Herold (ἄγγελος) des Messiasköniges bezeichnet wird, gab Anlass, den Täufer geflügelt darzustellen, so z. B. in einem Gemälde in griechischen Menäen bei *Paciaudi* l. c. 192. Johannes mit einem ernsten und geistvollen Gesichte ist hier geflügelt und predigend abgebildet. Johannes als derjenige, der nicht mehr auf den zukünftigen, sondern auf den gegenwärtigen Messias hinweisen sollte, der diesen als das Lamm Gottes (Ioann. 1, 29 u. 36) verkündigte, wurde gerne abgebildet mit einem Lamme in verschiedener Situation. Auf einem Jaspis im



Fig. 42. Johannes der Täufer nach einer Cornalin des Mus. Vettori (Paciaudi Mem. aer. 68).

christlichen Museum der vaticanischen Bibliothek (siehe die Titelvignette bei *Paciaudi*) trägt Johannes das Lamm auf der rechten Hand und über dieselbe hängt eine Schriftrolle herab. In dem citirten Werke ‚Nummus aereus' etc. 68 hält Johannes auf seiner ausgestreckten rechten Hand ein geschlossenes Buch, auf welchem das Lamm mit einem Kreuze liegt. Möglicher Weise liegt diesem Bilde eine Anspielung auf das ‚Lebensbuch des Lammes (Apoc. 21, 27) zu Grunde. An einer alten silbernen, den Johannes mit einem kurzen Rocke aus Kameelhaaren und einem Gewande über denselben darstellenden Statue in der Kapelle des Palastes zu Malta hat Johannes gleichfalls das Lamm in der Hand (*Paciaudi* l. c. 314). Bei dem eben genannten Gewährsmann finden sich Zeichnungen aus griechischen Menologien und Diptychen, in denen Geburt und Tod des Johannes, die Auffindung seines Hauptes etc. dargestellt sind. Die dem Zacharias durch einen Engel gemachte Ankündigung der Geburt des Johannes ist bildlich dargestellt auf einem Mosaik des grossen Bogens in der Kirche S. Maria Maggiore zu Rom (443, *Ciampini* Vet. mon. t. 1, tab. 49 [1,2,3]). Ebenfalls in Mosaikarbeit ausgeführt, begegnet uns der Tod des J. B. in dem Säulengange zu St. Johannes vom Lateran (*Ciampini* De sacr. aedific. t. 2, n. 5). Der Vorläufer, dessen bereits abgeschlagenes Haupt von einem Lictor auf einer Platte herbeigebracht wird, hält sich noch auf den Knieen vor dem Henker, der sein Schwert in die Höhe gerichtet hält. Ganz einfach erinnern geschnittene Steine mit dem Haupte des Johannes auf einer Schüssel an die Todesart des Täufers. Auf drei Eigenthümlichkeiten in den bildlichen Darstellungen des J. B. wollen wir schliesslich noch aufmerksam machen. Auf einem Mosaik der S. Marcuskirche zu Venedig, freilich erst aus dem 11. oder 12. Jahrh., steht neben Johannes ein Baum, bei dem mit Anspielung auf Matth. 3, 10: ‚schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt', eine doppelte Axt liegt. Dann finden wir hauptsächlich in den griechischen Kirchen die Sitte, wonach Johannes in den Händen einen Zettel trägt, auf welchem in griechischer Schrift die Worte bei Joh. 1, 23 stehen: ‚Ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn!' Endlich finden wir das Bild des Täufers Jesu auch unter jenen altchristlichen Bildern, auf welchen die Personen Kleider mit eingelegten Buchstaben (vestes litteratae) tragen. So auf einem Mosaik des 7. Jahrh. in der Basilica S. Theodori zu Rom. Der hl. Johannes d. T., dessen Gesicht den Ausdruck heiterer Ruhe an sich trägt, hat das Haupt mit dem Nimbus umgeben; die rechte Hand ruht auf der Brust und mit der linken hält er ein Kreuz; er ist vollständig bekleidet und auf seinen Kleidern sind, ein Dreieck bildend, die Buchstaben F — G — H — angebracht (*Paciaudi* l. c. 182). Den Alten (Persern, Etruskern und Griechen) waren solche vestes litteratae nicht unbekannt, und auch Apok. 19, 16: ‚auf seinem Kleide und seiner Hüfte ist geschrieben: König der Könige und Herr der Herren', scheint auf die Sitte der vestes litteratae anzuspielen. KRÜLL.

JOHANNES EVANGELISTA. ‚Der Jünger an der Brust Jesu, den Jesus lieb hatte' (Ioann. 13, 23) hatte gerechten Anspruch auf die Verehrung der Gläubigen. Im 5. und 6. Jahrh. finden wir schon das Fest des Apostels und Evangelisten Johannes in den Kirchen gefeiert. Christliche Gotteshäuser und Altäre wurden unter den Schutz

dieses Heiligen gestellt (*Ciampini* De sacr. aedif. 60). Von den christlichen Homileten aber scheint erst *Beda Venerabilis* (Homil. hyemal. de Sanctis, opp. tom. VII, ed. Basil. 432 sqq.) eine dem Evangelisten Johannes speziell gewidmete Festrede verfasst zu haben. Zahlreicher sind die Kundgebungen der Verehrung in bildlichen Darstellungen. [Natürlich hat Johannes seinen Platz unter den Zwölfen, wo diese, auf Sarkophagen, Elfenbeinen oder Mosaiken neben dem Herrn stehend oder sitzend erscheinen; einmal ist er hier (in Arles, *Le Blant* Sarcoph. d'Arles 8 pl. IV) durch die Schrift auf seinem Volumen gekennzeichnet; er erscheint da, wie übrigens mehrere der Apostel, bartlos. K.]. Wir übergehen hier füglich die ältesten, sämmtlichen vier Evangelisten gleichmässig zugetheilten Symbole, wie die vier Schriftrollen und die vier Quellen, die aus einem Hügel entspringen, auf welchem der Heiland oder ein Kreuz oder auch ein Lamm steht (*Münter* Sinnbilder etc. der alten Christen, 1. H. 44). Schon von der Zeit des hl. Irenäus an wollte man lieber die vier Wundergestalten bei Ezech. 1, 10 und Apoc. 4, 7 in symbolischer Weise auf die vier Evangelien, resp. Evangelisten anwenden (S. *Irenäus* Adv. haeres. III 11). Die Vertheilung der mystischen Gestalten bei *August.* De consens. evangel. I 60 gibt dem Matthäus den Löwen, dem Marcus den Menschen, dem Lukas den Stier, dem Johannes den Adler; *Hieron.* Comment. in Ezech. 1 und Prooem. Commentar. in Matth. theilt dem Matthäus den Menschen, dem Marcus den Löwen zu, die Symbole bei Lukas und Johannes belassend. Diese letztere Eintheilung wurde und blieb die herrschende. So findet sich auch in den altchristlichen Bildern des Evangelisten Johannes meistens das Symbol des Adlers, weil Johannes wie im Adlerfluge sein Evangelium mit den erhabenen Worten beginnt: ‚im Anfang war das Wort' etc. In der von Cölestin I († 432) erbauten Kirche der hl. Sabina vertreten jene vier Geschöpfe geradezu die vier Evangelisten (*Ciampini* Vet. mon. 191). Der Beruf des Apostels Johannes als Evangelist und Verkünder der christlichen Lehre wird auf mehreren Bildern durch ein ihm beigegebenes Buch angedeutet. *Martigny*[2] 384 f. führt hiefür einige Beispiele auf. So zeigen Mosaiken des 6. Jahrh. den Evangelisten Johannes jung, wie immer, mit einem Haupthaar nach Art der Nasiräer, das Haupt selbst mit dem Nimbus umgeben; er ist, wie sonst die Apostel, bekleidet mit der langen Tunica und dem Pallium und hält sein Evangelium gegen seine Brust. Auf einem Mosaik von S. Vitalis von Ravenna aus dem J. 547 ist Johannes sitzend dargestellt und hält in seinen Händen sein Evangelienbuch geöffnet; vor ihm steht ein kleiner Tisch, auf dem man einen Griffel und ein Tintenfass bemerkt; über seinem Haupte ist der symbolische Adler angebracht. In dem Miniaturgemälde eines griechischen Manuscriptes von hohem Alter ist Johannes gleichfalls sitzend und einem Diakon sein Evangelium dictirend vorgestellt. *Lambèce* Biblioth. Caes. Vind. t. II, pars 1 571). Ein Mosaik von S. Maria Nuova aus dem 9. Jahrh. stellt den Evangelisten aufrechtstehend, mit einem Buche in der Hand dar, und zwar mit drei anderen Aposteln und der seligsten Jungfrau (in Nischen). Diese hält das Jesuskind auf ihren Knieen (*Ciampini* Vet. monim. t. II tab. 53). Beinahe in der nämlichen Stellung findet sich Johannes mit einer grünen Tunica und einem gelben Mantel bekleidet, auf einem rohen, aber immer merkwürdigen Gemälde in der Crypta S. Urbani in Caffarella zu Rom aus dem 9. Jahrh. Johannes steht hier zwischen Maria und Urbanus. In Gesellschaft mit anderen Personen treffen wir den Apostel und Evangelisten auf vielen alten Bildern der Kreuzigung Christi. Maria und Johannes am Fusse des Kreuzes legen zum Zeichen der Trauer ihr Gesicht auf ihre Hände; über dem Haupte des Johannes sind bisweilen Inschriften angebracht, z. B. DISCIPVLE (sic) ECCE (mater tua) oder wie auf einer elfenbeinernen, sehr alten Platte, worauf Johannes zur Seite Christi mit der Ueberschrift abgebildet ist: AP · ECCE · M̄ · TVA (apostole, ecce mater tua; s. *Martigny* l. c.). Eine andere Darstellung des Apostels und Evangelisten Johannes finden wir auf zwei alten Goldgläsern, auf denen derselbe in Gesellschaft des hl. Petrus und in Form eines Brust-



Fig. 43. Goldglas (Garrucci Tav. XXIV 4.5).

bildes dargestellt ist, mit Beifügung der beiden Namen: SIMON (Petrus) IOHANNES (s. *Garrucci* Vetri ornati di figure etc. t. XXIV, 4 u. 5; unsere Figur 43). Auch das Martyrium des hl. J. E. ante portam Latinam wurde auf einem Mosaik des Säulenganges von S. Johann von Lateran dargestellt; aber das Bild ist sehr beschädigt, und man unterscheidet nur noch die nach Sitte der Römer der Todesstrafe vorangegangene Geisselung und die Scene des Abschneidens der Haare (*Ciampini* De sacr. aedif. tab. II 8). Der Zeit nach von der Aufgabe unseres Werkes wol entfernt, aber immerhin interessant ist das Symbol des Kelches, welches in später Zeit, nach Einigen sogar erst seit dem 13. Jahrh., dem Evangelisten Johannes beigegeben wurde. Dieser Kelch wurde bald, aber ohne jeglichen positiven Grund, als ein Abendmahlskelch, bald mit Bezug auf die bekannte Erzählung, dass dem Johannes ein Becher mit vergiftetem Wein gereicht und von ihm ohne Schaden für seine Gesundheit geleert worden sei (*August.* Soliloqu. c. 22; *Isid. Hisp.* De patr. N. Test. c. 74), als ein Giftbecher erklärt. Die natürlichste Erklärung des symbolischen Gebrauches des Kelches für Johannes scheint bei der Zweifelhaftigkeit der eben citirten Gründe in den Worten Jesu bei Matth. 20, 23: ‚meinen Kelch zwar werdet ihr trinken' etc. zu liegen. KRÜLL.

IOHANNISFEUER, Sonnenwendfeuer. Diese Feuer, wozu die männliche Jugend bisweilen das Brennmaterial in feierlichem Umzuge gewissermassen als Opfergabe in Empfang nahm, wurden um die Sommersonnenwende, genauer am Feste Johannes' des Täufers (24. Juni) in Städten und Dörfern, bisweilen auch auf Anhöhen nach Sonnenuntergang angezündet, unter allgemeiner Theilnahme, besonders aber der Jugend, umtanzt und übersprungen, um dadurch Gesundheit für das ganze Jahr zu erlangen. *J. Grimm* D. M. 582 ff. hat ihre Verbreitung durch fast ganz Europa auf undenkliche Zeiten zurück nachgewiesen und *F. Liebrecht* Otia imperial. 168 und *Pfeiffers* German. VIII 273, haben ihn ergänzt. *Paciaudi* De cultu s. Ioh. B., Rom. 1755, dissert. 8 c. 12 versuchte den Beweis, ‚dass die I. nichts mit weit älteren heidnischen Feuern zu schaffen haben, und aus dem Geist des christlichen Gottesdienstes hervorgegangen seien'. Um 1162 schrieb *Joh. Beleth* im Rationale divin. offic. l. 7 c. 14: feruntur quoque (in festo Ioh. B.) brandae seu faces ardentes, et fiunt ignes, qui significant sanctum Iohannem, qui fuit lumen et lucerna ardens praecedens et praecursor verae lucis . . .; rota in quibusdam locis volvitur, ad significandum, quod sicut sol ad altiora sui circuli pervenit, nec altius potest progredi, sed tunc sol descendit in circulo, sic et fama Iohannis, qui putabatur Christus, descendit, secundum quod ipse testimonium perhibet dicens: me oportet minui, illum autem crescere, ein Gedanke, den schon *August.* Serm. 12 in nat. dom. (Maurinerausgabe) ausgesprochen hat. Noch später vermuthete man, die J. möchten eine Erinnerung daran sein, dass die Gebeine des hl. Johannes Baptista, unter Iulianus Apost. zu Sebaste (Samaria) in Palaestina verbrannt und die Asche zerstreut worden sei (*Theod.* H. e. l. III, c. 6; *Greg.* M. Epp. l. XI ep. 44 ad Theoctistam). Allein nie vermochte die Kirche diese Feier ganz unter ihre Leitung zu bringen, nirgends findet sich eine kirchlich angeordnete Feuerweihe, wie dies an Ostern der Fall ist, und mochten auch einzelne Pfarrer sich herbeilassen, das Feuer zu segnen (wie zu Gernsheim bei Mainz, *Grimm* a. a. O. 584), so blieb doch der Charakter dieses Brauches ein ganz weltlicher und an etlichen Orten kam noch die Johannesminne, eine nachbarliche Versöhnungsfeier und das Baden hinzu. Doch siehe über die mancherlei Bräuche und Volksmeinungen: *Grimm* Das. 581—591: *Wolf* Beitr. zur deutschen Mythol. II 381—396; *Birlinger* aus Schw. II 117 f. und Volksthüml. II 97 ff.; *W. Menzel* in Pfeiffers Germ. II 228 ff.; *Schwarz* Der heut. Volksgl. 2. A., 109 ff.; *Simrock* D. M. 2. A., 267 ff. An manchen Orten, wie in Solothurn und Luzern, wo die Rathsmitglieder zweimal des Jahres wechselten, geschah es am Feste S. Joh. d. T. und S. Stephans. — Der heidnische Ursprung des Sonnenwendfeuers ist jetzt erwiesen (siehe die angeführten Schriften) und wol gehörte auch das an einigen Orten übliche S. Veitsfeuer in diese Gruppe. Bezüglich des Johannisfeuers ertheilte der hl. Eligius († c. 659) die Ermahnung: nullus (Christianus) in festivitate S. Joh. vel quibuslibet sanctorum solemnitatibus solstitia aut vallationes vel saltationes aut caraulas (choraulas) aut cantica diabolica exerceat. Vita S. Eligii von *Audoen.* ap. Migne Patrol. Lat. LXXXVII 528. Wie das J., so waren wahrscheinlich auch das Weihnachts-, Oster- und Martinsfeuer ursprünglich Nothfeuer, Nodfyr, d. h. nach Löschung aller Heerdfeuer durch gewaltsame Reibung gelocktes, genöthigtes neues Feuer, von der Wurzel hniotan. Gegen diese, als heidnischen Aberglauben kämpfte schon der hl. Bonifatius an (vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. III 466 f. u. 474). Doch über diesen so weit verbreiteten, seit indogermanischer Urzeit nachgewiesene und mythologisch so ausgiebigen Brauch, aus dem

man neuerdings sogar die grundlegenden Mysterien und Thatsachen des Christenthums ableiten wollte (s. *H. Schliemann*, Trojan. Alterthümer, Leipz. 1874, 48 ff., 54) vergl. besonders *A. Kuhn* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859; *J. Grimm* D. M. 569 ff.; *Wolf* Beitr. I 116 f.; II 378 f. LÜTOLF.

JOHANNISTRUNK. Wie die Griechen und Römer ihre Libationen hatten, so kannten auch die Slaven und Germanen einen den Göttern geweihten Trunk. Nicht bloss bei festlichen Gelagen, sondern öfters auch bei der täglichen Mahlzeit gedachten die Germanen des Gottes oder der Götter oder des Hausgeistes und nannten das Minni (memoria) trinken. (Ueber die Etymologie siehe *J. Grimm* Deutsche Mythol. 3. A. 52.) In gleicher Weise ehrte man Abwesende oder Verstorbene, indem man bei Versammlung oder Mahlzeit auf ihr Andenken trank. Mittlerweile veränderte sich die Bedeutung des Ausdrucks Minne; statt memoria übersetzte man *amor;* so schon *Liutprand* 6, 7: diaboli in amorem vinum bibere. Desgleichen *Eckehart* Casus S. Galli (*Pertz* II 84.) In Deutschland galt das Minnetrinken besonders den Göttern Wuotan (wie in der vita S. Columbani von *Jonas* c. 53, bei *Mabillon* Acta SS. O. S. B. saec. 2), Thor, Njörd, Frey und Freyja. Diesen unterstellte man dann in der christlichen Zeit Heilige, besonders S. Martin, Gertrud, Stephan und vorzüglich S. Johannes den Evangelisten, der zufolge einer Sage (*Passional* ed. Hahn 238) einen ihm zugedachten Giftkelch durch sein Gebet unschädlich machte und trank, ausserdem ein Vorbild christlicher Liebe war. Beides haben kirchliche Benedictionalien bei der Weihe des Weines angedeutet (Belege bei *J. V. Zingerle* Johannissegen und Gertrudenminne, im Sitzungsbericht der Wiener Acad. hist. phil. Cl. XL 177 ff. (1862) und Separatabdr. 3 f.). Bei der Spendung des Trankes aber wird einfach gesprochen: bibe *amorem* S. Ioannis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen. An wenigen Orten, wie in Luzern, wird schon Tags vorher zu Ehren des hl. Stephanus Wein gesegnet und ausgetheilt mit den Worten: bibe *fortitudinem* S. Stephani in nomine etc. (Näheres s. *Marzohl* und *Schneller* Liturgia sacra, Luzern 1840—43, IV 177, V 26). Die Absicht der Kirche sprechen die Weiheformeln (die übrigens nicht ins Missale romanum aufgenommen sind) aus (vgl. *Gretser* Opp. omn. V², 268; *Probst* Kirchl. Benedictionen 146 f.); das Volk hingegen, besonders in Deutschland, hegte da und dort noch verschiedene andere Meinungen, worüber *J. Grimm* a. a. O.; *Zingerle* das. am vollständigsten; *Birlinger* Volksthüml. aus Schwaben II 110 ff. und Aus Schwaben II 121 ff.; *Simrock* Handb. d. deutsch. Mythol. 2. A., 524; *W. Menzel* Christl. Symbolik I 450 f.; *Wolf* Beitr. zur deutsch. Mythol. I 80, 119; II 386. — Die S. Johannisminne wurde aber nicht bloss am S. Johannisfest im Winter, sondern auch am 24. Juni, zur Zeit der Sonnenwende, doch ohne dass der Wein kirchlich gesegnet wurde, getrunken und in Schwaben damit eine Versöhnungsfeier verbunden. Es stand dies mit dem Johannisfeuer in Beziehung. Der Johannissegen hingegen, der bei Trauungen genossen wurde, war geweiht (*Zingerle* eb. 7). Endlich trank man noch bei verschiedenen Anlässen einen (wenigstens später) ungeweihten Johanniswein, nämlich vor dem Abschiede, wobei man oft rückwärts über dem Kopf einige Tropfen ausleerte, zum Schlusse von Gelagen, vor schwierigen und gefahrvollen Unternehmungen; ja auch Sterbenden und zum Tode Verurteilten wurde noch S. Johannisminne gereicht. Nach *Zingerle* u. A. sind beide S. Johannes an die Stelle Freyrs getreten, doch galten Fest und Minne ursprünglich dem Sonnengotte. Die nach Johannes genannten Kräuter und Thiere waren ehemals Freyr geheiligt. Die hl. Gertrud trat an Gerda's Stelle, Freyr's Gemahlin. LÜTOLF.

JONAS. Die Darstellungen aus der Geschichte des Propheten J. finden sich sehr häufig auf allen Arten altchristlicher Denkmäler: in den Gemälden der Katakomben (*Aringhi* R. S. I 533; *de Rossi* R. S. II, tav. XIV, XX, XXV); auf Sarkophagen (*Aringhi* R. S. I 335; *Millin* Midi de la France pl. LXVII 1); auf Grabsteinen (*Perret* V 1, pl. LXVII; *de Rossi* R. S. II, tav. XLV); auf Medaillen (*Buonarruoti* Vetri, tav. I; *Ciampini* De sacr. aedif. 226); auf Lampen (*Sante Bartoli* Ant. luc. III 29, 30; *de Rossi* Bull. 1870, tav. I; vgl. *Piper* Mythol. II 134); auf geschnittenen Steinen (*Perret* V 4, pl. XVI); auf Goldgläsern (*Garrucci* Vetri, tav. IV; Jahrb. d. Ver. v. Alterthumsfr. d. Rheinl. XLII, Taf. V); auf Glas eingeschliffen (*de Rossi* Bull. 1874, 153; 1877, 77, tav. V); auf Diptychen (*d'Agincourt* Sculpt. pl. XIII 3). Ein frühes Zeugniss für das Vorkommen solcher Darstellungen gewährt auch der Spott des Celsus über dieselben (*Orig.* C. Cels. VII, bei *Buonarr.* Vetri 18).

Der dargestellten Scenen sind vier, nämlich: 1) wie J. ins Meer geworfen und von dem Seethier verschlungen, 2) wie er von demselben wieder ausgespieen wird; 3) wie er in der mit der grünenden Pflanze bedeckten Hütte ruht; 4) wie er unter der verdorrten, blätterlosen Pflanze sitzt oder

liegt. Meist erscheint er nackt, nur selten, auf einem Gemälde der Katakomben (*Bottari* II, tav. LXV; *Aringhi* R. S. I, 551) und einem Sarkophage (*de Rossi* Bull. 1866,

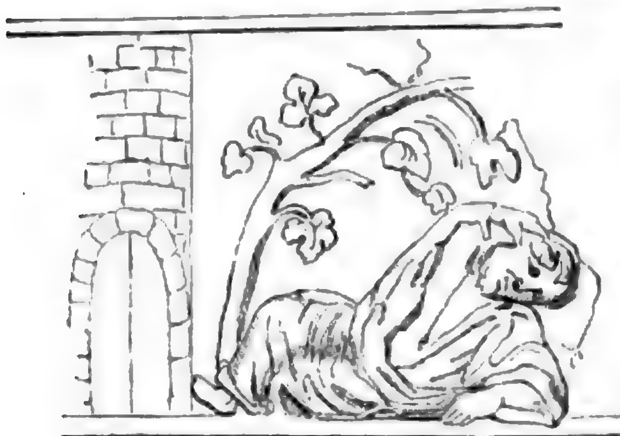


Fig. 44. Jonas bekleidet.

46), bekleidet (s. Fig. 44), und zwar auf dem letztgenannten, aus Arles stammenden Sarkophage nicht nur, wie er unter der Pflanze liegt, sondern auch wie er ans Land sonificirt, aber ohne Flügel und in ein Horn blasend. Das Schiff wird bald mit, bald ohne Masten, zuweilen nur als Kahn (*Aringhi* II 109, 281) dargestellt. Gewöhnlich befinden sich auf demselben drei oder vier Männer, von denen einer den Propheten an den Beinen hält und hinabgleiten lässt, während das Seethier schon den Rachen gegen ihn aufreisst oder bereits anfängt, ihn zu verschlingen (s. Fig. 45). Zuweilen fehlt bei dieser Scene das Schiff ganz, und man erblickt nur das Seeungeheuer, welches ihn schon verschlungen hat (*de Rossi* R. S. II, tav. XXV[5]), oder aus dessen Rachen der Prophet noch theilweise hervorragt (*Aringhi* II 105). Das Seethier hat nicht die Form eines Fisches, sondern die in der heidnischen Kunst für das Seeungeheuer in der Fabel der Andromeda und für die Seepferde des Neptun und der Amphitrite herkömmliche (*Garrucci* Vetri 39). Meistens wird der Prophet an das Ufer ausgespieen, zuweilen direct unter die Kürbisstaude (*Aringhi* I 617), um die folgenden

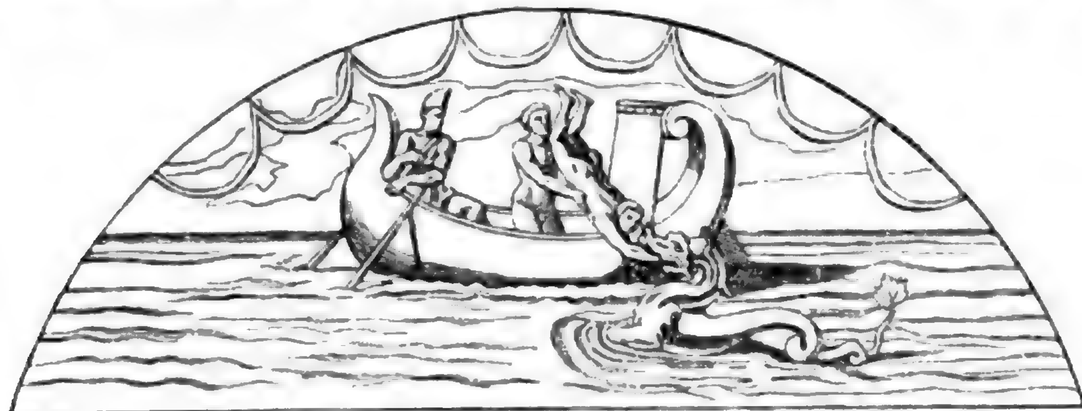


Fig. 45 (s. zu Fig. 47).

gespieen wird. Auf einem Sarkophage (*Aringhi* I 335) erblickt man über dem Maste das Brustbild einer weiblichen Figur, wol das Bild des Unglück verkündenden Sternbildes der Helena (*Piper* Mythol. II 417), ferner den Sturm als geflügelte Figur, durch sein Blasen das Segel schwellend; auf anderen Sarkophagen (*Aringhi* I 615; II 167) erscheint der Sturm ebenfalls per-

Scenen mitanzudeuten; zuweilen ist auch das Ufer ganz fortgelassen (*Aringhi* II 71, 105, 119). Das Gewächs, welches Gott emporschiessen liess, ut esset umbra super caput eius et protegeret eum (Jon. 4, 6), und welches er dann verdorren liess (Jon. 4, 7), um dem Propheten eine grosse Lehre der Barmherzigkeit zu geben (Jon. 4, 10. 11) wird im Hebräischen Kikajon, wahr-

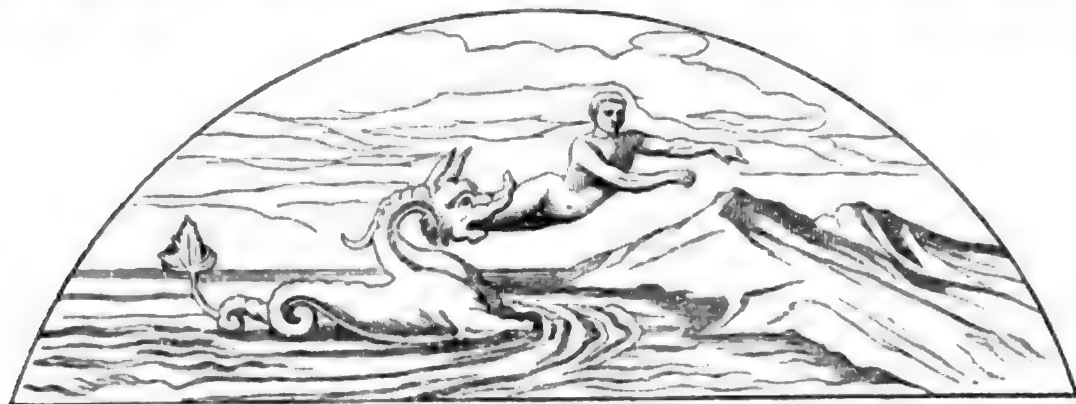


Fig. 46 (s. zu Fig. 47).

scheinlich eine Ricinusart, genannt, was die alte lateinische Version übereinstimmend mit der Septuaginta durch Cucurbitis übersetzte, *Hieronymus* aber in der jetzigen Vulgata

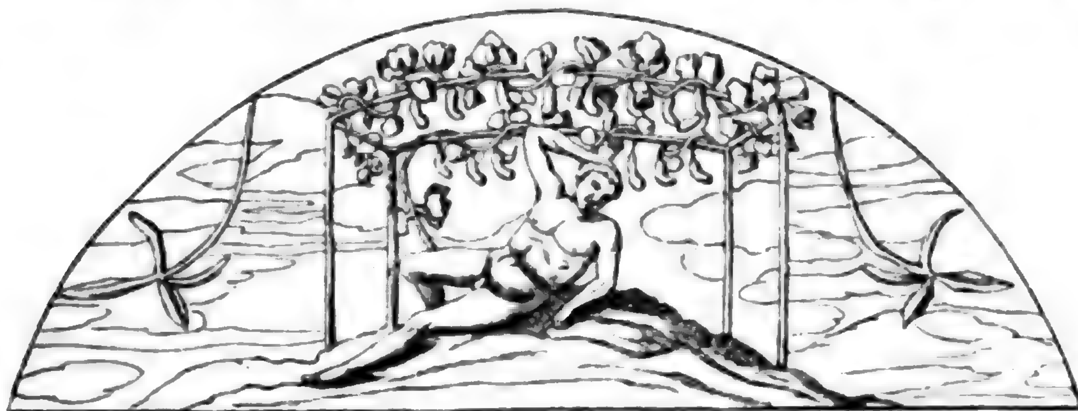


Fig. 47 (s. Fig. 45, 46). Jonas-Scenen aus S. Callisto (Bottari Tav. LXVI).

mit Hedera, worüber sich bekanntlich eine Controverse zwischen dem hl. Hieronymus und dem hl. Augustinus entspann (*Hieron.* In Ion. c. IV; Ep. ad August. 76; *Aug.* Ad Hieron. ep. 82; *Kraus* R. S. 244). Gemäss der ältern Uebersetzung erscheint auf den Kunstdenkmälern regelmässig die Kürbispflanze, meist mit Früchten; auf einem Sarkophag zu Rom (*Aringhi* II 335) und auf einem zu Arles (*de Rossi* Bull. 1866, 46), die beide aus der Zeit nach Hieronymus sind, erscheinen die Blätter epheuähnlich. Unter der belaubten Kürbispflanze ist J.

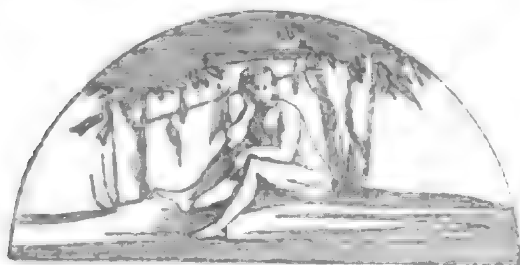


Fig. 48. Jonas (nach Perret I, pl. LXVII).

meist ruhend, unter der verdorrten und entlaubten vielfach in trauriger Stellung sitzend, den Kopf auf die Hand gestützt, dargestellt; in der letzten Scene ist auch wol die Pflanze ganz fortgelassen (*Aringhi* I 533, 551). Auf letzterer Darstellung in einem Deckengemälde der Katakomben erscheint über Wolken die Sonne als strahlenumgebener Kopf (percussit sol super caput Ionae et aestuabat, Jon. 4, 8). Manchmal erscheinen sämmtliche vier Scenen (*Aringhi* II 109), manchmal nur die drei ersten (*Aringhi* II 299) oder die beiden ersten mit Andeutung der dritten (*Aringhi* I 615), zuweilen nur die zweite mit Andeutung der dritten (*Aringhi* I 617), oder auch nur die beiden letzten (*Aringhi* I 551).

Wie der Erlöser selbst das Schicksal des J. und seine wunderbare Errettung am dritten Tage als Vorbild seiner Grabesruhe und seiner Auferstehung erklärte (Matth. 12, 40), so erblickten die alten Christen in diesen Darstellungen eine Erinnerung an das Leiden, den Tod, das Grab und die Auferstehung des Erlösers: sicut ergo Ionas ex navi in alvum ceti, ita Christus ex ligno in sepulchrum vel in mortis profundum. Et sicut ille pro his, qui tempestate periclitabantur, ita Christus pro his, qui in saeculo fluctuant (*Aug.* Ep. CII ad Deograt. qu. VI de Iona; cfr. De civ. Dei XVIII, c. 30). Dass die christliche Kunst mit dem hl. *Hieronymus* (In Ion. c. 1) die Ansicht theilte, es könne ‚Ionas propheta . . . totus referri ad Dominum', ersieht man aus einem Goldglase, auf welchem anstatt J. das Symbol des Welterlösers, der Fisch, unter der Kürbispflanze ruht, von welcher sieben Früchte, Symbol der ewigen Sabbathsruhe (*Hilar.* In Ps. XLI 9) und der über die Heidenwelt ausgegossenen Fülle des hl. Geistes (*Hilar.* Prolog. in Ps. 12), herabhängen (*Garrucci* Vetri 16, 262, tav. I 5).

Wie die Auferstehung des Herrn ein Vorbild und eine Bürgschaft der allgemeinen Auferstehung und insbesondere der glorreichen der in der Gnade Christi verstorbenen Gläubigen ist, so wurde auch diese durch die Ereignisse aus dem Leben des Propheten J. den Gläubigen vorgestellt, während die Wichtigkeit dieser Glaubenswahrheit ein Grund war, wesshalb diese Scene so oft wiederholt und mit andern Scenen des A. Test. von gleicher Bedeutung, z. B. des Daniel in der Löwengrube, der drei Knaben im Feuerofen, der Auferweckung des Lazarus, in den bildlichen Darstellungen vereinigt wurden, wie sie in den *Const. Apost.* V 10 (s. d. A. Daniel) verbunden werden zum Beweis, dass Gott, der jene errettete, auch aus dem Grabe zum Leben erwecken könne. Die glorreiche Auferstehung und das ewige Leben des Christen ist aber dadurch bedingt, dass er dem guten Hirten folgt und seine Gebote erfüllt; daher sieht man die Geschichte des J. in den Denkmälern häufig in Verbindung gebracht mit dem Bilde des guten Hirten (*Aringhi*

R. S. I 97, 101, 109; *de Rossi* R. S. II 327; III 75, tav. X; Museo epigr. crist. Pio-Lateran. tav. XV; Bull. 1873, 20).

Das Schiff des J., welches mit seinen Insassen durch das Opfer des Propheten gerettet wird (et tulerunt Ionam et miserunt in mare, et stetit mare a fervore suo, Jon. 1, 15), ist ein Bild der Kirche, welche ihren Mitgliedern sichere Fahrt gewährt, weil Christus sich ‚pro his, qui in saeculo fluctuant' (*Augustin.* Ep. cit.) geopfert hat. In dieser Bedeutung wird es bei den Darstellungen aus der Geschichte des J. dadurch gekennzeichnet, dass mehrfach das Kreuz durch die kreuzweise am Maste befestigte Segelstange angedeutet wird; ja auf einem Gemälde in den Katakomben von S. Callisto ist auf dem Hintertheile des Schiffes ein nacktes Kreuz angebracht (*de Rossi* R. S. II, tav. XIV). Auf dieselbe Bedeutung weist der Betende in dem Gemälde aus demselben Coemeterium bei *de Rossi* l. c. tav. XVI[6] hin; mag dadurch auch zunächst ausgedrückt sein, dass beim Ausbruch des Sturmes alle Schiffsleute beteten (Jon. 1, 5), so ist damit der symbolische Sinn nicht ausgeschlossen, und so ist, wie in der christlichen Ikonographie jener Zeit überhaupt, auch hier die Orante als Bild des Christen aufzufassen, der durch die Taufe in das mystische Schiff, die Kirche, aufgenommen und, durch die hl. Eucharistie genährt, die Stürme nicht fürchtet und voll Gottvertrauen auf den Hafen der ewigen Seligkeit zufährt. Diese Deutung findet ihre Bestätigung in dem Kölner Goldglase (Jahrb. XLII, Taf. V), wo die Taube, das Symbol des hl. Geistes, und in der Goldschale der Sammlung Disch zu Köln (*de Rossi* Bull. 1864, tav. I[5]), wo über dem Schiff des J. das Bild des göttlichen ΙΧΘΥΣ angebracht ist, zum Ausdruck des Schutzes, welchen er der Kirche gewährt, eine Idee, die in anderen Denkmälern durch den das Schiff auf dem Rücken tragenden Fisch (*de Rossi* De pisce symbol., Spicil. Solesm. III 563 f.) ausgedrückt wird.

J. unter der Kürbispflanze hat noch eine spezielle typische Bedeutung zur Bezeichnung der Wirksamkeit der christlichen Predigt unter der Heidenwelt, welche sich nach der Auferstehung des Erlösers zeigte, wie Ninive sich bekehrte, nachdem J. drei Tage im Bauche des Fisches gelegen hatte und von diesem wieder ausgespieen worden war (Jon. 3, 5). Et sicut primo iussus est, ut praedicaretur Ninivitis a Iona, sed non ad eos pervenit prophetia Ionae, nisi posteaquam eum cetus evomuit; ita prophetia promissa est ad gentes, sed nisi post resurrectionem pervenit ad gentes (*Augustin.* Ep. cit. qu. VI). Ueber das Seethier und die Pflanze in der Geschichte des J. s. Abhandl. in der Hagioglypta Macarii, ed. *Garrucci* 211; *Mayer* im Freib. Kirchen-Lex. 1. Aufl. Art. Jonas; *Friedreich* Symbolik u. Mythologie d. Natur § 81, S. 246.

HEUSER.

[Zu dem Obigen muss bemerkt werden, dass *Le Blant* Sarcoph. d'Arles XXXII f. die J.-Scenen und andere, besonders Daniel unter den Löwen, Moses' Rettung vor Pharao, Susanna, zunächst in Zusammenhang bringt mit den in der alten Kirche gelesenen liturgischen Gebeten, in denen die Gemeinde um Rettung aus den Händen der Verfolger fleht. Damit stimmt vollkommen die häufig in den Acten der Martyrer (z. B. Acta s. Ananiae et Petri § 13, Bolland. 25. Febr.; Act. Mart. ed. *Ruinart* 417; *Goar* Euchol. 343) auftretenden Gebete der sterbenden Blutzeugen (libera nos, sicut liberasti . . . Ionam de ventre ceti (vgl. *Constit. Apost.* V 7, VII 37). Höchst lehrreich in dieser Hinsicht ist namentlich die, wenn auch apokryphe, so doch ganz den altchristlichen Parfum athmende *Oratio Cypriani Antiocheni, quam sub die Passionis suae dixit* (Cypriani Opp. ed. Oxford. III 37), in der es u. a. heisst: exaudi me orantem, sicut exaudisti Ionam de ventre ceti, sic exaudias me et eicias me de morte ad vitam. Neuestens hat *V. Schultze* Arch. Stud. 74 f. ganz neue Behauptungen über die J.-Darstellungen gebracht. Danach soll der ruhende oder schlafende J. Wurzel und Ausgangspunkt der übrigen J.-Scenen sein (S. 77; was allein der sitzende J., *Garrucci* Tav. XXXV, LXXI, überhaupt der nicht schlafende, eb. LXXVI, LXXVIII, widerlegt) und dies Bild soll nach Form und Inhalt — dem ruhenden Endymion der antiken Kunst nachgebildet sein. Wir glauben nicht, dass es nöthig sein wird, auf diesen allgemein mit Heiterkeit aufgenommenen Einfall näher einzugehen; Le Blant's Ansicht dagegen halten wir grösster Beachtung werth. K.]

JORDAN. Der J. findet sich in der alten christlichen Kunst bald personificirt, bald einfach als Fluss dargestellt (*Piper* Mythol. II 504—509). Personificirt erscheint er 1) bei der Darstellung der Auffahrt des Elias (s. d. A. Elias) auf zwei Sarkophagen, von denen der eine (*Aringhi* R. S. I 309) jetzt in der Peterskirche steht, der andere (*Aringhi* I 305) gegenwärtig im Louvre sich befindet. In der auf heidnischen Darstellungen gebräuchlichen Form liegt der Fluss in Gestalt eines bärtigen Mannes mit entblösstem Oberkörper, den linken Arm auf eine Urne gestützt, aus welcher auf letztgenanntem Sarkophage Wasser sich ergiesst, die Rechte mit dem Ausdrucke der Ueber-

raschung und des Staunens erhoben. Auf dem erstgenannten Sarkophage hält er ein Ruder, das Sinnbild der schiffbaren Flüsse, auf dem andern ein Schilfrohr in der Lin-



Fig. 49. Jordan, von einem vaticanischen Sarkophag (Bottari Tav. XXIX).

ken. 2) Bei der Darstellung des Durchzugs der Israeliten (Jos. 3, 16) in einer Pergamentrolle im Vatican mit den Hauptereignissen aus dem Leben Josua's. Der J. giesst mit der Linken die Urne aus, während die Rechte eine Wasserpflanze hält; er wendet den Israeliten den Rücken zum Zeichen, dass er sich zurückgezogen (*d'Agincourt* Pitt. tav. XXVIII bis XXX). Die Malereien sind aus dem 7. oder 8. Jahrh., aber nach der Vermuthung *Rumohr's* Ital. Forsch. I 166 f. Copieen älterer Bilder. 3) Bei der Darstellung der Taufe Christi in zwei Mosaiken zu Ravenna, von denen eines, in S. Giovanni in fonte, aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh., das andere, in S. Maria in Cosmedin, aus dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrh. stammt, erscheint der J. als bärtiger Mann, in der einen Hand ein Schilfrohr haltend. In dem erstern Bilde (*Ciampini* Vet. mon. I 235, tab. LXX) taucht er in halber Figur aus dem Wasser empor und hält in den Händen ein Tuch, wie zum Abtrocknen des Wassers nach der Taufe; über seinem Haupte steht die Inschrift: IORDANN. In dem zweiten Mosaik (*Ciampini* Vet. mon. II 78, tab. XXIII) sitzt er in ganzer Figur zur Seite, Krebsscheeren um das Haupt (*Winckelmann* Mon. ined. zu tav. XXI, p. XXV) und neben sich eine Wasserurne. In derselben Scene, in den Elfenbeinsculpturen an der Rückwand des Bischofsstuhls des hl. Maximianus zu Ravenna aus der Mitte des 6. Jahrh. (*Muratori* Rer. Ital. script. II, P. I, p. XXV, tab. F; *du Sommerard* Les arts du moyen âge, Album Ser. I, pl. XI) erblickt man den J. in halber Figur, den rechten Arm auf die Urne stützend und nach dem Erlöser umblickend, der die linke Hand auf seine Schulter legt. Ueber eine heidnische Darstellung des personificirten J. auf dem Titusbogen zu Rom s. *Piper* Mytholog. II 495.

Ohne Personification einfach als Wasser findet sich der J. dargestellt 1) bei der Auffahrt des Elias auf einem römischen Sarkophag (*Aringhi* I 429), 2) bei der Taufe Christi auf einem Sarkophage in der Vorhalle von S. Maria Maggiore (*Aringhi* II 355), auf einem Wandgemälde der Katakomben (*Aringhi* I 381), auf einem Relief über der Hauptthüre der Kirche S. Giovanni Battista zu Monza aus dem 7. Jahrh. (*d'Agincourt* Scult. tav. XXVI [8]); 3) in den Bildern Christi in der Glorie zwischen Heiligen: in einem Wandgemälde der Katakomben (*Bosio* 591), in einem von *Buonarruoti* Vetri 40 und von *Piper* Mythol. II 509 unrichtig gedeuteten Goldglase (*Garrucci* Vetri 84 f., tav. X [8]) und in dem Mosaik aus dem 6. Jahrh. in S. Cosma e Damiano zu Rom (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XVI, mit den schwachen Kunstmitteln des 9. Jahrh. imitirt in S. Prassede, *Ciampini* l. c. tab. XLVII).

Die symbolische Bedeutung des J. finden wir schon bei *Melito* (Clavis Spicil. Solesm. III 297) erwähnt und begründet: Iordanis . . . baptismi figuram habens ab hoc, quod Salvator in eodem flumine baptizatus est. Weil durch die Taufe des Erlösers das Wasser für das Sacrament der Wiedergeburt geheiligt wurde (aquis ipsis baptismo Domini consecratis, *Hilar.* In Ps. LXVII), war der J. ein Symbol des Taufwassers. So wurde von den Alexandrinern jeder Taufbrunnen Iordanes genannt (*Sophron. Hieron.* De mirab. ss. Cyri et Ioannis ed. Mai 436), und in demselben Ideengang nennt *Prudentius* (Cathem. II 64) die Getauften Iordane tinctos flumine, und sagt *Paulinus* (Vit. s. Martini IV 253): altera portas decet homines Iordane renatos. Diese symbolische Bedeutung hat der J. in den oben angeführten Darstellungen des Durchzugs der Israeliten in das Land der Verheissung, welcher ein Vorbild der Taufe war, der Taufe Christi und Christi in der Glorie. Bei der letztgenannten ist die Composition regelmässig eine zweitheilige; in dem obern Theile erscheint Christus mit den Heiligen der triumphirenden Kirche, zu seinen Füssen der J., der die tiefbedeutsame Vermittlung zu dem untern Theile bildet, in welchem die Kirche auf Erden dargestellt ist durch das Lamm auf der petra deserti (II Mos. 17, 1; I Kor. 10, 4), aus welcher das heilbringende Wasser des übernatürlichen Lebens fliesst (*de Rossi* Bull. 1865, 11; 1867, 55; s. d. A. Paradiesesflüsse), von dem zu trinken die aus Jerusalem und Bethlehem kommenden Lämmer, die Symbole der Juden- und Heidenchristen, sich nahen, wie auf dem Gemälde

der Taufe Christi (*Aringhi* I 381) der Hirsch dem J.: posteaquam quisque de petra biberit, id est, Christi sacramenta susceperit (*Augustin.* Serm. XCII, fer. 6, p. 3 dom. Quadr.). Dass die christliche Anschauung diese vier aus dem Felsen fliessenden Ströme mit der symbolischen Auffassung des J. in Verbindung brachte, ergiebt sich noch insbesondere aus dem erwähnten Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. X[5]), wo die Inschrift IORDANES in der untern Abtheilung über dem Lamm auf dem Felsen steht. HEUSER.

JOSEPH, Nährvater. Bildwerke, auf denen unzweifelhaft der hl. J. dargestellt ist, finden sich weder in den Malereien der Katakomben, noch auf den Goldgläsern, und, kaum das eine oder andere Monument ausgenommen, begegnen uns Darstellungen desselben überhaupt nicht vor dem 4. Jahrh. Zudem erscheint er nur in Verbindung mit Jesus und Maria in den betreffenden biblischen Scenen; allein für sich, wie wir die hl. Jungfrau, die Apostelfürsten, die hhl. Agnes, Laurentius u. A. auf Goldgläsern und Katakombengemälden abgebildet sehen, kommt der hl. J. nicht vor. Eine der ältesten Darstellungen des frommen Nährvaters findet sich auf dem Epitaphium der Severa im lateranensischen Museum, welches *de Rossi* dem 3. Jahrh. zuschreibt. Dort steht der Heilige bei der Krippe des Heilandes, einen Stab in der Hand, um anzudeuten, dass er von Nazareth gekommen und als Fremdling vergebens ein Obdach in Bethlehem gesucht habe; die andere Hand breitet er schützend über Maria und das göttliche Kind aus. So ist uns hier in einem einfachen, kunstlosen Marmorgraffit der hl. Nährvater in seiner Würde und Bürde dargestellt.

Bilder des hl. J. aus dem 4. Jahrh. finden sich ausschliesslich auf den Sculpturen der Sarkophage und zwar hauptsächlich in zwei Scenen. Das ist zunächst bei der Geburt Christi, wo er bald bloss als frommer Zuschauer erscheint, seinen Wanderstab oder auch sein Handwerksgeräth in der Hand, bald in seiner Eigenschaft als Haupt und Beschützer der hl. Familie die Rechte schirmend über die Mutter und das Kind ausstreckt. Weiterhin sehen wir ihn wiederholt bei der Anbetung der Magier. Seine Stellung ist dort entweder an der Seite der Gottesmutter, oder hinter dem Thronsessel, auf welchem sie die Huldigung der Erstlinge aus dem Heidenthum für ihr göttliches Kind entgegennimmt.

Gehören Darstellungen der genannten beiden Arten dem 4. und 5. Jahrh. an, so begegnet uns auf den Mosaiken in S. Maria Maggiore (um 435) der hl. J. in zwei neuen Scenen. Die erstere zeigt uns die Opferung im Tempel; an der Seite der hl. Jungfrau, die das göttliche Kind auf den Armen trägt, steht J. und weist auf den greisen Simeon und die Prophetin Anna hin, die sich ehrfurchtsvoll nahen. Die andere stellt die Flucht oder vielmehr die Ankunft in Aegypten dar, wobei J. mit Maria das Gefolge des Christusknaben bildet, dem die Einwohner des Landes in feierlichem Zuge entgegenkommen. In der dortigen obern Bilderreihe ist das Mosaik am Ende theilweise zerstört; der sich niederbeugende Engel, der die Hand zum Reden erhebt, ist wahrscheinlich das Bruchstück einer dritten Scene, in welcher der Nährvater über die übernatürliche Mutterschaft Mariae belehrt wird, eine Scene, die uns in der Folge besonders auf Elfenbeinschnitzereien wiederholt begegnet.

Auf einer von *Hahn* veröffentlichten Pyxis von Elfenbein aus dem 6. Jahrh., auf einer Elfenbeinschnitzerei aus derselben Zeit, die *Bandini* veröffentlichte, und auf einigen anderen ähnlichen Arbeiten begegnet uns eine neue Scene, nämlich die Reise Josephs und Mariae nach Bethlehem. Die hl. Jungfrau sitzt auf einem Esel, der von einem Engel geführt wird; neben ihr schreitet der hl. Joseph, ehrfurchtsvoll gebeugt, einher; Maria legt ihren Arm, sich stützend, auf seine Schulter (s. unsere Fig. 50). Martigny u. A. haben das Bild irrthümlich für die Flucht nach Aegypten gehalten, da doch die Hauptperson, das Kind, fehlt. Das Wiederfinden des Jesusknaben im Tempel begegnet uns einigemal auf gallischen Sarkophagen, unter anderen zu Arles, wo der hl. J., mit dem aufgeschürzten Reisekleide angethan, den wiedergefundenen Jesus seiner Mutter zuführt. Ein Sarkophag in Puy endlich zeigt die doppelte Scene, zunächst die Erscheinung des Engels, der den Nährvater ermahnt, Maria zum Weibe zu nehmen; dann die der Vermählung, eine in ihrer Art einzige Zusammenstellung. So bringen uns die Monumente vom 4. bis 6. Jahrh. die sämmtlichen in der heiligen


Fig. 50. Heilige Familie auf der Reise nach Bethlehem (Elfenbein bei Bandini in tab. eburn.).

Schrift erwähnten Scenen aus dem Leben des hl. J.

Was die künstlerische Darstellung des Nährvaters betrifft, so unterscheidet sich die ältere Auffassung der ersten fünf Jahrhunderte von der spätern und jüngern in wesentlichen Punkten. Auf den alten Bildern erscheint der hl. J. meist in jugendlichem Alter, ohne Bart, bloss mit der kurzen Tunica bekleidet, um den Handwerker kenntlich zu machen. Dabei trägt er einen Stock oder einen oben gekrümmten Stab in der Hand als Zeugniss der Reise nach Bethlehem; zuweilen auch hält er ein Geräth des Schreiners, Säge oder Beil, als Zeichen seines Handwerks. Die Folgezeit dagegen zeigt uns den hl. J. durchgehends in reiferm Mannesalter und selbst als Greisen, mit vollem Bart, zuweilen mit kahlem Kopfe; statt des kurzen Gewandes ist er mit Tunica und Pallium bekleidet. Die Ursache der Verschiedenheit in der Auffassung des Alters sieht *de Rossi* darin, dass die apokryphen Evangelien, wie das De nativitate Mariae oder De infantia Salvatoris berichten, der hl. J. sei Wittwer und bejahrt gewesen. Diese Legende, die schon im 4. Jahrh. von *Epiphanius* und *Gregor von Nazianz* erwähnt wird, gewann nach und nach Verbreitung und im 5. und 6. Jahrh. begegnen uns auf den Monumenten wiederholt Scenen aus derselben oder Beziehungen und Anspielungen auf sie.

Ein litterarischer Kampf zwischen *de Rossi* und *Garrucci* über unsern Gegenstand hat den Nutzen gehabt, dass die verschiedenen Bildwerke, auf welchen der hl. J. vorkommt, genauer geprüft und nach Zeitalter und Charakter classificirt worden sind. *De Rossi* weist auf den Monumenten bis zu sechs Jahrhunderten im Ganzen dreizehnmal die Darstellung des hl. J. nach, wobei er jedoch die verschiedenen Darstellungen des Heiligen auf einem und demselben Bilde oder Relief nicht besonders zählt. Um die wichtigsten älteren Monumente kurz anzugeben, so schliessen sich dem Epitaphium der Severa zunächst mehrere Sarkophage des 4. und 5. Jahrh. an; dahin gehören zwei aus Mailand, von denen der eine in S. Celso den Heiligen neben dem Stalle von Bethlehem zeigt, die Axt in der Hand, der andere in S. Ambrogio ihn bei der Anbetung der Weisen zur Rechten der hl. Jungfrau darstellt, ohne Bart, mit langem Haar, in Tunica und Pallium gekleidet, während er mit freundlichem Lächeln auf Maria und das Christkindlein hinschaut. Auf dem Sarkophage des Gorgonius in Ancona aus dem 5. Jahrh. steht er neben der Krippe, jugendlich, ohne Bart, mit dichtem, krausem Haar. *Bosio* veröffentlichte zwei, jetzt verlorene Sarkophage mit der Darstellung der Adoratio. Das Kindlein liegt in der Krippe, hinter derselben steht J., mit der kurzen Tunica des Handwerkers bekleidet, einen Krummstab in der Hand. Auf zwei Sarkophagen des Lateran begegnet uns dieselbe Scene. J. ist ohne Bart in ganz jugendlichem Alter gehalten; das eine Mal steht er zwischen der Krippe und Maria als Beschützer, das andere Mal, wo die hl. Jungfrau das Kind den Magiern zur Anbetung hinhält, steht er neben der leeren Krippe als Jüngling mit kurzer Tunica und Krummstab. Da diese Figur des hl. J. den Bildern der Hirten auf den Monumenten durchaus ähnlich ist, so glaubte *Garrucci* hier nicht den Nährvater, sondern einen der Hirten von Bethlehem erkennen zu müssen; gewiss mit Unrecht. Die Kat edrale zu Mailand besitzt ein Diptychon aus dem 5. Jahrh., auf welchem zu den Füssen des Kindleins in der Krippe der hl. J. sitzt, in kurzer Tunica, welche den rechten Arm und die Schulter bloss lässt; die Linke stützt sich auf die Säge. Das Antlitz ist jugendlich, nur ein leichter Flaum zieht sich um das Kinn. Verwandte Darstellungen weisen die Elfenbeinschnitzerei zu Werden an der Ruhr und der syrische Codex der Laurentiana in Florenz auf, die schon dem 6. Jahrh. angehören, von denen aber die erstere sich in der Charakteristik des Heiligen noch der alten Tradition anschliesst. DE WAAL.

JOSEPH, der Patriarch, war für die Anschauung der ersten christlichen Jahrhunderte in besonderer Weise ein Vorbild Christi: Ioseph et ipse in Christum figuratur (*Tertull.* Adv. Marc. III, c. 18), weil er gleich diesem von seinen Brüdern zuerst verfolgt und verkauft, dann verehrt und angerufen, aus dem Kerker befreit und erhöht, ein Typus des leidenden, sterbenden, auferstehenden, zum Himmel auffahrenden und die Welt seiner Herrschaft unterwerfenden Erlösers ist. Priusquam enim crucifigeretur Joseph noster, pauci in eum crediderunt; posteaquam vero mortuus est et resurrexit, in universo mundo multiplicati sunt et venerunt Israelitae, id est, populi christiani (*Aug.* Serm. 84 de temp., al. opp. serm. 16). Ad hoc enim occisus est Christus a Iudaeis et traditus est gentibus, tamquam Ioseph Aegyptiis a fratribus, ut et reliquiae salvae fierent (*id.* Quaest. sup. Gen. lib. I. qu. CXCVII). Nostis Ioseph in Aegyptum venditum, Christum ad gentes transeuntem: ibi Ioseph post tribulationes exaltatus, et hic Christus post passionem martyrum glorificatus (*id.* In Ps. 80, n. 8; Contr. Faust. XII, c. 28). Auf J. weisen die hl. Väter die Christen in ihren Bedrängnissen hin: si tentationes durae sunt in hoc saeculo, Ioseph in carcere, Christum

in cruce cogitate (*id.* Serm. 82, al. opp. serm. 15). Bei dieser reichen typischen Bedeutung des hl. Patriarchen ist es auffallend, dass Scenen aus dessen Leben in der alten Kunst sich nur selten dargestellt finden. In den Gemälden und Sculpturen der Katakomben ist bis jetzt ein unzweifelhaftes Bild Josephs nicht entdeckt worden; *Bosio* glaubte ihn in dem Bilde eines Gefesselten zu erkennen; *Aringhi* R. S. I 535 und *Bottari* Tav. LVII geben ein Gemälde, in welchem sie das von J. begleitete Begräbniss Jakobs oder die Uebertragung der Bundeslade vermuthen. Vgl. *Kraus* R. S.[2] 287 und d. Art. Instrumente. Mit Unrecht glaubte man J. auf einem kostbaren Sardonyx der Ste. Chapelle in Paris zu erkennen, bis *Peyresc* das Bild als das eines Germanicus vor Tiberius erklärte (*Millin* Midi de la France I 95). In den Miniaturen einer Wiener Handschrift der Genesis (*Lambec.* Comment. Bibl. Vindob. l. III, tab. XXIX; *d'Agincourt* Pitt. tav. XIX, welcher sie dem 4. Jahrh. zuschreibt) erblicken wir den Traum Josephs (Genes. 37, 9), dabei rechts die Sonne als Strahlen entsendendes, gekröntes Brustbild, links den Mond als strahlenloses Brustbild mit der Sichel über dem Haupte, ferner drei Sterne; sodann die Erzählung des Traumes an die Brüder, die Deutung des Traumes Pharao's, die Segnung seiner Söhne durch Jakob und die Bestattung des letztern. Zehn Scenen aus dem Leben Josephs finden sich in den Elfenbeinsculpturen des 6. Jahrh. auf dem Bischofsstuhle des hl. Maximian zu Ravenna, und zwar zu Seiten des Sitzes (*Labarte* Hist. des arts industr. I 12; *Müller* u. *Mothes* Archäol. Wörterb. 564, Fig. 206). Die ältesten bekannten Darstellungen enthalten zwei kleine Goldgläser (*Garrucci* Vetri 36, tav. III[3]; *de Rossi* Bull. 1872, 161, tav. IX[3]): in diesen beiden kleinen Medaillons, Fragmente von grösseren Schalen nach Art der in der Sammlung Disch zu Köln befindlichen (*de Rossi* Bull. 1864, 89 bis 91), steht J., die Arme kreuzweise ausgebreitet, in der Cisterne, von den Knieen an aus derselben hervorragend; die offene Cisterne ist ein Bild des Grabes (puteus interitus in Ps. 54, 21 genannt), cuius os clausum resurgenti ex inferis unigenito Dei esse non potuit (*Hilar.* In Ps. 54, 19), und J. selbst also hier ein Vorbild der Auferstehung Christi und damit auch unserer Auferstehung: Ioseph missus in lacum mortis vivus emergit a lacu; Christus mortis sepulcro datus vivus remeat a sepulcro (*Petr. Chrysol.* Serm. 146). HEUSER.

JOSUA. Die grosse Weintraube, welche J. und Kaleb aus dem gelobten Lande mitbrachten, erscheint, von zwei Männern getragen, auf einer Grablampe bei *Mamachi* III 97 (der 1. Ausg., fehlt in der neuern römischen); vgl. *Münter* Sinnbilder II 60.

Andere Scenen aus dem Leben Josua's und seiner Führung des auserwählten Volkes geben die Mosaiken der Basilica Liberiana, so den Zug der Bundeslade (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LX[2], LXIII[1]); den Fall Jericho's (eb. LXII[2], LXIII[1]); J., wie er im Thal Ajalon auf einem Hügel steht (Jos. 10, 12) und Sonne und Mond stillezustehen gebietet (eb. LXIII[2]); die Scene Jos. 14 (vgl. p. 223). Sehr reich sind dann die Darstellungen aus der Geschichte Josua's in dem *Cod. Vatican.* des 7.—8., oder vielmehr 8.—10. Jahrh. bei *d'Agincourt* Peint. pl. XXVIII—XXX; *Garrucci* III 97 f., tav. CLVII—CLXVII. KRAUS.

ISAAK, s. Abraham S. 37.

JUDAS. Die Darstellung des Verraths, der Moment des Kusses, ist bis jetzt auf altchristlichen Denkmälern nur dreimal nachgewiesen worden. Zunächst auf dem von *Maffei* publicirten Sarkophag von Verona (Verona illustr. III 54), auf einem Sarkophag Südgalliens (*Faillon* Monum. de Ste. Madeleine I 462); endlich auf einem Mosaik des 6. Jahrh. in S. Apollinare in Ravenna (s. beistehende Fig. 51). Dagegen findet sich zweimal (nicht einmal, wie es *Smith* Dict. I 891 heisst) der an einem Baume aufgehängte J., einmal in dem syrischen Manuscript des Rabulas (Abbild. *Smith* Dict. a. a. O.; *Garrucci* III, tav. CXXXVIII[1]), dann auf dem Elfenbein des *British Museum* (s. oben I 410 f.), aus welchem ich die Kreuzigung mit dem erhängten J. zum erstenmal in ‚Ueber Begriff, Umfang, Gesch. der christl. Archäo-

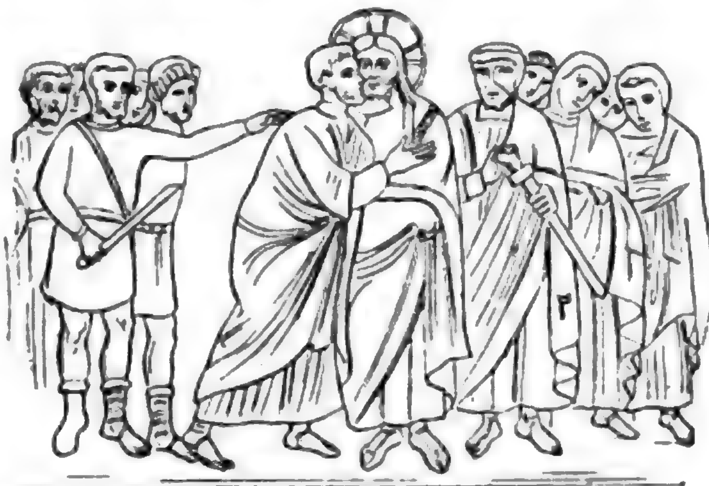


Fig. 51. Von einem Mosaik in S. Apollinare in Ravenna.

logie u. s. f., Freib. 1879, S. 26 herausgegeben habe (s. Figur 52). In beiden Fällen ist J. durch einen Strick an einem belaubten Baume gehenkt, barhaupt und barfüssig, in dem syrischen Manuscript bloss mit einer um den Leib gegürteten Tunica, auf dem Elfenbein mit Tunica und Chlamys bekleidet. Die erste Darstellung gehört dem 6. (586), die zweite vielleicht noch dem 5. Jahrhundert an. KRAUS.

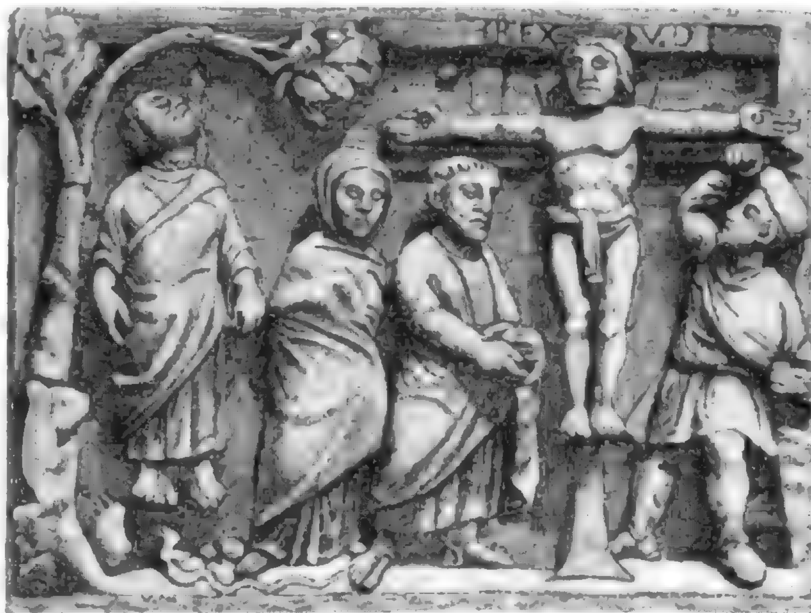


Fig. 52. Elfenbein des British Museum.

JUDEN auf Darstellungen. Die alttestamentlichen Personen sind auf den altchristlichen Denkmälern im Allgemeinen weder durch ihre Kleidung, noch durch ihre Physiognomie ihrer Nationalität nach charakterisirt; vielleicht hat die durchgängig typische Auffassung derselben bedingt, dass dieselben, gewissermassen als der christlichen Kirche angehörig, nicht anders vorgestellt wurden, als die Mitglieder der Gemeinde, inmitten derer die Künstler wandelten. Anders verhält es sich — abgesehen von den Jünglingen im Feuerofen (s. unten), für deren Bekleidung Dan. 3, 21 massgebend erscheinen musste — mit den J., welche in einen gewissen Gegensatz zu den Trägern der Offenbarung treten; die Scene, welche hier hauptsächlich in Betracht kommt, ist die Bedrängung oder Wegführung eines bärtigen Mannes mit unbedecktem Haupt, der meist einen Stab in der Hand hält, durch zwei Männer, gewöhnlich aufgefasst als die Gefangennahme Petri (s. d. Art.), von *Martigny* Dict.² 402 mit guten Gründen als die Bedrängung Moses' durch die J. (Exod. 24, 4) erklärt und meist in Verbindung mit der Darstellung des Moses, welcher Wasser aus dem Felsen schlägt (s. unsere Fig. 53). Hier tragen die J. eng anschliessende Beinkleider (man vgl. *Bosio* 81, 91, 99, 155, 285, 287, 425, 427; *Millin* Midi de la Fr. pl. LVIII², LXVI³), kurzes Untergewand, Mantel und auf dem Kopfe eigenthümliche kurze Birette. Aehnlich auf Scenen, wie der Erklärung des Gesetzes (?? Exod. 24: *Bottari* Tav. LXXXV), dem Durchgang durch das rothe Meer (*Millin* a. a. O. LXIV u. s. f.). Dieses Costüm deckt sich aber mit dem aus der hl. Schrift bekannten der palästinensischen J. keineswegs, erinnert dagegen lebhaft an die Bekleidung und Kopfbedeckung der Barbaren auf dem Triumphbogen des Constantin (*Bellori* Vet. arcus Aug., Rom. 1690, tab. 44, n. 46). Es scheint demnach sich die Annahme nahezulegen, dass die römischen J. der Zeit, in welcher unsere christlichen Denkmäler entstanden, sich keiner von der Landessitte abweichenden Kleidung bedienten, welche die Künstler hätten copiren können; dass diese desshalb, wo sie altjüdisches Costüm darstellen wollten, zu dem ihnen von den gefangenen Barbaren her bekannten fremdländischen griffen, ohne weitere Untersuchung, ob dasselbe dem alttestamentlichen entsprach oder nicht. KRAUS.



Fig. 53. Gefangennehmung Petri oder Mosis, mit den empörten Juden

IUDICES ELECTI, die zur Austragung von Streitigkeiten unter Bischöfen und Priestern ausgewählten Richter, deren Bestallung dem Metropoliten oblag, und deren bei einem Processe gegen einen Bischof zwölf sein mussten; eine Einrichtung der

africanischen Kirche. Vgl. *Conc. Carthag.* III, c. 7 mit 9 zusammen; *Bingham* I 223.

JÜDISCHE SYMBOLE kommen in ausgiebigerm Masse, als dies früher für möglich erachtet wurde, auf den Epitaphien der hebräischen Katakomben (s. d. A.) vor. *Garrucci* hat dieselben Storia VI, tav. CDXC—CDXCIII zusammengestellt; man findet da vor allem, besonders auf den jüdischen Goldgläsern, den siebenarmigen Leuchter, das namhafteste Symbol des Judenthums, die Arca oder der Schrank, in welchem die hl. Schriften aufbewahrt wurden (תיבה, auch ארון oder היכל), mit den sie bewachenden Löwen, den Turteltauben, dem Horn, in welchem das hl. Oel aufbewahrt wurde, oder (nach *Garrucci* 161) mit welchem das Zeichen zur Besprengung mit Wasser gegeben wurde, dem Palmzweig, dem Symbol Judaea's Brode, Früchte u. s. f. Für die Ausdeutung des Einzelnen muss, da der Gegenstand ausser dem Rahmen unserer R.-E. liegt, auf die sorgfältigen Erörterungen *Garrucci's* VI 157—164 hingewiesen werden.

Man hat in der jüdischen Katakombe der *Vigna Randanini* auch einige Thierdarstellungen gefunden (eine Kuh oder ein Kalb, *Garrucci* Cimitero degli ant. Ebrei etc. 56; Vordertheil eines Stieres oder Bockes, eb. 69), deren Bedeutung hier sehr schwer zu bestimmen ist. Man könnte mit *V. Schultze* an das Gewerbe der hier Bestatteten denken. Jedenfalls beweisen solche Darstellungen, dass die römischen Juden in Bezug auf bildliche Vorstellungen sich durchaus nicht so ablehnend verhielten, als dies gewöhnlich geglaubt wurde.

Ueber das Fortleben jüdischer Kunstheiligthümer vgl. den lesenswerthen Aufsatz *Augusti's* ‚Von der letzten Zuflucht, welche die jüdischen Kunstheiligthümer in den christl. Kirchen gefunden', in Beitr. z. christl. Kunstgesch. u. Liturgik II 1 ff. (Leipzig 1846). KRAUS.

JÜNGLINGE, drei, im Feuerofen. In der altchristlichen Kunst sehen wir zwei Phasen dieses Ereignisses dargestellt.

1) Die drei J., wie sie sich weigern, die von Nabuchodonosor errichtete Bildsäule anzubeten (Dan. 3, 18), finden sich in Gemälden der Katakomben zu Rom (*de Rossi* R. S. III, tav. X[2]) und zu Syrakus (*de Rossi* Bull. 1872, 82), auf Lampen (*de Rossi* Bull. 1868, 34), sowie auf römischen, anderen italienischen, gallischen und rheinischen Sarkophagen (*de Rossi* R. S. III 76). Sie erscheinen in der Kleidung, welche die classische Kunst den Orientalen, z. B. Paris und Priamus, zutheilt, nämlich mit der Tiara phrygica oder phrygischen Mütze, der gegürteten Tunica und den weiten Beinkleidern (saraballa oder sarabara). Nabuchodonosor, welcher auf das Bild hinweist, während die drei J. durch ihre Geberden ihren Abscheu gegen die gestellte Zumuthung ausdrücken, trägt das bei den römischen Kaiserbildern häufige Costüm: die Tunica, die Rüstung und darüber die Chlamys. Die Bildsäule erscheint regelmässig als Brustbild auf einer Säule, was *Martigny* (Dict. art. Hébreux) als richtig anzunehmen geneigt ist, weil Statuen späterer Erfindung und die Verhältnisse des Bildes (Dan. 3, 1) eine Statue von Gold ausschlössen. Diese Ansicht ist unrichtig. Das Götzenbild Dan. 3 ist mit demselben Worte bezeichnet, wie die Statue, die Nabuchodonosor nach Dan. 2, 31—33 im Traume sah. Die Stellen Is. 40, 19 und Jerem. 51, 47 beweisen sowol das Vorkommen der Statuen als die Weise, wie sie aus Gold gemacht wurden; zudem zeigen die Ausgrabungen von Mykene, wie ausgedehnt die Anwendung dieses kostbaren Materials im Alterthum war. Das Missverhältniss zwischen der Dan. 3, 1 angegebenen Höhe mit der Breite schwindet, wenn man annimmt, dass das Piedestal mitgerechnet war. Endlich zeigen die assyrischen und babylonischen Darstellungen unsers Wissens nirgendwo ein Brustbild. Auf den Säulen stehen überall ganze Figuren; in den Reliefdarstellungen erscheint der König ebenfalls stets in ganzer Figur und, was für unsere Frage das Wichtigste ist, die Abbildung einer Procession, bei der die Götzenbilder auf den Schultern von je vier Männern getragen werden, zeigt nur sitzende oder schreitende Statuen, keine Brustbilder. Dass man auf diesen altchristlichen Darstellungen die hermenartige Form wählte, war durch die künstlerische Rücksicht geboten, weil der Raum die Anbringung einer Statue von relativ grossen Verhältnissen ausschloss. In einem nach Art der Graffiti von ganz ungebildeter Hand, vielleicht eines gewöhnlichen Fossor oder eines Knaben, ausgeführten Bilde in einem Coemeterium der Via Salaria (*de Rossi* Bull. 1865, 4) erscheint die Bildsäule als ganze Figur, die einer der J. mit einem um ihren Hals geschlungenen Stricke umzureissen sucht, während ein anderer im Begriff steht, einen grossen Stein gegen sie zu schleudern, eine Abweichung sowol von dem Texte der hl. Schrift, als von der oben geschilderten künstlerischen Tradition, welche damals vorkommende Ausbrüche des Unwillens und Abscheues gegen den Götzendienst in die frühere Zeit und nach Babylon verlegte. In einem Arcosolium des Coemeterium S. Soteris (*de Rossi* R. S. III, tav. X[2]; *Aringhi* R. S. I 587) und in einem

andern des Coemeterium S. Balbinae (*de Rossi* Bull. 1867, 5), auf dem Deckel eines vaticanischen Sarkophags (*Bosio* R. S. 63), auf Sarkophagen zu Mailand (*Allegranza* Mon. ant. di Milano tav. IV; *Ferrari* Mon. della Basil. di s. Ambrogio 100; *de Rossi* Bull. 1866, 64, n. 2) und zu S. Gilles bei Nîmes (*de Rossi* l. c. n. 1; s. unsere Fig. 54) bildet diese Scene das Pendant zu der Anbetung des göttlichen Kindes durch die hl. drei Könige. Dass die Künstler jenseits und diesseits der Alpen bei dieser Zusammenstellung zweier so verschiedenen Scenen einer symbolischen Intention folgten, ergiebt sich aus den beiden letztgenannten Sarkophagen, auf denen man über den drei Jünglingen einen Stern erblickt, auf welchen einer von ihnen hinweist. Die J., die, unter den Heiden lebend, lieber allen Qualen und dem Tode selbst sich darbieten, als den Götzen huldigen, und die auf den Stern des Heils, Christus, hinweisen, sind hier ein Typus der Gläubigen, die, von dem Lichte des Evangeliums erleuchtet, dem Heidenthum des römischen Babylon abgeschworen haben und Christus bis zum Tode standhaft anbeten; sowie eine Hinweisung auf die Bekehrung der Heidenwelt, deren Erstlinge zu sein die hl. drei Könige zu Bethlehem das Glück hatten (*de Rossi* R. S. III 76; Bull. 1866, 64; 1857, 5).

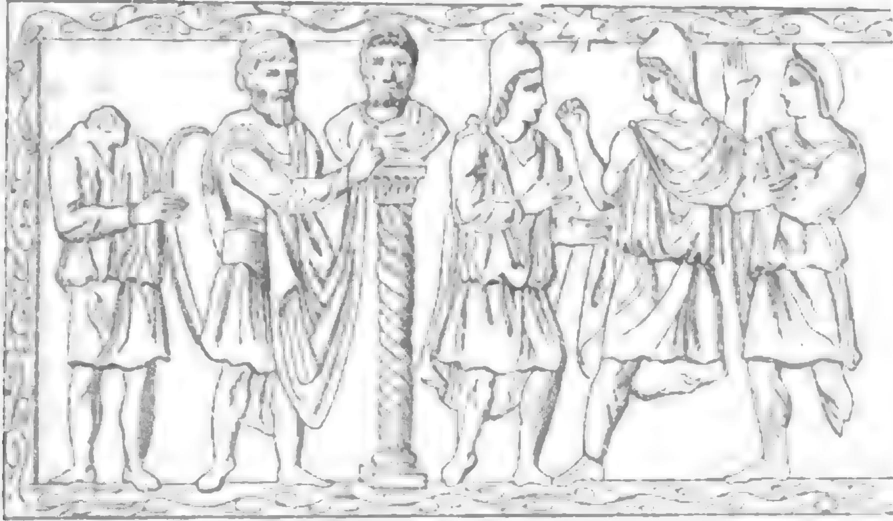


Fig. 54. Von einem Sarkophag aus S. Gilles (de Rossi Bull. 1866, 64).

2) Die im Feuerofen stehenden J. finden sich häufiger dargestellt, als die vorhergehende Scene, in einem schon erwähnten Sarkophage (*Bottari* Tav. XXII; *Aringhi* R. S. I 295) mit derselben vereinigt. Gewöhnlich stehen sie, die Arme zum Gebet ausgebreitet, in den Flammen, mit der bei Dan. 3, 21 aufgeführten orientalischen Kleidung: et confestim viri illi vincti cum braccis suis et tiaris et calceamentis et vestibus missi sunt in medium fornacis ignis ardentis. Zuweilen erscheinen sie ohne die phrygische Mütze mit unbedecktem Haupte (*Aringhi* R. S. I 333, 539; II 201; *Garrucci* Vetri tav. I[4]; auf dem Goldglase von Podgoritza, *de Rossi* Bull. 1877, tav. V; s. unsere Fig. 220, I 614), selten ganz unbekleidet (*Aringhi* R. S. II 249, und auf dem zu Köln gefundenen Goldglase, Jahrb. d. Ver. d. Alterthumsfr. im Rheinl. XLII, Taf. V, wo sie nach verschiedenen Seiten hingewendet stehen). Meistens tragen sie die Tunica gegürtet (z. B. *Aringhi* R. S. I 333; II 201, 279, 311), zuweilen ungegürtet (*Aringhi* R. S. II 329; in dem Gemälde bei *Aringhi* II 189 hat einer die Tunica gegürtet, zwei nicht); in manchen Fällen ist dieselbe mit einem (*Aringhi* R. S. II 189, 201, 311) oder mit zwei Purpurstreifen (clavi) verziert (*Aringhi* R. S. I 539, II 329), die gewöhnlich, der römischen Mode entsprechend, so lang wie die Tunica sind, in dem zuletzt angeführten Gemälde aber bei zweien kürzer sind und keinem bis auf die Brust herabreichen; mehrfach zeigen sich ausser auf den Tuniken auch auf den Beinkleidern (braccae virgutae, *Prop.* IV 10, 43) Purpurstreifen bis zu den Füssen herab oder andere Ver-

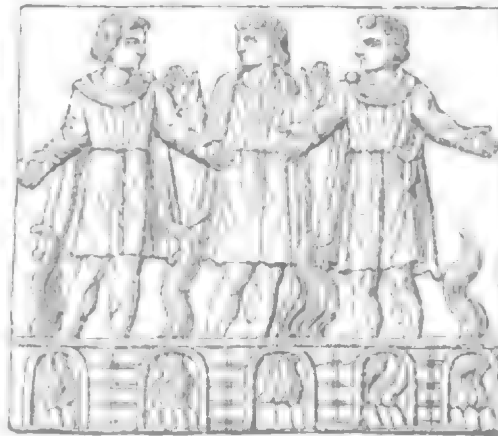


Fig. 55 Von einem Sarkophag des Lateran (Martigny[2] 339).

zierungen (*Aringhi* R. S. II 201; *Garrucci* Vetri tav. I[1], III[8, 10]); auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. I[3]) sind auch die Aermel mit Streifen verziert (s. d. A. Clavus). Manchmal fliegen die Bänder der Tiara (*de Rossi* Bull. 1864, 91; *Garrucci* Vetri tav. I[1, 3]; III[8, 10]) entweder um die Gewalt der Flammen, oder um den ventum roris flantem (Dan. 3, 50) anzudeuten. Auf einigen Darstellungen tragen die J. über der Tunica noch die Chlamys (Abbildung aus dem Lateranmuseum bei *Martigny* Art. Hébreux), die Paenula, die sie auf den Armen aufgehoben halten (*Aringhi* R. S. II, 401; *Bottari* CLXXXV), oder das auf der Brust mit einer Fibula zusammengehaltene Sagum (*Aringhi* I 619; *Bottari* LXXXVII; *de Rossi* Bull. 1864, 47, 48, wenn in letzterm Falle der Brustschmuck nicht eine an einem Orarium hängende Bulla oder ein Phylacterium vorstellen soll). Der Feuerofen hat auf dem Gemälde bei *Aringhi* R. S. II 189 die Form eines offenen Sarkophags, in dem die J. stehen; in dem Gemälde bei *Aringhi* l. c. II 249 bilden die Flammen eine Art Laube um dieselben; gewöhnlich erblickt man einen viereckigen gemauerten Ofen nach Art der römischen Schmelzöfen, unten mit drei Oeffnungen zum Heizen, in denen das Feuer sichtbar ist, welches sich in der Regel (Ausnahmen bei *Aringhi* R. S. II 279)) auch hoch um die J. erhebt, die auf oder theilweise in dem Ofen stehen. Auf der letztgenannten Darstellung erblickt man auch einen Knecht, welcher in gebückter Stellung Feuer zuwirft; auf dem Sarkophag bei *Aringhi* R. S. I 619 einen Mann, der aufrecht stehend mit einem Stabe das Feuer schürt.

In einigen Darstellungen sieht man auch den Engel des Herrn, welcher mit den Jünglingen in den Feuerofen stieg und bewirkte, dass die Flammen ihnen wie wehender Thauwind vorkamen (Dan. 3, 50). So nach der Meinung *Garrucci's* (Vetri 13) auf dem von diesem veröffentlichten Goldglase Tav. I[3], sicher aber auf dem Sarkophag bei *Aringhi* R. S. I 295, auf welchem der Engel, die Arme übereinander geschlagen, ohne Tiara, in der Mitte steht, während der eine Jüngling dem dritten, welcher erst in den Ofen gestossen wird, die Hand reicht. Ferner in einer Lampe aus Africa (*Martigny* Dict., Art. Hébreux), auf welcher der geflügelte Engel hinter den Jünglingen emporragt; einer der J. hält einen Gegenstand, welcher ein musicalisches Instrument zu sein scheint, wol eine Anspielung auf das Loblied, welches sie in den Flammen sangen (Dan. 3, 51 ff.; s. Fig. 56). Wie aber die altchristliche Kunst vielfach das Eingreifen Gottes bei den Wundern des A. Test. dadurch ausdrückt, dass sie den göttlichen Erlöser dabei thätig darstellt, so erblickt man auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. I[1]) Christus, welcher den Stab, das Symbol seiner Gewalt (s. d. A. Stab) über die J. im Feuerofen in gleicher Weise, wie



Fig. 56. Lampe aus dem Museum zu Constantine (nach Héron de Villefosse Mus. arch. 112).

über das Wasser der Hochzeit zu Kana, den Gichtbrüchigen und den jungen Tobias, welcher die Heilmittel aus dem Fische nimmt, welche Scenen ausserdem auf jenem Glase dargestellt sind, ausstreckt. Auf einem Sarkophage (*Bottari* Tav. XLI; *Aringhi* R. S. I 333) steht neben dem Feuerofen, zu den Jünglingen sich hinwendend, ein unbärtiger Jüngling unbedeckten Hauptes, mit Tunica und Pallium bekleidet, welcher die lateinisch segnende rechte Hand erhebt, während die linke eine Rolle hält. Auch in dieser Figur ist wol Christus dargestellt, der, wenn auch mittelbar durch seinen Engel, der wunderbare Erretter der J. war, und in der Rolle seine beseligende Lehre. Dass der Künstler ihn nicht in den Feuerofen gestellt hat, entspricht dem Texte der hl. Schrift, nach welcher Gott mittelbar durch den im Feuerofen auch dem Nabuchodonosor sichtbaren (Dan. 3, 95) Engel das Wunder wirkte. *Bottari* vermuthet, diese Figur sei auf Daniel zu deuten, wie

denn die Rolle auch Symbol der Propheten ist; allein Daniel wird von der hl. Schrift nicht als anwesend bei diesem Ereignisse angeführt, und würde, wenn anwesend, mit seinen drei Gefährten wie die Gesinnung, so das Schicksal getheilt haben. Auf Christus gedeutet, stimmt die Darstellung mit der römischen Liturgie überein, welche in der Antiphon zu dem Lobgesange der drei J. in der österlichen Zeit deren Errettung auf den Erlöser zurückführt: surrexit Christus de sepulcro, qui liberavit tres pueros de camino ignis, alleluja. Dieselbe Wahrheit ist in einem Elfenbeinrelief des 5. Jahrh. (*Gori* Thes. diptych. III, tab. XIII) dadurch ausgedrückt, dass ein geflügelter Engel ein Kreuz über die Flammen ausstreckt; in einem Gemälde des Coemeterium S. Priscillae (*Bottari* Tav. CLXXXI; *Aringhi* R. S. II 311) durch eine Taube (a primordio divinae pacis praeco (*Tertull.* Adv. Valent. c. 2), welche mit dem Oelzweig im Schnabel auf die J. zufliegt. In ihr eine Allegorie des Engels zu sehen, was *Martigny* l. c. nicht für unmöglich hält, scheint unzulässig, da diese Bedeutung der Taube in der alten Kunst unseres Wissens nirgendwo nachgewiesen ist. Zulässiger erscheint die Erklärung *Guéranger's* (Ste. Cécile, 3[e] éd. Paris 1875, 311), welcher mit Bezugnahme auf die J. im Feuerofen als Vorbild der christlichen Martyrer die Taube mit dem Oelzweige als Erinnerung an das Sacrament der Firmung deutete, in welchem der hl. Geist durch das hl. Chrisma dem Christen die Kraft giebt, im Kampfe des Lebens auch unter den Qualen des Martyrthums seinem Glauben treu zu bleiben. War ja auch Noe mit der den Oelzweig tragenden Taube ein Typus nicht nur für die Taufe, sondern auch für die Firmung (*Probst* Sacramente 127).

Was die symbolische Bedeutung betrifft, so gehörten die J. im Feuerofen 1) zu dem die Auferstehung symbolisirenden Cyclus. So erscheinen sie *Constit. Apost.* l. V, c. 7 (s. d. A. Elias), bei *Irenaeus* l. V, c. 5 und bei *Tertullian* De resurr. c. 58, welcher es als corporum e resurrectione futurae integritatis documentum bezeichnet, quod Babylonii ignes trium fratrum nec tiaras, nec sarabara ... laeserunt. Wie die Liturgie dieses Ereigniss mit der Auferstehung des Erlösers, dem Vorbilde der unsrigen, in Beziehung bringt, ist bereits oben ausgeführt. 2) Diese Darstellung war eine Erinnerung, dass dem Christen Verfolgungen und Versuchungen nicht ausbleiben, Gott ihn aber in denselben zum siegreichen Kampfe namentlich auch durch das Sacrament der Firmung stärkt und er dieselben desshalb muthig und standhaft bestehen soll. Diese Bedeutung ergiebt sich schon daraus, dass die Kirche den Bericht der hl. Schrift über dieses Ereigniss in die uralten Lesungen, die ‚Prophezeihungen' der Charsamstagsliturgie, aufgenommen hat, welche den Katechumenen unmittelbar vor der hl. Taufe alttestamentliche Typen und Symbole für christliche Wahrheiten, namentlich die Taufe, Firmung und Eucharistie, und für die aus deren Empfang sich ergebenden Pflichten vorführten (*Probst* Sacr. 126 ff.). In Zeiten, wo der Christ so leicht vor dieselbe Alternative wie jene J. gestellt werden konnte, musste dieses Bild doppelt eindrucksvoll und ermuthigend sein und wurde in diesem Sinne auch von den hl. Vätern verwerthet (*Cypr.* Ep. LVI, LVIII, LXXXI). 3) Nachdem die blutigen Verfolgungen im römischen Reiche aufgehört hatten, galten die J. im Feuerofen als ein Typus der christlichen Martyrer (*Isidor.* Alleg. s. script. n. 125) und nach ihrer wunderbaren Befreiung, wo Nabuchodonosor Strafen für alle Lästerer ihres Gottes festsetzte, als Typus der Zeit nach der Bekehrung der römischen Kaiser (*Augustin.* Ep. CV). 4) Weil der Engel zu den lobsingenden Jünglingen in den Feuerofen sich gesellte, galt dieser als ein Symbol nicht nur der in der Verfolgung zu Gott betenden Kirche (*Probst* a. a. O. 127), sondern überhaupt der Kirche, in welcher Engel und Heilige gemeinsam Gott preisen (*Cyrill. Al.* Ep. 37 ad Alyp.) HEUSER.

IUGATIO, von *iuga* (iuga putem dicta terrae modum cui colendo per annum iugo boum opus est; *Gothofr.* in Cod. Theod. lib. III, tit. X de censu, leg. II 118), eine Bezeichnung einer Abgabe von Aeckern. Vgl. *Bingham* II 233.

JUNGFRAU, hl., s. Maria.

JUNGFRAUEN. Durch den Hinweis auf ‚Verschnittene, die sich um des Himmelreiches willen selbst verschnitten' (Matth. 19, 12), hat Christus eine höhere Bahn christlicher Vollkommenheit vorgezeichnet, die, ‚weil die Willensfreiheit unbeschränkt bleibt, nicht als Joch der Nothwendigkeit auferlegt' (*Cypr.* De habit. virg. 23), sondern den besonders erkorenen Mitgliedern der Kirche zum freien und frommen Entschlusse vorbehalten ist. Die Bezeichnung J. bezieht sich gleichmässig auf Männer wie Frauen (vgl. *Cypr.* l. c. 4), auf alle nämlich, ‚die sich Christo weihen und durch Entsagung der fleischlichen Begierlichkeit sich mit Leib und Seele Gott geloben' (*Cypr.* l. c.). Dieser Anforderung gemäss gehört die Unwiderruflichkeit des Versprechens rückhaltloser Hingabe an Christus wie der Seele, so dem Leibe nach mit zum Wesen und Begriff der jungfräulichen Keuschheit. Damit stimmt auch überein,

was der hl. *Ambrosius* De virg. I 5 sagt: ‚was ist die jungfräuliche Keuschheit anders als eine Unversehrtheit, frei von jeder Befleckung?' Bliebe hier noch die Möglichkeit einer erlaubten Befriedigung des Geschlechtstriebs im ehelichen Leben übrig, dann könnte wol von ‚Unversehrtheit', aber nicht ‚von Unversehrtheit frei von jeder Befleckung' die Rede sein. Die castitas *virginalis* setzt also vollständige lebenslängliche Herrschaft des Geistes über den Geschlechtstrieb voraus, eine Forderung, die mit dem Ursprung derselben im Zusammenhang steht. ‚Solches Leben,' sagt der hl. *Ambrosius*, ‚finden wir nicht leicht auf Erden, ehe Gott selbst die Glieder dieses sterblichen Leibes angenommen.' Wol gab es auch schon im Alten Bunde jungfräuliche Seelen, aber nur in geringer Anzahl und überdiess ‚nur als Vorbilder zukünftiger Dinge . . . Seitdem aber der Herr sich in Leibesgestalt gehüllt und die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit ohne den Schatten einer Makel vollzogen hat, seitdem erscheint über den ganzen Erdkreis hin menschlichen Leibern himmlisches Leben eingepflanzt' (l. c. 3). Von der Existenz solch ‚himmlischen Lebens' auf Erden könnte keine Rede sein, wenn die Kirche nicht in ihrem Schosse Glieder enthielte, von denen sie mit Sicherheit voraussetzen kann, dass dieselben nicht bloss eine Zeit lang, sondern ‚zur Ehre dessen, der der Herr des Fleisches ist' (*Ignat.* Ep. ad Polycarp. 5), zeitlebens in unverbrüchlicher Keuschheit verharrten. In Bezug auf die Vestalinnen bemerkt der hl. *Ambrosius* u. a. Folgendes: ‚was ist das für eine Keuschheit . . ., welche nicht lebenslänglich, sondern nur auf bestimmte Zeit als Pflicht auferlegt und übernommen wird (quae non *perpetuitate*, sed aetate praescribitur, l. c. 4)? Diese Aeusserung hat nur unter Voraussetzung der Perpetuität des christlichen Keuschheitsgelübdes einen Sinn, und die Apologeten hätten nicht mit solcher Emphase auf die zahlreichen J. beiderlei Geschlechts im Christenthum hinweisen können (cfr. *Iustin.* Apol. I 15; *Athenag.* Leg. pro Christ. 33), wäre jener wesentliche Unterschied zwischen ihnen und den Vestalinnen nicht bemerkbar und auffallend gewesen. Da man ferner das Gelübde der Jungfräulichkeit unter dem Begriffe der geistigen Vermählung mit Christus auffasste (*Tertull.* Ad uxor. I 4) und die Verletzung desselben nach Analogie dieses Verhältnisses als einen gegen Christus begangenen Treubruch betrachtete (*Cypr.* Ep. 4, ed. Hartel), so folgt weiter, dass jenes Versprechen gänzlicher Entsagung der fleischlichen Begierlichkeit der Kirche gewiss noch eher bekannt sein musste, als die zwischen Braut und Bräutigam geschlossene Ehe (cfr. *Ignat.* l. c.). Somit ergeben sich uns einerseits die Unwiderruflichkeit und anderseits die Oeffentlichkeit als die zwei wesentlichen Eigenschaften des christlichen Keuschheitsgelübdes.

Mit dem bisher gewonnenen Resultat stimmt auch die kirchliche Gesetzgebung vollständig überein. Schon der hl. *Cyprian*, der Erste, der in den Fall kam, ärgerliche Missbräuche unter den J. scharf zu rügen und zu bestrafen, unterscheidet zwischen solchen, ‚die fest und ohne Rückhalt ein- für allemal ihren (den jungfräulichen) Stand gewählt' und denjenigen, ‚welche sich aufrichtig (ex fide) Christo gelobt haben' (l. c.), also zwischen öffentlichem und geheimem Keuschheitsgelübde. Den ersteren wird, das scheint aus dem ganzen Zusammenhang hervorzugehen, jede Möglichkeit eines erlaubten ehelichen Umgangs abgeschnitten, während derselbe den letzteren, natürlich unter gewissen Umständen und Bedingungen, sogar angerathen wird. Den ersten Fall berücksichtigt auch der 13. Kanon der Synode von Elvira. Demgemäss wird einer Jungfrau, die das pactum virginitatis gebrochen, eine Aussicht auf Zurückerstattuug der Communion nur unter der Bedingung eröffnet, dass sie ‚lebenslang Busse thue und sich des fleischlichen Umgangs enthalte'. Seit der nicht lange nach dieser Synode aufgekommenen Unterscheidung zwischen virgines velatae und non velatae wird die betreffende Gesetzgebung der Kirche ganz klar und sicher. Zum erstenmal tritt dieser Unterschied in einer Decretale des Papstes *Siricius* hervor (Ep. 10 ad episc. Gall. n. 3 u. 4), und zwar mit der rechtlichen Folge, dass eine virgo velata dem ehelichen Umgang mit ihrem Mitschuldigen, dem sie, um das Vergehen zu bedecken, den Namen ‚Gemahl' gegeben hat, für immer entsagen musste, dagegen eine puella, quae nondum velata est, sed proposuerat sic manere, mit ihrem Gemahl nur eine Zeit lang Kirchenbusse zu üben brauchte, um wieder zur Communion zugelassen zu werden. Im Einklang mit dem ersten Theil dieses Erlasses beschloss die erste Synode von *Toledo* c. 16: hat eine gottgeweihte Jungfrau geheiratet, non admittatur ad poenitentiam, nisi adhuc vivente ipso viro *caste* vivere coeperit, aut postquam ipse decesserit (cfr. c. 19). Die letzten Worte erklären hinlänglich, in welchem Sinne das vorausgegangene caste hier verstanden werden muss. Wer also im Angesichte der Kirche ein Keuschheitsgelübde abgelegt hatte, der durfte nie mehr heiraten; die trotzdem versuchte Ehe war, wie es scheint, rechtlich gültig (cfr. *Augustin.* De bon. vid. n. 12), aber der eheliche Umgang derart

untersagt, dass unter allen Umständen die Scheidung, nach einigen Verordnungen sogar eine Trennung des einen Theiles durch den Tod (*Innoc. I* Ep. 2 ad Vict. ep. Rotomag. c. 13; cfr. *Conc. Elib.* c. 9) zum Antritt der Busse als unerlässliche Bedingung galt. Wer dagegen nicht öffentlich und feierlich, sondern bloss für sich dasselbe Gelübde gethan hatte, der durfte heiraten, nur musste er, um zur Communion Zutritt zu erlangen, wegen des gegen Christus begangenen Treubruchs mit dem Mitschuldigen Busse thun. Derselben Praxis begegnen wir auch im Orient. Der hl. *Epiphanius* (Haeres. 61, n. 7) spricht ausdrücklich von solchen, ‚die nicht vor den Menschen, sondern bloss vor Gott Profess gethan haben' und findet bloss bei letzteren eine Ehe noch für zulässig. Um die Existenz eines Gelübdes, das die Ehe, wenn auch nicht ungültig, so doch für immer unerlaubt machte, im christlichen Alterthum zu bestreiten, hat *Bingham* (Origines VII 4, t. III 100, Hal.) diesen Unterschied bei *Epiphanius* nicht bloss übersehen, sondern sich auch noch erlaubt, seiner Uebersetzung die im Text nicht befindlichen Worte ‚virginitatis professus' hinzuzufügen. Ferner will er das auf die J. bezügliche Gesetz Iovians bloss gegen raptores gekehrt sein lassen, eine Deutung, die geradezu dem Wortlaut widerspricht (cfr. *Sozom.* VI 3; *Cod.* L. 5, I 3). Solche Versehen sind gewiss nicht geeignet, um einer Ansicht Credit zu verschaffen. Noch könnte man den 19. Kanon der Synode von Ancyra gegen die hier vertheidigte Auffassung geltend machen. Nach demselben hatten ‚alle, welche Jungfrauschaft gelobten und das Versprechen brachen', bloss die Strafe der Bigamie (successiva) zu erstehen, d. h. sie wurden, wie *Basilius d. Gr.* sagt (Ad Amphil. ep. 199, c. 18), auf ein Jahr ausgeschlossen. Allein hier wird bloss für den Bruch des Keuschheitsgelübdes ein Strafmass festgesetzt, keineswegs aber eine etwa versuchte Ehe als erlaubt dargestellt. Uebrigens hat der hl. *Basilius* (l. c.) nicht bloss jene Strafe verschärft, sondern auch für den Fall, dass eine Jungfrau heiratet, die Nothwendigkeit einer Trennung vom Mitschuldigen als selbstverständlich angesehen. Nach dem Vorangegangenen kann nicht geleugnet werden, dass seit den frühesten Zeiten ein Keuschheitsgelübde bestand, das, wenn es öffentlich und feierlich abgelegt wurde, als unwiderruflich galt. Nach einem Bericht des *Polykrates von Ephesus* aus dem Ende des 2. Jahrh. wurden von den Töchtern des hl. Philippus, die schon die Apostelgeschichte als ‚J.' bezeichnet (21, 9), ‚zwei alt in der Virginität' (γεγηρακυῖαι παρθένοι) und starben zu Hierapolis; eine dritte ‚führte ein ganz geistliches Leben' (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη) und endete zu Ephesus (ap. *Euseb.* H. e. III 31 und IV 24). Scheint es nicht, als ob die zwei ersteren bloss für sich und vor Gott jungfräulich lebten, während letztere auch in der öffentlichen Meinung als eine solche galt, die ein- für allemal ohne Rückhalt und unwiderruflich über sich entschieden hatte? Wie dem auch sei, gewiss ist, dass die J., welche die Kirche als solche kannte, in höchstem Ansehen standen (cfr. *Cypr.* De hab. virg. 3) und dass man alle Vorkehrungen traf, um das Verderben der Sünde von ihnen fernzuhalten. Als virgines *sanctae* im Gegensatz zu den virgines *hominum* sollten sie beständig den Schleier (dicatum Deo habitum, *Tertull.* De virg. vel. 3) tragen, gemeinschaftliche Bäder, öffentliche Lustbarkeiten, Hochzeiten, übertriebenen Schmuck, überhaupt Alles meiden, was dem himmlischen Leben, das sie mitten in der Welt zu führen hatten, auch nur im Mindesten widersprach (cfr. *Cypr.* l. c.). Sie bildeten in der Kirche einen eigenen Stand, in den sie nach sorgfältiger Prüfung mittelst einer Consecration vom Bischof aufgenommen wurden (*Ambros.* Ad virg. laps. 5), hatten im Gotteshaus einen bestimmten Platz (*Ambros.* l. c. 6) und genossen die hohe Auszeichnung, ihre Namen in eine besondere Matrikel eingetragen zu sehen, woher sie auch virgines ecclesiasticae oder canonicae hiessen (cfr. *Socrat.* H. e. I 17; *Sozom.* VIII 23; *Basil.* l. c.). Ursprünglich wohnten sie bei ihren Eltern, oder wurden, wenn diese todt waren, nach c. 31 der Synode zu *Hippo* vom J. 393, von dem Bischof oder Priester ehrwürdigen Frauen anvertraut, mit denen sie leben mussten, um ihren guten Ruf nicht zu verletzen. Einen solchen Aufenthalt nennt *Ambrosius* ein sacrarium virginitatis (De virg. I 10), woraus in der Folge die Frauenklöster entstanden. PETERS.

II. Eine bildliche Darstellung einer Consecration von virgines velandae, also die Feier, welche Gregors d. Gr. Missa super ancillas velandas (vgl. *Martène* De antiq. eccl. rit. II 6) enthält, sieht man in der Figur 57 abgebildeten Scene aus einem Wandgemälde von S. Priscilla. *Bosio* 549 erblickt in der Jungfrau, über welche die sitzende Greisengestalt die Hand auszustrecken scheint, die hl. Praxedis oder Pudentiana; ihm sind *Aringhi* II 305, *Bottari* Tav. CLXXX, neuestens *Garrucci* Tav. CXXVIII [1], *Perret* III, pl. 28, *Martigny* [2] 794, ich in der R. S. [2] 327 in dieser Auffassung gefolgt, von denen die Meisten in der dritten Person einen Archidiakon sahen (!). *V. Schultze* Archäol. Stud. 182 f. macht dagegen geltend, dass das Bild, wel-

ches in Ansehung seiner trefflichen Ausführung ins 2. Jahrh. zu setzen ist, unmöglich Dinge und Verhältnisse ausdrücken könne, welche einer spätern Zeit angehören,



Fig. 57. Wandgemälde aus S. Priscilla (Bosio 549).

und will in der Darstellung nur eine Familienscene, einen Vater mit zwei Kindern, während die dem Bild beigeordnete Orans nicht mit Bosio als die hl. Priscilla, sondern als die verstorbene Mutter aufzufassen sei. Man braucht indessen einerseits nicht an einen Archidiakon zu denken, anderseits ist der Beweis erst zu bringen, dass im 2. Jahrh. nicht schon irgend eine Art Consecration der *virgines devotae* vorkam, deren Existenz schon für besagte Zeit nicht geleugnet werden kann.

Epigraphische Denkmäler erwähnen der gottgeweihten J. sehr häufig. Zunächst wird gern die Eigenschaft einer *puella virgo* bei Personen noch des kindlichen Alters hervorgehoben (so *de Rossi* Inscr. I 213, n. 497: ANNORVM PVeLLA || VIRGO XII TANTVM || ANCILLA DEI ET XPI; *Maffei* Ant. Gall. Ep. XX 101: ADVLESCENS INTEGRE CARNIS VIXIT NVMERO IV D · VIII; *Le Blant* I 30, n. 194 u. A.), dann aber besonders der gottgeweihte Charakter von J.: *Fabretti* 567, n. 119. *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 366 (PVELLA DI · || HILARITAS · NOMINE · QVAE · OMNIB · DIEB · || VITAE · SVAE · DM · COLVIT · ET · OMNI · ACTV || SALVATORIS · DNI · PRAECEPTA · SERVAVIT || . . . LEA · DEVOTAS · DO · PVELLA · VINCVLO · CARITATIS · ET · STVDIO · RELIGIONIS · TITVLVM · POSVIT); *Gazzera* 86 (DEO SACRATA); eb. 93; *Bruzza* Iscriz. Vercell. 269, 313, 317. Die Bezeichnung *sanctimonialis* begegnet uns seit dem 5. Jahrh. (*Le Blant* n. 29 A, 468, 676), *religiosa* ungefähr um dieselbe Zeit (vgl. *Le Blant* n. 545; dazu LXXIII, n. 18, 31, 44, 47, 55, 66, 199, 203, 258, 259, 387 A, 388, 392, 435, 468, 558, 560, 597, 615, 663, 676, 688, 699). *Hübner* Inscr. Hisp. 130 (ANVS RELIGIOSA); 21 (VIRGO CHRISTI); vgl. 21*; 86 (VIRGINES SACRAE); vgl. eb. unter famula Dei. Andere Beispiele geben *Gruter, Reinesius, Boldetti;* neuestens hat *de Rossi* Bull. 1863, 73 Beispiele aus der Umgebung von S. Lorenzo fuori le mura gesammelt, welche die Existenz eines klösterlichen Vereins bei dieser Basilika, vermuthlich dem der hl. Marcella, beweisen. Unter ihnen sind solche, welche die Brautschaft der Jungfrau mit Christo ausdrücken: ADEODATA . . . QVIESCIT HIC IN PACE IVBENTE XPO EIVS, was an EVSEBIA . . ., welche SPONSVM EMERVIT HABERE XPI bei *Muratori* Thes. I 130 erinnert. Von der hohen Achtung, welche man den gottgeweihten J. zollte, zeugt auch die berühmte Inschrift des Clematius in Köln (SI QVIS . . . SVPER TANTAM MAIIESTATEM HVIVS BASILICAE VBI SANCTAE VIRGINES PRO NOMINE CHRISTI SANGVINEM SVVM FVDERVNT CORPVS ALICVIIVS DEPOSVERIT EXCEPTIS VIRGINIB(*us*) etc. Act. SS. Oct. 21, p. 138 u. ö.).

Eine weitere Darstellung hl. J. zeigt solche, meist in Verbindung mit Maria (*Fortunat.* Miscell. IV 26: inter virgineos prima Maria choros; ähnlich VIII 6—7; *Greg. Turon.* Mirac. s. Martin. c. 5: quem Maria suscepit cum virginum choris; *Ambros.* De instit. virg. I, § 113: comes virginum etc.; *Hieron.* Ep. 39 ad Paulam), wie sie eine Seele in das Paradies aufnehmen und bewillkommnen. So nimmt Petronilla die Veneranda auf (Wandgemälde, *de Rossi* Bull. 1863, 79; 1875, tav. I); *Le Blant* (La vierge au ciel sur un sarcoph. antique, Rev. arch. 1877, déc.) hat diese Scene auf dem schönen Sarkophag von Syrakus (*Garrucci* Tav. CCCLXV [1]) und auf dem von *Lasinio* (Raccolta di sarcofagi del Camposanto di Pisa, tav. XL, 12 f.) publicirten Sarge des Camposanto zu Pisa (*Garrucci* Tav. CCCLIX [4]) nachzuweisen gesucht und in denselben die Illustration zu *Ambros.* De virginit. II, c. 2, § 16—17 (quanta illa [Maria] virginibus occurret . . . quae pompa illa, quanta angelorum laetitia plaudentium, quod habitare mereatur in coelo, quae coelesti vita vixit in saeculo. Tum etiam Maria tympanum sumens, choros virginales excitabit cantantes Domino, quod per mare saeculi sine saecularibus fluctibus transierunt) und *Greg. Turon.* De glor. conf. c. 106 (et scimus quidem te choris sanctarum virginum et Dei paradiso esse coniunctam; vgl. *Hieron.* Ep. LX. epit. Nepot.) gefunden. *Garrucci* dagegen (Storia V 87) verwirft diese Erklärung und legt die J. gleich den Kindern auf dem Sarkophag von Salona (ib. tav. CCLXXXX [2]) als

Personen aus, welche der Verstorbenen als ihrer Wohlthäterin bewundernd ihre Ehrfurcht erweisen. KRAUS.

JUNGFRAUEN, die klugen und thörichten. Die im altchristlichen Bilderkreise nur einigemal zur Darstellung gekommene bekannte Parabel von den klugen und thörichten J. gehört zu den allegorischen Bildern, welche Gleichnisse des Herrn (in vielfach freier Auffassung) dem Auge vorführen wollten, ohne den didaktischen Zweck auszuschliessen. Im Coemeterium der hl. Agnes entdeckte *Bosio* (R. S. 420) an einem Arcosolium über dem Grabe einer LAVRENTIA, die wahrscheinlich eine gottgeweihte Jungfrau (s. d. A.) gewesen, neben symbolischen Bildern die Darstellung der fünf klugen J. Eine weibliche Gestalt, mit einem der damaligen Zeit keltes Gefäss mit Vorrath an Oel (Matth. 25, 4). Die J. tragen Fackeln statt Lampen, weil diese Darstellung der römischen Sitte entsprechender war (vgl. *Marquardt* Röm. Privatalterth. I 51). Die vorderste der Gruppe scheint an die Pforte des Festsaales anzuklopfen. Auf der linken Seite der Orans sieht man die zu dem Hochzeitsmahle zugelassenen fünf J. an dem Hochzeitstische, auf welchem zwei Schüsseln, eine kleine Flasche und zwei Brode sich befinden, sitzen.

Noch merkwürdiger und interessanter ist eine von *de Rossi* (Bull. 1863, 76) im Coemeterium der hl. Cyriaca gefundene andere Composition der fünf klugen sowol, als der fünf thörichten J., die der Zeit der ersten christlichen Kaiser angehört. Dieses Bild (s. unsere Fig. 58) nimmt mit den dasselbe umgebenden Symbolen und Allegorieen die



Fig. 58. Wandgemälde aus S. Ciriaca (de Rossi Bull. 1863, 76).

eigenthümlichen (reichen) Gewande (mit Purpurstreifen) angethan, erhebt ihre halb ausgestreckten Arme betend zum Himmel. Diese betende Figur — Orans — symbolisirt, wie die Acten der hl. Caecilia ausdrücklich angeben, die vom Leibe geschiedene Seele. Zu Füssen ist eine Taube mit entfalteten Flügeln, das Symbol der anima innocens (*Prudent.* Peristeph. XII; vgl. *de Rossi* R. S. II 312), die im Begriffe ist, sich zum Himmel emporzuschwingen auf die Worte ihres Bräutigams: ‚komm, meine Taube' (Cant. 2, 10). Was das symbolische Bild (Orans nebst Taube) sagen will: ‚die abgeschiedene Seele der Laurentia ist, weil sie eine unschuldige Taube, in den Himmel aufgenommen worden', das wollen die zu beiden Seiten befindlichen allegorischen Doppelgruppen nochmals illustriren. Zur Rechten der Orans sind fünf (mit den oben beschriebenen ähnlichen Gewändern bekleidete) J., jede mit einer Fackel in der Hand, gemalt. Auf dem Boden steht ein gehenganze Lünette einer Grabnische ein. In der Mitte ist Christus mit dem runden Nimbus um das Haupt. Die Rechte hält er nach den fünf klugen J. hingewendet, wie zur Einladung, ihm zu folgen, erhoben. Die Gewandung ist bei den klugen wie bei den thörichten J. der oben beschriebenen ähnlich. Während erstere ihre angezündeten Fackeln erhoben haben, halten letztere die erloschenen gesenkt. Da der Bräutigam auf diesem Bilde Christus ist, so wird man kaum irre gehen, wenn man die in der Grabnische Beigesetzte als gottgeweihte Jungfrau ansieht. Denn erstens bezeichnet ein Epitaph einer Eusebia (*Muratori* 1865 [6]) dieselbe ausdrücklich als ‚dem Herrn geweihtes Mägdlein' — SACRA DN̄O PVELLA CVIVS PROBABILIS VITA INSTAR SAPIENTIVM PVELLARVM SPONSVM EMERVIT HABERE XP̄M; ferner sind im Coemeterium der hl. Cyriaca noch andere Grabsteine gottgeweihter J. gefun-

den worden, von denen wir nur einen aus dem J. 464 anführen wollen: QVIESCIT IN PA*ce p*REETEXTATA VIRGO SACRA DEP*osi*TA D · VII ID · AVG · CONS · RV*sti*CI ET OLYBRI (*de Rossi* Bull. 1863, 73). Endlich passt das ganze Ensemble der Parallelbilder zu unserer Annahme. Der Gewölbebogen ist auf der einen Seite bemalt mit der Weissagung des Falles Petri, dem Symbol der seinen eigenen Kräften misstrauen sollenden Wachsamkeit; auf der andern Seite mit dem vom Himmel fallenden Manna, dem Vorbilde der hl. Eucharistie (Joh. 6, 31 u. 49). Das Mittelfeld ist eingenommen von einer Orans (der Seele der Verstorbenen), zu deren Seiten je ein Heiliger (wahrscheinlich Petrus und Paulus als Himmelspförtner einen Vorhang lüftend) abgebildet ist. Endlich zeigt die Wandfläche noch Spuren eines Muttergottesbildes in der am häufigsten in den Katakomben vorkommenden Attitude, das göttliche Kind, angebetet von den Weisen, auf ihrem Schosse. Der Sinn der Parallelbilder ist demnach: die Verstorbene war eine auf ihre eigenen Kräfte misstrauende, in dem Genusse des himmlischen Manna Stärke findende, nach dem Vorbilde der drei Weisen (sich) Christo opfernde Jungfrau, die von ihrem himmlischen Bräutigam zur geistlichen Hochzeitsfeier berufen, seinem Winke gefolgt ist und nach ihrem Tode von den zwei Himmelspförtnern in das himmlische Brautgemach eingeführt worden ist.

So bildet unser Bildercyclus den naturgemässen Uebergang zu der mittelalterlichen Auffassung, die in den fünf klugen J. nach des ehrwürdigen *Beda* (In Matth. 25) und des hl. *Hilarius* (In Matth. 27) Vorgang die Vertreter der Auserwählten und in den fünf thörichten J. den Typus der Verworfenen sah. (Eine solche Darstellung findet sich z. B. in den prächtigen Sculpturen an der Vorhalle des Münsters zu Freiburg.) Alle im MA. neben eben erwähnter gangbaren Deutungen unserer Parabel findet man in dem Sammelwerke *Hugo's von S. Victor* Allegoriae in nov. Test. III, c. 34.

[Dass die klugen J. überhaupt als Typus der seligen, die hl. Maria in ihrer Herrlichkeit umgebenden Frauen erscheinen, hat *de Rossi* in seinem Commentar zu dem Mosaik der Façade von S. Maria in Trastevere nachgewiesen, Musaici crist. I, in fine; man vgl. dazu das Mosaik von S. Cecilia in Rom bei *Garrucci* tav. CCLXX bis CCLXXII. K.] MÜNZ.

IUSTINIANUS DER GROSSE, seine Gemahlin Theodora und sein Gefolge sind in dem grossen Apsidialmosaik von S. Vitale in Ravenna dargestellt (abgeb. bei *de Rossi* Hist. Ravenn. 897 f.; *Ciampini* II, tav. XXII; *Ducange* Forn. Byz.; *d'Agincourt* Peint. pl. XVI[8], Rev. arch. 1850, VII 351 [in Farben]; *Gally Knight* Eccl. archit. I, pl. 92; *v. Hefner* Trachten d. christl. MA. I. Taf. 91—92; *Garrucci* IV, tav. CCLXIV[1-2] u. ö). Zur Illustration der Gemälde vgl. ausser den Genannten *Spreti* Comp. istorico dell' arte di comporre i musaici etc., Rav. 1804, 4°, 123 f.; *Weiss* Costümkunde I 87, 123; *Richter* Die Mosaiken von Ravenna, Wien 1878, 86 f.; *v. Quast* Ravenna 28; *Kugler* Gesch. d. Malerei[3] I 76; Hdb. d. K.-G. I 272; *Crowe* u. *Cavalcaselle* Dtsch. Ausg. I 124; *Schnaase*[2] III 115[1], 204, 214; *Woltmann* Gesch. d. Mal. I 172 (mit Abbild.); *Lübke* Gesch. d. ital. Mal. I 42 (mit Abbild.).

K.

KÄMPFER (Kämpfergesims, italien. *guanciale, giuancialetto, cimase gotico,* franz. *coussinet, imposte* [nicht *dosseret*, wie die franz. Uebersetzung des Bull. 1880, 159 hat], engl. *impost*), ein auf einem Pfeiler oder einem Säulencapitell ruhendes, oder auch ein aus der Mauer heraustretendes, einen Bogen tragendes Glied. ‚Es trat häufig der Fall ein, dass die monolithen Säulenschäfte nicht von solcher Länge zu haben waren, als für die Höhe der Schiffe wünschenswerth gewesen wäre. Man legte alsdann auf das Capitell ein Kämpferstück, das gewöhnlich ²/₃ der Capitellhöhe hoch war, und das zugleich sich nach vornen und nach hinten bedeutend mehr auslud, als nach den Seiten, damit ohne Missstand dem darauf sitzenden Archivolt eine grössere Leitungsstärke gegeben werden konnte, wie solche der Dicke der darauf sitzenden Mauer entsprach. Diese in den Kirchen Ravenna's fast durchgängig vorkommenden, meist in einem flachen Karniese profilirten Capitell-K. (s. Pl. XXII[6-7], XXIII[7], XXXII[16]) bedurften die hinlänglich grossen antiken Säulen in den älteren Kirchen Roms gewöhnlich nicht, aber gleichwol waren sie auch hier bekannt, und zwar selbst früher, als an den eben genannten Orten (s. Pl. IV[18], Pl. XVI[10], Pl. XVIII[1]). Sie sind also wol von Rom aus nach Ravenna gekommen und sind keineswegs byzantinischen Ursprungs, wie man bisher glaubte.‘ So *Hübsch* (Die altchr. Kirchen XXXVIII). Zu Ravenna vgl. *Rahn* in *Zahns* Jahrb. f. K.-W. I 286, wo eine Anzahl Beispiele ab-

gebildet. Schon mit *Hübschs* Hinweis war die noch von *Cordero di S. Quintino* (Dell' italiana architettura durante la dominazione Lombarda 247) wiederholte Meinung von dem byzantinischen, bez. ravennatischen Ursprung dieses constructiven Elements beseitigt. Neuerdings hat *de Rossi* Bull. 1880, 151 näher festzustellen gesucht, wann der K. zuerst in der christlichen Architektur auftritt. Er macht auf Beispiele in römischen Bauten aus der Mitte und 2. Hälfte des 5. Jahrh. (S. Stefano rotondo auf dem Coelius; S. Stefano in via Latina), die dem Ende des 5.—6. Jahrh. angehörende Kathedrale zu Chiusi aufmerksam. Höher hinauf führen S. Costanza, wo sich bereits auf den Unterlagen der Architrave ein dem K. ähnliches Motiv findet, und ein Sarkophag von 355 (Inscr. christ. I 72, n. 118), wo zwei Säulen mit Compositcapitellen vorkommen, deren Abacus dem Capitell im Motiv gleichkommt. Aehnliches lässt sich an anderen Sarkophagen der Zeit nachweisen. Ein sehr schönes Beispiel bietet dann die Apside von S. Giorgio aus der Zeit des B. Severus in Neapel (c. 412), wo der K. mit dem graeco-latinischen Monogramm (s. d. A.) geschmückt ist. Reichere Decoration der K. beobachtet man im 6. Jahrh. (S. Giov. Magg. in Neapel, Kirchen zu Ravenna, Parenzo u. s. f.). Dass aber der K. auch nicht, wie *Hübsch* glaubte, spezifisch römischen Ursprungs sei, lehrt der Umstand, dass derselbe in einzelnen Beispielen zu gleicher Zeit auch in Centralsyrien sich durch die stärkere Ausbildung des Abacus ankündigt; man vgl. *de Vogüé* La Syrie centr. I, pl. 7 (Mousmieh, prétoire); II, pl. 125 (Qalb-Luzeh, 6. Jahrh.), pl. 142, 143 (Kalat-Sema'n). KRAUS.

KÄSE, s. d. A. Artotyritae I 95.

KAHLKÖPFIGKEIT galt, wenigstens im 4. Jahrh., als eine christlichen Priestern ungeziemende, auf weichlichen Lebenswandel hinweisende Tracht; *Hieronym.* Lib. XIII in Ezech. p. XLVI, ed. Basil. 1565 (ed. Francof. V 464): perspicue demonstratur, nec rasis capitibus, sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapis, hos esse debere, nec rursum comam demittere, quod proprie luxuriosum est barbarorumque et militantium, sed ut honestus habitus sacerdotum facie demonstretur; nec calvitium novacula esse faciendum, nec ita ad pressum tondendum caput, ut rasorum simile esse videamur, sed in tantum capillos demittendos, ut operta sit cutis.

KAISER. Die Geburtstage der K. wurden im römischen Reiche als Festtage gefeiert, an denen alle Geschäfte ruhten und der Prätor dem Volke Spiele gab (*Cod. Theodos.* Lib. VI, tit. IV. de praetor. l. 29), an denen dann auch die Statuen oder Büsten der Herrscher in öffentlichem Aufzug umhergeführt wurden (ib. tit. IV de imaginibus leg. 1). Und wenn das Geburtsfest auf einen Sonntag fiel, sollten die Schauspiele ausfallen und das Fest überhaupt nicht stattfinden (ib. lib. XV, tit. V de spectaculis leg. 2), was Theodosius d. J. auch auf Weihnachten, Epiphanie, Ostern und die Fastenzeit ausdehnte (ib. leg. 5).

Die K. hatten in den Basiliken, wie übrigens auch andere hohe Personen, einen Ehrenplatz in dem *Senatorium*, bez. der *Solea*, wie bereits I 125 gesagt worden; man vgl. *Bingham* III 204 f. Dieser Ehrenplatz befand sich noch vor, d. h. ausserhalb der Cancelli, welche den Chor abschlossen; doch kam es auch vor, dass die K. innerhalb der Cancelli Platz nahmen, wofür Theodosius vom hl. Ambrosius getadelt wurde (*Sozom.* VII 25). Iustinian d. Gr. liess sich seinen Thron in der Kirche mit Gold und Edelsteinen schmücken (*Cedren.* und *Codin.* bei *Suicer.* Thes. II 1209, v. σωλείας).

Dass die K. vor dem Eintritt in das Haus Gottes ihre Waffen ablegten, finde ich in den Quellen nicht bestätigt; wol aber war es in Constantinopel Brauch, dass sie sich beim Eintreten an der Thüre (die desshalb vielleicht, meint *Bingham* III 189, πύλαι ὡραῖαι καὶ βασιλικαί genannt wurden?) der Krone entledigten. K. Michael fügte sich dieser Sitte nicht, was *Leo Grammaticus* an ihm (p. 466 ed. Par. 1657) tadelt. KRAUS.

KALB. *Martigny* hat, hauptsächlich auf *Allegranza's* Auctorität hin, Dict.[2] 776 das K. als selbständiges Symbol aufgeführt und sich dafür auf *Clemens Alex.* Paedag. lib. I, c. 5 und auf die von *Bosio* und *Aringhi* beigebrachten Belege aus den Kirchenvätern berufen. Allein die Stelle im Paedagogus: αὖθίς τε ὅταν φῇ, ὡς μοσχάρια γαλαθηνὰ ἡμᾶς πάλιν ἀλληγορεῖ, beweist nicht, dass in der altchristlichen Kunst dieses Motiv verwerthet wurde; die Stellen bei *Bosio* 640 beziehen sich auf den Ochsen, nicht speziell auf das K. (s. d. A.). *Martigny* verweist dann auf das von *Buonarruoti* (Vetri tav. V[2]; vgl. *Garrucci* Vetri tav. VII[1]) publicirte Goldglas, wo indessen die Thiere neben dem Hirten so undeutlich abgebildet sind, dass man sie ebensowol für Schafe nehmen kann. Das dann weiter angezogene Monument aus Mailand, wo unter der von *Allegranza* (Spiegaz. e rifl. sopra alcuni s. monumenti ant. di Mil., Mil. 1757, 113) besprochenen sog. Agape

ein die Cither spielendes K. abgebildet ist (ib. 125), dürfte schon einer etwas spätern Kunstperiode angehören, wenn man auch eine Beziehung auf *Ambros.* De interpellat. David. ad v. *confitebor tibi in cithara Deus* darin erblicken will. KRAUS.

KALENDER. Das Kalenderwesen der christlichen Kirche entwickelte sich aus dem römischen; Beweise hierfür sind die K. aus der Uebergangszeit, vor Allem der römische Staatskalender vom J. 354 (*Mommsen* Ueber den Chronographen vom J. 354, Abhandl. der k. sächs. Ges. der Wissensch. Bd. I 549; vgl. auch *Piper* Ueber den Urspr. d. christl. Kalendarien, im k. preuss. Staatskalender vom J. 1855). Füglich lassen sich beim christlichen Kalendarium zwei Hauptbestandtheile unterscheiden, nämlich der K. im engern Sinne (der ursprünglich in Stein gehauen oder gemalt in der Kirche aufgestellt war: so das Kalenderbruchstück des Furius Dionysius Philocalus im Vatican und der gemalte K. in den römischen Titusthermen) und Beilagen der in den Kalendertafeln selbst nicht unterzubringenden Angaben, sowie Erörterungen zu denselben.

Für den K. im engern Sinne ergab sich als natürliches Schema die Eintheilung nach Monaten, innerhalb welcher die nach römischer Art bezeichneten Tage mit Notizen versehen wurden. Dieselben dienen theils astrologisch-chronologischen Zwecken, theils sind sie astronomische Angaben, theils für den kirchlichen Cult bestimmt. In die erstere Kategorie gehören die Siglen N, B, C (noxius, bonus und communis), von welchen schliesslich nur mehr die unheilbringenden ‚dies aegyptiaci' übrig bleiben, und vor Allem das System der Ferialbuchstaben, welche, ganz analog den römischen Nundinalbuchstaben, dazu dienen, mit Hülfe des 28jährigen Sonnencyclus die Stellung eines gegebenen Tages innerhalb der siebentägigen Woche zu bestimmen. Beide Systeme bietet uns der römische Staatskalender neben einander dar. Von all' den reichen und mannigfaltigen Hülfsmitteln, welche das MA. zur Verfügung hatte, lässt sich im ältern Kalenderwesen nichts nachweisen; es gilt dies vor Allem von den Mitteln zur Berechnung des Mondalters, der sog. linea angelica, mit den numeri aurei und dem System der synodischen Lunarbuchstaben (darüber *Sickel* in Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. 38), obwol schon in sehr alter Zeit die Tage mit dem Mondalter versehen wurden (z. B. bei *de Rossi* Inscr. christ. U. R. n. 11, 275, 597 etc.), und auch das System der periodischen Lunarbuchstaben, das mehr astrologischen Zwecken diente, indem man mit ihnen die Stellung des Mondes im Thierkreise für jeden gegebenen Tag bestimmen konnte (vgl. n. 172 bei *de Rossi* a. a. O.), dürfte erst im 8. Jahrh. in die K. eingeführt worden sein. Auch die astronomischen Angaben sind sehr dürftig: Bezeichnung der Aequinoctia und Solstitia (nach dem Vorbilde Caesars an den VIII. Kal. Mart., Iul., Oct., Ianuar., erst von Beda an an den XII. Kal. derselben Monate), der Anfang der Jahreszeiten (ursprünglich VII. Id. Febr., VII. Id. Mai., III. Id. Aug. und III. Id. Nov., seit Dionysius Exiguus an den VII. Id. aller vier Monate, daneben aber auch die sog. Isidorischen Ansätze VII. Kal. Mart., XI. Kal. Iun., X. Kal. Sept., IX. Kal. Dec.), ferner der Eintritt der Sonne in die Zeichen des Thierkreises und die jährlichen Auf- und Untergänge einzelner Fixsterne können die damaligen astronomischen Bedürfnisse befriedigen.

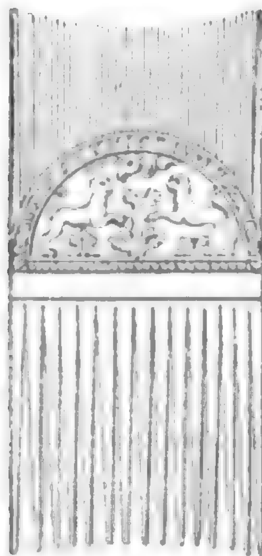
Am wichtigsten sind ohne Zweifel die Festverzeichnisse. Will man von der Einrichtung des Staatskalenders auf den allgemeinen Gebrauch schliessen, so muss man annehmen, dass die Sitte, die Feste und Gedächtnisstage der Heiligen zu den ihnen zugewiesenen Kalendertagen in die Monatstafeln einzutragen, nicht die ursprüngliche ist, sondern dass diese gesondert zusammengeschrieben wurden, und wir hätten dann in diesen Verzeichnissen den Anfang der Martyrologien, welche später sich völlig vom Kalenderwesen trennen, oder doch nur als lose verbunden oder als zufällige Beigaben in den Kalendarien erscheinen. Ursprünglich war es Sitte, nur die Gedächtnisstage der einer Kirche selbst angehörigen Heiligen zu verzeichnen, und dieses Stadium der Entwicklung repräsentirte die ‚Depositio Martyrum' im römischen Staatskalender, nur dass bereits ein Schritt weiter gethan ist und einige Heilige aus Africa aufgenommen sind, was bei dem regen Verkehre der africanischen Kirche mit ihrem Vororte Carthago und Rom nicht auffallen kann. Dasselbe gilt von dem Festverzeichnisse aus Carthago (bei *Mabillon* Annal. Vet. 163). Aus dem regern Verkehre nun, welcher zwischen einzelnen Kirchen angebahnt wird, entwickelt sich immer mehr und mehr der Gebrauch, dass fremde Namen aufgenommen werden, und je mehr sich die Organisation stärkt und je mehr Eigenthümlichkeiten zu Gunsten der Einheit aufgegeben werden, um so mehr geht diese Entwicklung der Heiligenverzeichnisse vorwärts, bis endlich die christliche Kirche eine grosse Anzahl von ihr gemeinsam verehrter Heiliger besitzt, wobei aber noch immer gewisse Heilige besondere und locale Verehrung geniessen — uns sehr willkommen, weil gerade diese es uns ermöglichen, die Provenienz der Kalendarien zu bestimmen.

Neben diesen Festen, die an bestimmte Monatstage gebunden sind, läuft das System der beweglichen Feste, als dessen Angelpunkt Ostern erscheint (s. Ostern). Natürlich konnten die Ostertage nicht in die Monatstafeln eingetragen werden, anderseits aber war es doch bei der Schwierigkeit des Verkehrs und der Kostbarkeit der Handschriften wünschenswerth, die Kalendarien auch in dieser Beziehung benützen zu können, und so kommen frühzeitig die Ostertafeln als Beilagen zu den Kalendern in Gebrauch. Die Zahl der im Voraus berechneten Jahre (welche dann allmälig mit immer mehr und mehr chronologischen Merkmalen, so Numerus aureus, Ostergrenze, Epacte, Sonntagsbuchstabe, Indiction u. s. f., versehen werden) ist entweder eine willkürlich gewählte, wie die Zahl 100 im römischen Staatskalender, oder sie richtet sich nach dem im Gebrauche stehenden Ostercyclus, also entweder nach dem römischen 84jährigen, oder dem alexandrinisch-dionysischen 19jährigen; bei letzterm ist zu bemerken, dass meist auf 95 Jahre die Ostertage angegeben werden und dass erst Beda Venerabilis die Thatsache, dass nach 532 (19 × 28) Jahren die Ostertage in der gleichen Reihenfolge auf dieselben Monatstage fallen, für das Kalenderwesen verwerthet hat. — Was schliesslich die Erörterungen zur Benützung des Kalenders anbelangt, so sind diese — soweit man aus der Dürftigkeit des überlieferten Materials schliessen kann — sehr mager gewesen; vielleicht haben sie ihren Ursprung genommen von den Bemerkungen, welche den verschiedenen Ostertafeln, die zur Zeit der Streitigkeiten nicht immer verbunden mit Kalendern ausgegeben wurden, angehängt waren, Bemerkungen, welche sich später zu der reichhaltigen Litteratur des ‚Computus' erweiterten. KALTENBRUNNER.

KALK. Namentlich in S. Agnese wurde von *P. Marchi* (Archit. 19) die Beobachtung gemacht, dass viele Leichen, bez. Skelette, von einer Kalkschichte von etwa 1 Zoll Dicke umgeben waren. Die Beschaffenheit dieses Kalkes zeigte durch die in ihm erhaltenen Eindrücke, dass die Leiche zunächst auf dem Körper eine Umhüllung trug, um welche der K. gegossen war; um diesen zusammenzuhalten, diente dann ein zweites Tuch. Angesichts der Thatsache, dass die alten Christen sehr vielfach ihre Todten einbalsamirten (*Tertull.* Apol. I 42: si Arabiae queruntur, sciant Sabaei plures et cariores suos merces Christianis sepeliendis profligari quam diis fumandis; vgl. *Prudent.* Cathem. X), fragt sich *Marchi*, wie man dazu gekommen, diese Kalkumhüllung anzuwenden, welche doch gerade geeignet gewesen, die Fleischtheile möglichst rasch zu verzehren; und er glaubt, es sei dies bei den Leichen derjenigen geschehen, welche man nicht sofort in der Nacht nach dem Ableben in die Coemeterien habe verbringen können, ohne, mitten in der Verfolgung, die Sicherheit der Lebenden zu gefährden. *Martigny*[2] 170 meint, bei dem Gewichte, welches die alten Christen der möglichst langen Erhaltung der Leichen beigelegt, sei nicht anzunehmen, dass der K. hier zur Beschleunigung der Verwesung sei angewendet worden; er nimmt also an, man habe durch diese Kalkhülse die Ausdünstung der verwesenden Cadaver hindern wollen. Aber es konnte den alten Christen die die Fleischtheile rasch verzehrende Wirkung des Kalkes unmöglich unbekannt sein. Man darf daher wol annehmen, dass sie denselben mit Absicht anwandten, um etwa die Reste von an ansteckenden Krankheiten gestorbenen Personen möglichst rasch zu zerstören und die Galerien der betr. Katakombe von gefährlichen Miasmen frei zu halten. KRAUS.

KAMM. Elfenbeinkämme, ganz oder bruchstückweise, sind in altchristlichen und mittelalterlichen Gräbern oft gefunden worden. Die Mehrzahl freilich gehört der letztern Kategorie an, wie der schon von *Caesarius Heisterbac.* Dial. VIII 85 erwähnte, in Köln in einem vermeintlichen Martyringrabe gefundene. Am Rheine wie in England (vgl. *W. Maskell* Ivories etc. 68) sind solche Funde aus römischer und anglo-sächsischer Zeit nicht selten. Dass die alten Christen und Christinnen sich dieser unentbehrlichen Toilettenstücke bedient haben, bedarf keines Belegs. Der K. muss aber ein in Ehren gehaltenes Utensil gewesen sein, denn man findet Kämme zuweilen nicht nur in den Katakomben unter den den Todten beigegebenen Gegenständen (*Boldetti* 503: K. mit Inschrift EVSEBI ANNI [*Annius Eusebius*]; ib. tav. XXII[24-25]), oder in dem noch erhaltenen Abdruck im Kalkbewurf der Gräber (*Boldetti* a. a. O.; *Raoul Rochette* Trois Mém. etc. [XIII] 212 f.; *de Rossi* Bull. 1881, 78 f.; *Marangoni* Delle cose gentil. 454; *de Rossi* R. S. III 588), sondern sie wurden auch, reich geschmückt, als Geschenk versandt. So schickte P. Bonifatius V der Königin Etelreda *pectinem eboreum inauratum* (*Beda* H. e. Angl. II 11; vgl. andere Beispiele bei *de Rossi* Bull. 1881, 78, not. 4; *Nardi* Lettera sul uso degli specchi e pettini d'adornamento presso le antiche Cristiane, Pesaro 1825; *Guasco* Delle ornatrice, Nap. 1775). — Aber der K. hat auch eine liturgische Verwendung. Bevor der Bischof zum Altar trat, ward ihm ein Tuch um die Schulter gelegt und er gekämmt: diaconus

toballia circa eius collum circumdata pectit decenter et leviter caput eius u. s. f. (*Durand.* Ration. div. off. pol. 151 [1]). Dieser Gebrauch ist für das MA. seit dem 7. oder 8. Jahrh. durch zahlreiche Belege, durch Aufführung der Kämme in den kirchlichen Schatzverzeichnissen festgestellt; noch im Pontificale Clemens' VIII (1592—1605) wird desselben gedacht. Dagegen vermisst man Beweise dafür, dass er bereits im christlichen Alterthum, vor dem 7. Jahrh., bestanden habe. Die bis jetzt gefundenen altchristlichen Kämme berechtigen nicht zu der Annahme, dass sie liturgischen Zwecken gedient haben. Dahin sind ausser den von *Boldetti* a. a. O. abgebildeten beiden Kämmen die zwei sehr interessanten Kämme zu zählen, welche *de Rossi* Bull. 1880, tav. VI [a-b] und eb. 1881, tav. V [2], [2a] publicirte und von denen der erstere, in Chiusi gefunden, sehr wohlerhalten für das vaticanische Museum erworben wurde, der letztere aus Carthago stammt. Jener zeigt einen Kranz zwischen zwei Lämmern auf der einen, eine Kathedra ebenso zwischen zwei Lämmern auf der andern Seite; *de Rossi* a. a. O. 85 setzt ihn ins 4.—5. Jahrh., den carthagischen, welcher auf der einen Seite das Kreuz zwischen zwei Palmen, auf der andern kreisförmige Ornamente aufweist, ins 5.—6. Jahrh. Der von *Bretagne* Mém. de la Soc. Lorraine, II[e] sér. II 176 (Nancy 1860) aufgeführte K. des Bischofs Libarius, welcher 8. Oct. 361 zu Grand in der Diöcese Toul als Martyrer starb, hat eine kreuzförmige und geringelte Ornamentation, wie sie auf römischen und fränkischen Knochenarbeiten oft vorkommt; sein Alter lässt sich danach nicht bestimmen und die Tradition nicht verificiren. *Bretagne* bespricht a. a. O. ausserdem die sog. Kämme des hl. Lupus, B. von Sens († 625, vgl. unsere *Martigny* entlehnte, sehr mangelhafte Wiedergabe Fig. 59), des hl. Wilhelm, B. von Brieuc († 1234), des hl. Hubertus, erster B. von Lüttich († 727) u. s. f. Zahlreiche andere Beispiele von solchen Kämmen, welche das Volk dann häufig zu Marienkämmen machte, giebt *Westwood* Fictile Ivories etc. p. 314, 394, 433, 434, 479, 461, 465, 424, 447, 466, 429, 444, 362, 469, 422, 433 (drei), 401, 440; vgl. dazu *Maskell* a. a. O. 69 f.; *Labus* S. Ambrog. 49; *Millin* Midi de la France I 97, pl. I, n. 3; *Aus'm Weerth* Bonn. Jahrb. XLVI 148). Einen ornamentirten sog. Marienkamm behaupteten bei Trier die Abtei S. Maximin (vgl. das Verzeichniss: ‚in hoc libello continentur Reliquiae Monast. s. Maximini 1512') und die Stiftskirche zu Falzel zu besitzen. Einer mündlichen Ueberlieferung nach ist ersterer der nämliche, welcher jetzt in Pisport an der Mosel aufbewahrt wird.


Fig. 59. Kamm des hl. Lupus (Sens).

Dass die profanen Darstellungen mancher auch in den Kirchenschätzen bewahrten Kämme (über die beliebte Abbildung der Venus auf solchen Toiletten-Gegenständen s. *Boldetti* 503 und die da aufgenommene Fabel) auf einen ursprünglichen privaten Gebrauch derselben hinweisen, ist kaum nothwendig zu bemerken.

Boldetti 319, tav. I hat weiter einen eisernen K. von 1 Palm Länge abgebildet, der in den Tagen Clemens' X in der Katakombe des Calepodius angeblich in einem Martyrergrabe gefunden wurde und den er für ein Marterinstrument hält. Indess war das Grab nur durch die Blutampulle als ein solches constatirt, und es kann wol Niemand daran zweifeln, dass auch hier nur ein Handwerkszeug der Fossoren vorlag. Dasselbe gilt wol von der Abbildung von Kämmen, welche sich einigemal bei *Bosio* findet. KRAUS.

KAMPF und Sinnbilder des Kampfes. Unter den symbolischen Darstellungen, welche man auf den Gräbern der ersten Christen, besonders in den römischen Katakomben, sieht, nehmen die Bilder, welche sich auf den K., den Wettkampf, beziehen, eine hervorragende Stelle ein. Ohne Zweifel weisen dieselben auf den vom Verstorbenen bestandenen geistigen K. und auf die nach den Widerwärtigkeiten dieses Lebens empfangene Belohnung im Himmel. Solche Symbole des geistigen Wettkampfes sind besonders die Palmen und Kränze (coronae), welche sich häufig auf den Grabsteinen eingehauen oder als Graffiti in den Cement eingeritzt vorfinden. Dieselben wurden von früheren Archäologen für Kennzeichen des Martyriums gehalten, — eine Meinung, die durchaus unhaltbar ist. Wenn wir sie auch zuweilen auf Martyrergräbern finden, so wurden sie doch noch häufiger für einfache Gläubige angewandt, um den himmlischen Siegespreis zu bezeichnen, der ihnen für ihren glücklichen K. gegen die menschlichen Leidenschaften ertheilt wurde. Ein solcher unblutiger K. erfordert ja oft nicht geringern Muth, als das blutige Martyrium. Indem wir jedoch auf die Artikel Kranz und Palme verweisen, beschränken wir uns, an dieser Stelle einige Sinnbilder

des Kampfes zu behandeln, welche seltener sind. Zu diesen dürfen wir auch diejenigen Symbole rechnen, welche sich zunächst auf die Circusspiele, die Wettrennen beziehen, wie die Bigae, die Quadrigae oder auch die Pferde allein. Solche Darstellungen kommen auf heidnischen Grabdenkmälern ziemlich häufig vor und deuten zuweilen den Stand und Beruf des Verstorbenen an, sind aber öfter einfache Hinweisungen auf den Lauf des menschlichen Lebens und auf die Flüchtigkeit der Zeit, gerade wie die Darstellungen der vier Jahreszeiten. Auch bei den Christen hatten die von den Circusspielen hergenommenen Bilder eine ähnliche allgemeine Bedeutung, aber es verband sich damit der Begriff des Wetteifers unter den Wagenlenkern, zum Ziele (meta) zu gelangen, der Hindernisse, auf welche man während des Rennens stösst, endlich des Preises, der dem Sieger zu Theil wird. All' diese Dinge passten sehr gut zu dem mühe- und gefahrvollen Leben eines Christen und zu dem ewigen Lohn, den er nach dem Tode im Himmel erwarten durfte. Nicht häufig, aber auch nicht sehr selten sind christliche Denkmäler mit solchen Darstellungen. Dahin gehören einige in den Coemeterien der Via Appia aufgefundene Sarkophage, die im Museum des Vatican aufbewahrt werden und von *E. G. Visconti* (Museo Pio-Clement. vol. V 234, ed. Milan.) beschrieben worden sind. Ein anderer dieser Art mit einer von mir entdeckten sehr seltenen christlichen Inschrift, von welcher ich im Art. Magistratus christiani handeln werde, befindet sich im Palazzo municipale von Terni. Zum gleichen Ideenkreise gehören auch die Bilder von Pferden, welche man zuweilen als Graffiti auf den Grabsteinen der alten Christen findet. Das laufende oder am Ziel angekommene stehende Pferd kann ein monumentaler Commentar genannt werden zu den schönen Worten des hl. Apostels Paulus: cursum consummavi, fidem servavi (II Tim. 4, 7). Einige Beispiele solcher symbolischer Pferde kommen aus dem Coemeterium der hl. Agnes und dem anstossenden Ostrianum (vgl. *Armellini* Cripta di s. Emerenziana 94). Im letztern fand sich kürzlich eine Variante von einiger Bedeutung, nämlich ein Graffit mit zwei Pferden, die auf einen zwischen beiden befindlichen, mit Getreide gefüllten Scheffel zulaufen. Dieses Getreidemass kann ein Sinnbild der Einheit des Glaubens, der von den Menschen zu erstrebenden Vollkommenheit und des Masses der Gnadenfülle Christi sein und so jene Worte des hl. Paulus bildlich ausdrücken: donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in mensuram aetatis plenitudinis Christi (Eph. 4, 13).

Wenn schon die dem Circus entnommenen Symbole nicht häufig sind, so findet man nur äusserst selten solche Sinnbilder, welche direct auf das Amphitheater und auf die Athletenkämpfe im Stadium sich beziehen. Der Gladiator ist einzig auf einem tunisischen Wassereimer, welchen *de Rossi* (Bull. 1867, 77) edirte, dargestellt, und wir finden ihn da mit einem Kettenhemd bekleidet und von den Zeichen des Sieges, Palmen und Kränzen, umgeben. Dieses sehr werthvolle Denkmal stammt aus dem 3. Jahrh. und derselben Zeit gehört ein ebenfalls werthvolles africanisches Document an, aus dem hervorgeht, dass in jener Epoche das Symbol des Ringers von den Christen gebraucht wurde. Es ist dies die Erzählung des Martyriums der hl. Perpetua, die zum Theil von ihr selbst im Gefängnisse niedergeschrieben wurde. Es wird darin eine Vision oder ein Traum beschrieben, den sie kurz vor ihrem Tode hatte (*Ruinart* Act. I 89). Sie sah sich darin in einen Gladiator verwandelt und hatte gegen einen Aegyptier von ausserordentlicher Grösse zu kämpfen. Nachdem sie ihn bezwungen, erhielt sie von dem Kampfrichter die Siegespalme. Gewiss hätte Perpetua nicht ein solches Traumbild gehabt, wenn sie mit dem Gebrauche, den Kampfspielen des Amphitheaters eine symbolische Bedeutung zu geben, nicht vertraut gewesen wäre. Mit dieser Vision stimmen treffend überein die erregten Worte *Tertullians* an Diejenigen, welche sich auf das Martyrium vorbereiteten: bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus sanctus, coronae aeternitatis brabium etc. (Ad mart. 3). Diese Stelle ist sehr bemerkenswerth aus dem Grunde, weil hier mit Absicht die termini technici der Wettkämpfe in symbolischer Bedeutung gebraucht werden.

Die Gladiatorenkämpfe und Wettrennen waren somit in der allegorischen Sprache der Christen ein Bild des geistigen Kampfes, den jeder von ihnen gegen seine Leidenschaften aufnehmen musste; ganz vorzüglich aber sah man darin ein Bild jenes blutigen Kampfes für Christus, zu dem Alle jeden Augenblick gerüstet sein mussten. Darum schreibt der hl. Paulus an die Korinther: nescitis, quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis (I Kor. 9, 24). Von dieser Vergleichung nimmt der Apostel Anlass, die Gläubigen nach dem Beispiele der Ringkämpfer zu einem Leben der Selbstverleugnung und des Opfers zu ermahnen: omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam (l. c. 25).

Die christliche Kunst der ersten Jahrhunderte hat dieser Idee, wie schon bemerkt, in den zahlreichen Bildern der römischen Katakomben Ausdruck gegeben, auf denen Palmen und Kränze — eben die Siegespreise der siegreichen Wettkämpfer — vorkommen. Unter den fast zahllosen Inschriften mit solchen Symbolen will ich nur eine einzige anführen, die im Museum Kircher. vorhanden ist, mit folgendem Inhalt:

ROMVLESIA · MATER · FECIT · FILIO · SVO
DVLCI · EVNTI · IN · PACE · INNOCENTE
DEPOSSIONE · VIII · KAL · AVG ·
A DEO (Palme — Kranz — Kopf).

Das einzige Beispiel eines Ringkämpfers auf einem unbestritten christlichen Denkmale wurde auf dem Gemälde eines neulich entdeckten Cubiculum im Coemeterium des hl. Sebastian an der Via Appia aufgefunden (vgl. meine Monographie Di un ipogeo recentemente scoperto nel Cimit. di S. Sebast., Roma 1879). [*V. Schultze* (*Brieger's* Ztschr. f. Kirchengesch. III 660 f.) hat in dem Fresco die Darstellung eines verstorbenen und hier beigesetzten Gladiators gesehen und daraus den voreiligen Schluss gezogen, dass die Verordnung der *Constit. Apost.* VIII 32, betr. den Ausschluss der Gladiatoren, keine stricte Anwendung gefunden habe. Die Auffassung ist so irrthümlich als möglich. K.] Dieses Gemälde, von dem

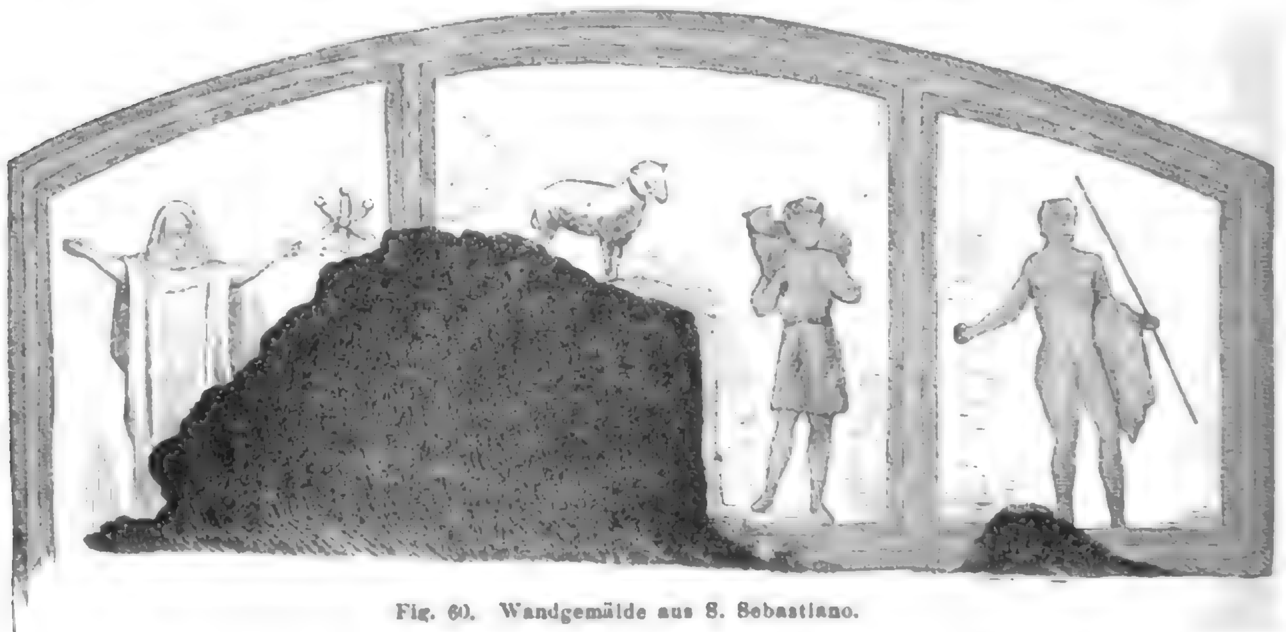


Fig. 60. Wandgemälde aus S. Sebastiano.

Auf der letzten Zeile glaubten Einige den christlichen Gruss *ad Deum* zu erkennen; da aber auf die Worte a Deo unmittelbar die Palme und der Kranz folgt, glaube ich lesen zu sollen: *a Deo palma et corona.* Diese Inschrift scheint mir besonders desshalb so werthvoll zu sein, weil darin ausdrücklich erklärt ist, dass jene Palmen und Kränze nicht ein vergänglicher Siegespreis sind, sondern der ewige, von Gott selbst verliehene Lohn.

Zeigen uns die christlichen Monumente einige, wenn auch sehr seltene Darstellungen von Wagenlenkern und Gladiatoren, so war dagegen bisher auch nicht ein einziges Beispiel von einem Ringkämpfer auf denselben bekannt. *Garrucci* hat (Storia II, tav. LXVIII) eine bemalte Büste aus dem Coemeterium Thrasonis an der Via Salaria als Darstellung eines Athleten gebracht; es scheint aber, dass das Arcosolium, wo das Bild gefunden wurde, nicht christlichen Ursprungs ist, da man dort neben anderen Figuren auch zwei nackte Venusbilder gefunden hat.

wir eine Abbildung geben (s. Fig. 60), stellt in der Mitte den guten Hirten dar mit dem Schäflein auf den Schultern und neben ihm das Lamm auf einem Berge. Zur Linken des Beschauers ist eine Orante und neben derselben ein Stern; rechts eine unbekleidete Gestalt, deren rechte Hand zur Faust geballt ist, während die Linke einen Stock hält. Ohne Zweifel stellt diese Figur einen Athleten oder Faustkämpfer dar; das geht sowol aus ihrer Nacktheit und gymnastischen Stellung, als besonders auch aus der Haltung der geballten Hand hervor. Denn diese Haltung ist mit jeder andern Darstellung unvereinbar. Wegen des Stockes in der linken Hand, der mit einer Schlinge versehen ist, wollten Einige die Figur für einen Fischer erklären; aber bei einem Fischer dürfte entweder der Fisch oder das Körbchen nicht fehlen, wie wir auf mehreren Sarkophagen sehen. Hiervon finden wir aber auf unserm Bilde keine Spur. Auch glaube ich nicht, dass man, wie *Garrucci* (Storia II, p. 11, tav. CCCCXI[3]) es thut, sich zur Bestätigung

dieser Ansicht auf das Basrelief des Mainzer Museums berufen könne, wo der Fischer in Verbindung mit dem guten Hirten dargestellt ist. Denn auf jenem Bilde ist der Fischer in einer ganz andern Stellung, als die nackte Figur unseres Bildes. Er sitzt nämlich, mit einer bis unter die Kniee reichenden Tunica bekleidet, und hat in der Rechten die Ruthe, an welcher ein Fischlein befestigt ist, in der Linken das Körbchen. Diesem ähnlich ist auch der symbolische Fischer im Coemeterium von S. Callistus (*de Rossi* R. S. II, tav. XV, n. 3), welcher ebenfalls bekleidet ist und im Begriff steht, den Fisch aus dem Wasser herauszuziehen. Die Beifügung des Fisches scheint mir zur sichern Bezeichnung des Fischers unerlässlich und derselbe fehlt niemals auf den Darstellungen des Tobias, welchen man zuweilen auf den Bildern der Katakomben begegnet. Vgl. *Bottari* Roma Sotterr. II, tav. 65; *Garrucci* Storia dell' arte crist. II, tav. 73. Aus diesen Gründen kann, wie mir scheint, auf dem Gemälde von S. Sebastiano nicht ein Fischer, sondern nur ein Ringkämpfer dargestellt sein; für einen solchen spricht sowol die Nacktheit der Figur, als die zu einer Faust geschlossene rechte Hand.

Ausserdem scheint mir unsere Figur einen Ringer einer besondern Klasse darzustellen, nämlich einen von jenen, welche sich besonders mit dem Pfeilschiessen und dem Schleudern eines Stockes nach einem bestimmten Ziele abgaben. Diese Uebung wurde griechisch ἀκοντισμός genannt, wesshalb diese Menschen den Namen Akontisten hatten. Zu dieser Annahme bestimmt mich der lange Stock in seiner Hand, der keinen andern Zweck haben konnte, als fortgeschleudert zu werden; wirklich finden wir einen solchen Stock auf andern Bildern von Akontisten; vgl. Annal. dell' Ist. di C. A. 1832, 75 sqq. Auch ist auf unserm Bilde der Stock mit einer Schlinge versehen; es ist das Amentum, der Schleuderriemen, der gebraucht wurde, um dem Geschoss grössere Wurfkraft zu geben und auch bei den angeführten Beispielen vorkommt.

Noch grössere Bedeutung erlangt aber die Figur des Athleten auf dem besprochenen Bilde von S. Sebastiano durch die Nähe der Figur des guten Hirten und der Orante. Die beiden gleichen Bilder finden sich nämlich auch neben dem Bilde des Gladiators auf dem tunisischen Wassereimer, und diese Zusammenstellung ist nicht zufällig. Den Ursprung derselben haben wir in den berühmten Martyreracten der hl. Perpetua zu suchen, wo in einer andern Vision der Martyrin der Gladiatorenkampf sich dem Garten nähert, in welchem der himmlische Hirte stand, der mit der mystischen Milch die Heldinnen nährte.

Aus dieser Zusammenstellung dürfen wir den Schluss ziehen, dass sowol der tunisische Eimer als das Gemälde von S. Sebastiano von einem Künstler gefertigt wurde, welchem dabei jene herrliche Stelle der Martyreracten im Geiste vorschwebte.

Fassen wir zum Schlusse das Resultat vorstehender Ausführungen zusammen, so ergiebt sich daraus Folgendes: in der Vorstellung und Sprache der alten Christen wurde das Leben eines jeden Gläubigen und um so mehr der heroische Muth der Martyrer mit einem Ringkampfe verglichen, nach welchem sie den Siegespreis, die Palmen und Kränze, empfingen. Diese Sinnbilder sind sehr häufig auf den christlichen Denkmälern, während unverhüllte und deutliche Darstellungen der Kämpfer selbst äusserst selten sind und man hievon bisan einzig zwei Beispiele kennt, nämlich den Gladiator auf dem Wassereimer von Tunis und den Akontisten auf dem Gemälde von S. Sebastiano. ORAZIO MARUCCHI.

[Christus als Kampfrichter in menschlicher Gestalt war auf einem Gemälde in der Kirche des hl. Theodorus bereits im 4. Jahrh. dargestellt, wie uns der hl. *Gregor von Nyssa* Orat. de Theodoro, Opp. III 379 berichtet. Wie verbreitet die Vorstellung war, bezeugen u. A. auch die Acta ss. Saturnini, Dativi et all. bei *Ruinart* 409 (ad certaminis campum, c. 2, bes. c. 3: agmen dominicum etc.); weiter *Basilius d. Gr.* Homilia de s. Barlaamo, ex Combef. rec. I 18, bei *Ruinart* 565 f., c. 2: *athletha* Christo adhaerens . . ., bes. c. 4: exsurgite nunc, o praeclari *athleticorum* gestorum pictores, mutilam ducis imaginem vestro illustrate artificio, et obscurius a me depictum coronatum *athletam* vestrae industriae coloribus conspicuum reddite . . . Pingatur in tabula una et certaminum *agonotheta* Christus, cui sit gloria etc.; Passio s. Theodoti bei *Ruinart* 354 f., c. 12: stadium ad salutem Christianis aperitur; c. 26: solus *athleta* adstabat tranquilla mente. KRAUS.]

KANA, die Hochzeit zu, ist eine insbesondere auf den Reliefs der ältesten christlichen Sarkophage häufig vorkommende (*Kraus* R. S.[2] 367) biblische Scene, die gleichfalls symbolischen Charakter hat. Christus verwandelte bei dieser Hochzeit Wasser in Wein (Joh. 2, 1—12) und desshalb betrachteten die meisten Väter dies Wunder als Vorbild der Eucharistie, insbesondere der Verwandlung der eucharistischen Gestalten. ‚Die nach neuer Ordnung erfolgte Wandlung des Wassers in Wein,‘ sagt der hl. *Maximus von Turin* (Serm. de

temp. 13), ‚hat uns das Sacrament des neuen Kelches vorgebildet.‘ Und der hl. *Cyrill von Jerusalem* schreibt (Cat. myst. XXII, c. 11): ‚Christus hat zu K. Wasser in blutähnlichen Wein verwandelt, wie sollte er nicht Glauben verdienen, wenn er Wein in sein Blut verwandelt hat?‘ Noch mehr aber werden wir uns überzeugen, dass die Darstellung des Hochzeitswunders zu K. einen symbolischen Charakter hat, wenn wir es mit anderen Wundern, besonders mit der wunderbaren Brodvermehrung (seinem Correlat) zusammengestellt finden. Denn auch die Brodvermehrung wurde als Vorbild des hl. Abendmahls angesehen. Der hl. *Ambrosius* sagt, wo er (Comm. in Luc. IX) von der Thätigkeit der Apostel bei derselben spricht, dass sie ein Vorbild der künftigen Spendung von Christi Leib und Blut gewesen sei. Auch Papst *Liberius* stellt in einer vom hl. *Ambrosius* (De virg. III, c. 1) citirten, auf Weihnachten vorgetragenen Homilie die Verwandlung des Wassers in Wein und die Speisung der Viertausend als Vorbilder der Eucharistie zusammen. In Berücksichtigung dieser Stelle des *Liberius*: ‚bonas, filia, nuptias desiderasti. Vides quantus ad natalem sponsi sui (Christi) populus convenerit, et nemo impastus recedit? Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit . . . Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quattuor millia populi pavit . . . Denique ad nuptias tuas plures vocavit; sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e coelo‘, gewinnt auch der Ausspruch des hl. *Augustinus* (Tract. VIII in Ioh.), der den Bräutigam zu K. als Figur Christi (illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat), erst volle Klarheit.

In der mündlichen wie bildlichen Nebeneinanderstellung der beiden Wunder ist eine Anspielung auf die beiden Gestalten des hl. Altarssacramentes nicht zu verkennen. Darum fügen Bilder auf Goldgläsern der Brodvermehrung und Weinverwandlung die Auferweckung des Lazarus hinzu als Illustration der Worte (Joh. 6, 55): ‚wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.‘ Mit Beziehung auf diese die Auferstehung durch das Sacrament des Altars zusichernde Stelle ist das Hochzeitswunder ein beliebtes Sujet auf Sarkophagen.

Gewöhnlich berührt Christus mit einem Stabe sowol die Krüge als die Körbe, und auf letzterwähnten Bildern auch den Lazarus. — Zum Zeichen, dass nicht die Darstellung des historischen Wunders, sondern eines Symbols beabsichtigt ist (aber nicht ‚aus Raummangel‘), brachten die altchristlichen Künstler bald einen (*Bottari* Tav. XIX; *Martigny* 244), bald zwei (*Bottari* Tav. XXXII; *Martin* Hagioglypt. 246), bald drei (*Bottari* Tav. LXXXV), bald fünf (*Bottari* Tav. LI u. LXXXVIII), bald sieben (*Garrucci* Vetri pl. VII [5]) Wasserkrüge an, obgleich das Evangelium deren sechs erwähnt. Auch die Gestalt der Krüge ist verschieden; seltener kommen zur Darstellung die ὑδρίαι κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων, welche *Sedulius* (Carm. III 9) lacus nennt, sondern meistens sind es kleine, topfähnliche Gefässe mit weiter Oeffnung oben.

Da das Hochzeitswunder ein Symbol der Eucharistie war, so wurde es vielfach auf den eucharistischen Kännchen (urceoli) angebracht. Ein solches, dem 4. Jahrh. angehörig, von Silber in feinster Ausführung, beschreibt *Blanchini* in seinen Noten zum Leben des hl. Urban (Anast. in s. Urban., dessen Abbildung vgl. Fig. 146, I 438). Als historisches Bild ist wol die Hochzeit zu K. in Basreliefs auf einer — wahrscheinlich an dem ravennatischen Bischofssitz — von *Mamachi, Gori, Bottari* edirten Elfenbeinplatte in zierlicher Ausführung angebracht. Die Abbildung dieser wol dem 7. Jahrh. zuzuweisenden, der Kirche zu Ravenna gehörigen, von *Bandini* (In tabulam eburneam observationes, Florent. 1746) erklärten Elfenbeintafel folgt in Fig. 61. Christus, den runden Nimbus um das Haupt, mit der Linken ein griechisches Vortragkreuz haltend, hat eben das Wunder vollbracht. Ihm zur Seite ist der Architriclinus, der zum Zeichen, dass er spricht, den rechten Zeigefinger erhebt. Daneben steht ein Mann, in der Hand eine Schale, welche er staunend betrachtet. In dieser Persönlichkeit will *Bandini* den Bräutigam sehen; besser wird man sie indessen wol als Diener auffassen (Joh. 2, 5). Jedenfalls ist der Moment des Wunders zur Darstellung gekommen, wo der Diener von dem verwandelten Wasser geschöpft, es zu Wein geworden sieht und nun auch dem erstaunten Speisemeister bietet. — Dasselbe Sujet ist dargestellt auf einem Elfenbein-



Fig. 61. Elfenbein (von der Kathedra zu Ravenna).

Diptychon des 5. Jahrh., das *Bugati* in seinen Memorie di s. Celso 282 veröffentlichte. Christus, umgeben von neun Personen, berührt mit einem Stabe die Krüge, in deren einen ein Diener aus einer Amphora Wasser giesst, in ähnlicher Attitude, wie wir sie auf dem oben abgebildeten eucharistischen Kännchen sehen. MÜNZ.

KANANÄERIN auf altchristlichen Sarkophagen. An zwei Stellen des Evangeliums (Matth. 15, 22 und Marc. 7, 25) wird eines kananäischen Weibes gedacht, dessen inständiges, ja ungestümes Flehen, verbunden mit einem lebendigen Glauben an die Messianität Jesu, den Heiland bewog, ihre Tochter vom Teufel, von dem diese besessen war, zu befreien. Matthaeus, welcher bei Abfassung seines Evangeliums vorzugsweise palästinensische Christen berücksichtigte, nennt sie 15, 22 γυνὴ Χαναναία (mulier Chananaea), um anzudeuten, dass sie aus der Landschaft von Tyrus und Sidon stammte. Diese führte damals noch den alten Namen Kanaan (Niederland), weil die Ureinwohner von Palästina, die Kanaaniter, sich auch nach der Eroberung durch das auserwählte Volk in den nördlichen Niederungen länger zu behaupten wussten (*Schegg* Evang. nach Matth. 548). Marcus dagegen, der für römische Christen schrieb, entlehnte die Benennung der Heimat dieser Frau dem officiellen kaiserlichen Nomenclator der römischen Provinzen und bezeichnet sie 7, 26 demzufolge als γυνὴ (ἦν) Ἑλληνίς, Σύρα Φοινίκισσα τῷ γένει (mulier gentilis Syrophoenissa genere), um damit anzudeuten, dass sie aus Syro-Phönizien, im Unterschied von Libo-Phönizien in Nordafrica, stamme. Der Ausdruck Ἑλληνίς ist im Gegensatz zu Ἰουδαῖος (Röm. 1, 14) zu verstehen und zeigt, dass die Frau dem Heidenthum angehörte, wesshalb die Vulg. ‚gentilis' übersetzt. Demnach war sie, wie *Euthymius* (*Schanz* Comm. zu Marc. 255) bemerkt, Ἑλληνὶς μὲν τὴν θρησκείαν, Σύρα δὲ τῇ διαλέκτῳ, Φοινίκισσα δὲ τῷ γένει, εἴτουν τῷ ἔθνει.


Fig. 62. Die Kananäerin. (Sarkophagrelief Bosio 65).

Bosio 65 (*Aringhi* I 297) giebt das Bild eines altchristlichen Sarkophags aus dem Coemeterium des Vatican, auf welchem eine aus drei Figuren bestehende Gruppe an die genannte wunderbare Heilung erinnert. Die Gruppe schliesst rechts vom Beschauer die vordere Seite des Sarkophags ab. Der Bildhauer hat (vgl. die vorstehende Fig. 62) jenen Moment vor Augen, in welchem die Jünger den Heiland bitten, dem hinter ihnen her rufenden Weibe Schweigen zu gebieten; verbindet aber damit zugleich den andern Augenblick, in welchem Jesus den Glauben der K. mit den Worten belohnt: ‚ausgegangen ist der böse Geist aus deiner Tochter.' Zur Rechten des Herrn sehen wir einen Apostel, welcher die vor dem Erlöser niederknieende Frau mit der Hand an der Schulter berührt, um sie dem Herrn vorzustellen. Dieser reicht der Frau seine Hand dar, welche sie mit der ihrigen, die sie aber aus heiliger Scheu unter ihrem Pallium verborgen hält (*Rich-Müller* Illustr. Wörterb. 440: manum intra pallium continet), ehrfurchtsvoll berührt und zugleich zum Zeichen der Adoration küsst. Um die Ehrfurcht, mit welcher sie Jesus naht, kräftiger zum Ausdruck zu bringen, hat der Künstler ihr Haupt verhüllt dargestellt (I Kor. 11, 13: πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;). Die Figuren des Apostels und des Heilandes erscheinen mit dem Pallium bekleidet und zwar in der Form der ἀναβολή (*Rich-Müller* 10), so jedoch, dass ausser der rechten Hand auch der rechte Arm frei bleibt. Während aber die Gestalt des Apostels das reife Mannesalter repräsentirt, ist der Heiland als Jüngling ohne Barthaar dargestellt; der Künstler will damit die über allem Wechsel der geschaffenen Dinge erhabene, ewig jugendliche göttliche Natur Christi zur Anschauung bringen. Nach *de Rossi* Bull. 1880, 83 kehrt diese Darstellungsweise in den Bildern des Erlösers auch auf christlichen Sarkophagen in Arles wieder; die ganze Gruppe hingegen ist, soviel bis jetzt bekannt, nur auf dem von *Aringhi* erwähnten Sarkophage vorhanden (*Martigny* Dict. 2ᵉ éd. 162). [In einigen Fällen ist es nicht leicht, die K. von der blutflüssigen Frau (s. Haemorrhoissa) zu unterscheiden; so *Garrucci* V, tav. CCCXXXIII 1, CCCLIII 1, CCCLX 1, CCCLXX 1, CCCLXXVI 2, CCCLXXVIII 3, 4, CCCCIII 4. K.] BELLESHEIM.

KANON der hl. Schrift. Das griech. Wort κανών (cfr. κάννα, קָנֶה = Rohr, Stab) bedeutet sowol im N. Test. (II Kor. 10, 13 ff.) als bei Profanschriftstellern: Regel, Richtschnur, regula. In diesem Sinne wird von den Vätern die christliche Lehre als κανὼν τῆς πίστεως oder τῆς ἀληθείας bezeichnet (*Hegesipp.* ap. Euseb. H. e. III, c. 32; *Polycrat.* ib. V, c. 24; *Clem. Alex.* Strom. VII, c. 16; *Iren.* Adv. haer. I, c. 9,

n. 5; III, c. 2, n. 1; *Tertull.* De praescr. c. 21). Indem man nun den Namen K. auf die Sammlung der hl. Schriften übertrug (*Isid. Pelus.* Epp. IV 114) und demgemäss die einzeln dazu gehörigen Bücher kanonisch (γραφαὶ κανονικαὶ, βίβλια κεκανονισμένα, libri regulares) nannte (*Orig.* Opp. III 63, 916), wollte man sie als solche hinstellen, die für die Glaubens- und Sittenlehre massgebend seien, und woraus für letztere ein vollgültiger Beweis erbracht werden könne. So bemerkt *Rufin.* Expos. symb. c. 37 nach Aufzählung der neutestamentlichen Schriften: haec sunt, quae patres nostri intra canonem incluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Eine derartige Stellung gebührt natürlich nur den unter unmittelbarer Eingebung des hl. Geistes (Inspiration) verfassten Schriften; es liegt also in der Anwendung des Namens kanonisch eine Anerkennung des inspirirten Charakters. In der eben entwickelten Bedeutung der kanonischen Bücher war es auch begründet, dass sie beim Gottesdienst öffentlich vorgelesen wurden (β. κοινὰ, φανερὰ, δεδημοσιευμένα). Sie bilden in dieser Hinsicht den Gegensatz zu den sog. Apokryphen (β. ἀπόκρυφα, libri secreti, reconditi). Letzterer Name bezeichnet eine Reihe von Schriften, die zwar ihrem Inhalt nach mit den kanonischen mehr oder weniger verwandt waren, aber nicht deren Auctorität besassen: sei es nun, dass sie von vornherein ein höheres Ansehen gar nicht beanspruchten, oder dass sie sich fälschlich als Werke inspirirter Verfasser ausgaben (ψευδεπίγραφα); geheime oder verborgene Schriften hiessen sie insofern, als sie vom öffentlichen Gebrauch der Kirche ausgeschlossen waren.

Welche Bücher zum K. gehören, ersehen wir aus der Ueberlieferung der Kirche; diese aber ist uns wiederum bezeugt theils durch einzelne Verzeichnisse, die wir bei den Vätern finden, theils durch den Gebrauch, den letztere thatsächlich von den betreffenden Schriften gemacht haben, theils endlich durch förmliche Entscheidungen der Concilien. Wie über manche andere Lehrpunkte, so herrschte auch über den Umfang des Kanons anfangs einige Meinungsverschiedenheit in der Kirche. Sofern nun allmälig eine Ausgleichung derselben stattfand und volle Einmüthigkeit erzielt wurde, können wir von einer Geschichte des Kanons reden. Der bessern Uebersicht halber theilen wir dieselbe in zwei Hälften, indem wir das A. und N. Test. gesondert behandeln.

I. Christus selbst hat sich den Juden gegenüber auf ihre hl. Bücher berufen und deren göttliche Eingebung ausdrücklich anerkannt. Er that dies aber nur im Allgemeinen, indem er von Gesetz, Propheten und Psalmen sprach (Luc. 24, 44); es erhebt sich demnach sofort die weitere Frage, welche einzelnen Schriften damals von den Juden als heilige und göttliche anerkannt wurden. Darüber ist nun zunächst soviel gewiss, dass alle diejenigen Bücher dazu gehörten, welche wir heute noch im hebräischen Text besitzen. Die Angaben des *Ios.* C. Apion. I, c. 8 stimmen hierin mit dem spätern Verzeichniss des Talmud (Tr. *Baba bathra* f. 14) überein und beide werden bestätigt durch die Nachrichten christlicher Schriftsteller, wie des *Melito* ap. Euseb. H. e. IV, c. 26 (wo übrigens das Buch Esther fehlt), des *Orig.* ib. VI, c. 25 (wo durch ein offenbares Versehen die kleineren Propheten ausgelassen sind) und des *Hieron.* Prol. galeat.). In diesem Umfang ist der K. nach der Meinung Vieler von Esdras, oder bald nach ihm von der grossen Synagoge festgesetzt worden. Daran ist wol soviel richtig, dass Esdras die zu seiner Zeit vorhandenen Bücher gesammelt hat; von einem Abschluss des Kanons aber in dem Sinne, dass nun kein anderes später verfasstes Buch mehr aufgenommen werden durfte, konnte offenbar keine Rede sein. Ein derartiger endgültiger Abschluss ist schlechthin unvereinbar mit der Thatsache, dass noch in viel späterer Zeit unter den Rabbinen über das kanonische Ansehen einzelner Schriften, wie z. B. des Predigers und des Hohen Liedes, gestritten wurde, und dass auch das Buch Esther in mehreren Verzeichnissen fehlt. Vgl. ausser *Melito* l. c. noch *Athanas.* Ep. festal. (Opp. I, P. II 961); *Gregor. Naz.* Carm. I. 1, 12 (Opp. II 259); die *Iambi ad Seleuc.* (inter Opp. Greg. Naz. II 1103). Nun enthält aber die alexandrinische Uebersetzung der LXX noch verschiedene Schriften, die im hebräischen Text fehlen und die man kurzweg als die deuterokanonischen zu bezeichnen pflegt (Tobias, Judith, I und II Makkab., Baruch, Weisheit und Sirach, dazu einige Stücke in Daniel und Esther). Dass diese auch den palästinensischen Juden wol bekannt waren, erhellt aus der Bemerkung des *Ios.* l. c., es seien auch noch andere Bücher vorhanden, die aber den früheren nicht gleichgeachtet würden (διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν). In der That hat er selbst ausgedehnten Gebrauch davon gemacht; auch bei manchen älteren Rabbinen werden einzelne derselben als heilig betrachtet. Vgl. *Malou* Das Bibellesen II 34 ff.). Mit Recht bemerkt darüber *Oehler* (in Herzog's Realencykl. VII 256): ‚die Stellung, welche das rabbinische Judenthum zu jenen der LXX beigegebenen Schriften einnahm, entsprach ohne Zweifel seiner Stellung zu der LXX selbst. Diese wurde theils im Zusammen-

hange mit dem wachsenden Widerwillen gegen die griechische Litteratur überhaupt, theils um des Ansehens willen, welches die LXX bei den Christen genoss, mehr und mehr eine feindselige.' In der That hat aber die Kirche ihr Urteil über die Schriften des A. Test. nie auf die Lehre der Synagoge, sondern auf die Ueberlieferung der Apostel gegründet. Es ist nun unzweifelhaft, dass letztere ganz allgemein der LXX sich bedienten und sie den von ihnen bekehrten Gläubigen in die Hand gaben, ohne irgend welchen Unterschied zwischen den darin enthaltenen Büchern zu machen; dadurch aber erkannten sie thatsächlich und in unzweideutiger Weise die deuterokanonischen Schriften als heilige und göttliche an. Dieser apostolischen Ueberlieferung gemäss finden wir dieselben in der That seit den ältesten Zeiten innerhalb der ganzen Kirche verbreitet. In sämmtlichen griechisch redenden Ländern wurde die LXX ausschliesslich gebraucht; das Abendland aber besass mindestens seit der Mitte des 2. Jahrh. eine nach ihr gefertigte lateinische Uebersetzung, und ebenso sind auch die übrigen Versionen aus ihr geflossen. Nur in der Peschito waren zwar die protokanonischen Bücher aus dem Hebräischen übersetzt, es wurden aber auch gleichzeitig die deuterokanonischen nach dem Griechischen beigefügt. Als dann später, zu Ende des 4. Jahrh., Hieronymus seine neue Uebersetzung des A. Test. nach dem hebräischen Grundtexte anfertigte, wurden dadurch die deuterokanonischen Bücher in keiner Weise aus dem Gebrauch der Kirche verdrängt; ja Hieronymus verwahrt sich mit allem Nachdruck gegen den Vorwurf, solches auch nur beabsichtigt zu haben; er übersetzte sogar zwei derselben, Tobias und Judith, neuerdings aus dem Chaldäischen. So finden wir also die deuterokanonischen Schriften in allen Theilen der Kirche ohne Ausnahme gebraucht, und demgemäss wurden sie auch ganz in derselben Weise, wie die übrigen, als heilige und göttliche Bücher citirt. Die Citate beginnen schon mit den apostolischen Vätern und fliessen von da an ununterbrochen und immer reichlicher. Es verdient hier besonders hervorgehoben zu werden, dass auch seitens der Häretiker gegen das Ansehen dieser Bücher keinerlei Widerspruch erhoben wurde, gewiss ein vollgültiger Beweis, wie fest dasselbe gewurzelt war. Als zum erstenmal die Semipelagianer eine derartige Einrede machten, fertigte sie *Augustinus* mit der Bemerkung ab: ,non debuit repudiari Sapientiae liber, qui meruit in ecclesia Christi de gradu lectorum tam longa annositate recitari, atque ab omnibus christianis . . . cum veneratione divinae auctoritatis audiri' (De praedest. sanct. c. 14). Ueber die Citate vgl. bes. *Vicenzi* Sess. IV. Conc. Trident.; *Malou* a. a. O.; *Herbst* Einleitung; *Franzelin* Tract. de s. script. et tradit. 356 sqq.

Die Väter waren sich aber dabei des Gegensatzes zu dem K. der Juden vollkommen bewusst. Schon *Iustin. M.* Dial. c. Tryph. c. 71 erklärt, sich bei der Disputation mit Trypho auf diejenigen Bücher beschränken zu wollen, die auch von den Juden anerkannt seien. Welche Schriften dahin gehörten, wusste man aus den Verzeichnissen des *Melito* und *Origenes*. Letzterer vertheidigt Ep. ad Afric. die Zusätze zu Daniel und damit die deuterokanonischen Stücke überhaupt; man müsse aber, so bemerkt er weiter, zum Behuf der Controverse mit den Juden auch die bei ihnen gebräuchlichen Bücher kennen (c. 5).

Auch die Kunstdenkmäler aus den ersten christlichen Jahrhunderten zeigen öfter Scenen aus den deuterokanonischen Büchern, wie z. B. die Geschichte des jungen Tobias oder der Susanna (*Kraus* R. S. 254 f.).

Bei einem solchen Sachverhalt, der über die wirkliche Ueberlieferung der alten Kirche keinen Zweifel lässt, muss es sehr befremden, dass eine Reihe von Vätern Verzeichnisse der hl. Schriften geben, worin die deuterokanonischen Bücher fehlen. So *Athanas.* l. c., die *Synops. s. script.* (inter opp. Athanas. II 129 sq.), *Greg. Naz.* l. c., die *Iambi ad Seleuc.* l. c., *Cyrill. Hieros.* Cat. IV, c. 33, *Rufin.* Expos. symb. c. 37, *Hieron.* Prol. galeat.; cfr. *Gregor. M.* Moral. XIX, c. 13. Es fragt sich, wie diese auffallende Erscheinung zu erklären sei und welches Gewicht man ihr beizulegen habe. Die genannten Väter liessen sich, wie aus ihren eigenen Worten erhellt, durch die Ueberlieferung der Juden beeinflussen. Dabei legen sie aber zugleich auch für die kirchliche Tradition Zeugniss ab, indem sie die Thatsache bestätigen, dass die erwähnten Schriften überall in der Kirche vorgelesen wurden. Uebrigens fallen sie fortwährend aus der Rolle, indem sie dieselben unbedenklich und ausnahmslos als heilige, von Gott eingegebene Bücher citiren. Was namentlich *Hieronymus* betrifft, so vermochte auch er nicht, die im Prol. galeat. entwickelten Anschauungen über den Umfang des alttestamentlichen Kanons folgerichtig durchzuführen, wenn er nicht gar dieselben später aufgegeben hat. So schreibt er Praef. in lib. Tob. et Iudith: ,arguunt nos Hebraeorum studia et imputant nobis, contra suum canonem latinis auribus ista transferri. Sed melius esse iudicans, Pharisaeorum displicere iudicio et episcoporum iussionibus deservire, instititi ut potui.'

Diese Schwankungen im Urteil mochten wol die Veranlassung sein, dass zu Ende

des 4. und Anfang des 5. Jahrh. einige Concilien mit der Frage über den Umfang des Kanons sich beschäftigten. Die Synoden zu *Hippo* (393) und zu *Carthago* (397 und 419) stellten ganz denselben K. auf, wie später das Tridentinum; ebenso *Innocenz I* in seinem Schreiben an Exuperius von Toulouse. Die griechische Kirche wiederholte und bestätigte diese Beschlüsse auf dem *Conc. Trull.* (692). Auf dem *Conc. Florent.* zeigte sich hinsichtlich der deuterokanonischen Bücher die vollste Uebereinstimmung zwischen Morgen- und Abendland.

Bei einzelnen mittelalterlichen Schriftstellern finden wir noch allerlei zweifelhafte Aeusserungen über die deuterokanonischen Bücher, eine offenbare Nachwirkung des ungünstigen Urteils, welches einst Hieronymus über sie gefällt hatte.

II. Die älteste Spur einer Sammlung neutestamentlicher Schriften begegnet uns II Petr. 3, 15, wo von Briefen Pauli die Rede ist; auch setzt der Inhalt des vierten Evangeliums voraus, dass in dem ursprünglichen Leserkreise desselben die drei anderen bereits gekannt und verbreitet waren. Cfr. *Clem. Al.* ap. Euseb. H. e. VI, c. 14. Bei den apostolischen Vätern finden wir schon den weitaus grössten Theil unserer neutestamentlichen Schriften gelegentlich citirt; ein weit häufigerer Gebrauch aber lässt sich bei den Häretikern der beiden ersten Jahrhunderte nachweisen. Vgl. *Hofstede de Groot* Basilides, Leipz. 1868, und *Tischendorf* Wann wurden unsere Evangg. verfasst? ebend. 1866. Wenn *Tertull.* De praescr. c. 38 und *Iren.* Adv. haer. III, c. 12, n. 12 von Valentinus im Gegensatz zu Cerdo und Marcion behaupten, dass er das g a n z e N. Test. annehme, so wird dadurch der K. in dem Umfang, wie er unzweifelhaft zur Zeit Beider galt, bis in den Anfang des 2. Jahrh. hinaufgerückt. Nehmen wir zu den Schriften des Iren. und Tertull. noch die des gleichzeitigen Clem. Al., dazu das Fragm. Murat. und die Peschito, so ergiebt sich, dass damals ganz allgemein und unbestritten anerkannt wurden die Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe mit Ausnahme des an die Hebräer, dazu I Petr. und I Joh. (ὁμολογούμενα); die übrigen (Hebr., II Petr., II u. III Joh., Jac., Jud., Apoc.) wurden zwar in einigen Kirchen, ja selbst in den meisten, angenommen, in anderen aber nicht (ἀντιλεγόμενα). *Clem. Al.* hat übrigens in seinen Ὑποτυπώσεις alle, selbst diese bestrittenen Bücher commentirt (*Euseb.* H. e. VI, c. 14); auch die alte lateinische Uebersetzung enthielt höchst wahrscheinlich von Anfang an das ganze N. Test., indem von einer spätern Zuthat nichts bekannt ist. *Origenes* giebt in seinen nur lateinisch erhaltenen Schriften ein vollständiges Verzeichniss (Hom. 7 in Ios.; cfr. Hom. 13 in Genes.); aus seinen übrigen Werken erhellt, dass er Hebr., Jac., Jud., Apoc. unzweifelhaft anerkennt und nur gegen II Petr., II und III Joh. Bedenken äussert, wenngleich er persönlich geneigt ist, dieselben anzunehmen (ap. *Euseb.* H. e. VI, c. 25).

Das bisher gewonnene Ergebniss wird bestätigt durch das bekannte Verzeichniss des *Euseb.* H. e. III, c. 25. Ausser den oben genannten Schriften zählt er auch den Hebräerbrief zu den ὁμολογούμενα, und bezüglich der Apokalypse ist er zweifelhaft, ob er sie dahin rechnen soll oder unter die νόθα; zu den ἀντιλεγόμενα gehören ihm also nur die vorhin erwähnten fünf katholischen Briefe. Aber auch diese letzteren bezeichnet er als ἐν πλεισταῖς ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένα (H. e. III, c. 31; cfr. ib. II, c. 23); der Widerspruch dagegen war also nur vereinzelt.

Nicht lange nach Eusebius kam endlich zwischen den verschiedenen Kirchen eine Ausgleichung hinsichtlich des Kanons zu Stande. Ohne Zweifel hat der gesteigerte Verkehr, den die zahlreichen Synoden des 4. Jahrh. zwischen den Bischöfen der verschiedensten Länder hervorriefen, Vieles dazu beigetragen. Vollständige Verzeichnisse der neutestamentlichen Schriften treffen wir schon bei *Athanas.* l. c., der *Synops. s. script.* c. 3, *Epiphan.* Haeres. 76, c. 5, *Augustin.* De doctr. christ. II, c. 8, *Hieron.* Prol. galeat., *Rufin.* l. c.; nur gegen die Apokalypse erhielt sich im Morgenlande noch längere Zeit einiger Widerspruch. Die endgültige Entscheidung erfolgte auf den bereits genannten Concilien. MOSLER.

KANON kommt weiter vor im Sinne von V e r z e i c h n i s s d e r K l e r i k e r, welche an einer Kirche angestellt waren. So *Conc. Nicaen.* c. 16, 17, 19 u. s. f. Ἅγιον κανόνα hat das *Conc. Antirrh.* c. 1, das *sancta matricula* der Lateiner. Es entstand daraus die Bezeichnung der Geistlichen mit *Canonici*, die sich schon *Cyrill. Hieros.* Catech. n. III, praef. (κανονικῶν παρουσία) und *Conc. Laodic.* (c. 75: τῶν κανονικῶν ψαλτῶν) findet, wofür das *Nicaen.* und *Antioch.* noch τοὺς ἐν κανόνι sagen. Weiter werden dann auch die übrigen in den Matrikeln geführten Personen: Jungfrauen, Wittwen, Religiosen, mit κανονικαί bezeichnet (*Basil. M.* Ep. I, Can. c. 6; vgl. *Bingham* I 50 f.).

KANON d e r h l. M e s s e, s. Liturgie.

KANONES d e r A p o s t e l, s. Canones Apostolorum I 189 f.

KANONISATION. Das Wort K. gehört der neuern Kirchendisciplin an, der Begriff

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1883.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— NEUNTE LIEFERUNG —

aber, welcher sich damit verbindet, ist so alt, wie die Kirche selbst. Schon gegenüber dem Heroendienst der Heiden und der entsetzlichen Verirrung, welche in der hervorragenden Männern und Frauen zur Kaiserzeit bewilligten Apotheose zum Ausdruck gelangte, musste sich der Kirche die Pflicht aufdrängen, den Heiligencult ihrer unmittelbaren Aufsicht zu unterstellen. Dazu kam ferner, dass auch die Häretiker sich angeblicher Martyrer rühmten. So berichtet *Eusebius* (H. e. V 21, ed. Laemmer) von Alexander, dass er sich den Namen Martyrer beilege (Ἀλέξανδρον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν μάρτυρα). Die blosse Erduldung des Martyriums begründete nie einen Anspruch auf öffentlichen Cultus; dazu bedurfte es vielmehr jedesmal der ausdrücklichen Genehmigung des Bischofs. Als ‚eine Art vorläufiger K.' darf man die Beisetzung der Blutphiole bei den Gräbern der Martyrer ansehen (*Kraus* Blutampullen 66). Förmlich erlaubt wurde die Verehrung in der Weise, dass der Name des Martyrers oder Bekenners in die Diptychen eingetragen und beim feierlichen Gottesdienst verlesen wurde. Das bezeugt der vermeintliche *Dionys. Areopag.* De eccl. hierarch. c. III 9: τῶν δὲ ἱερῶν πτυχῶν ἡ μετὰ τὴν εἰρήνην ἀνάρρησις ἀνακηρύττει τοὺς ὁσίως βεβιωκότας ... οὐ νεκρωθέντας, ἀλλ' εἰς θειοτάτην ζωὴν ἐκ θανάτου μεταφοιτήσαντας. Aus diesem Grunde liess sich der hl. Cyprian über Namen, Todesart und Todestag der für den Heiland im Kerker verstorbenen Christen genaue Informationen geben und trug ihre Namen in die öffentlichen Register ein (*Cypr.* Ep. 37, ed. Migne IV 328). Ein hervorragendes Beispiel der in dieser Beziehung stets geübten oberhirtlichen Controle liefert die auf dem Grabe des in der Verfolgung des Decius 250 gefallenen Papstes Fabianus befindliche Inschrift: ΦΑΒΙΑΝΟϹ · ЄΠΙ · ΜΡΤ = Fabianus episcopus martyr (*de Rossi* R. S. II 59). Wenngleich Fabianus zufolge seines glorreichen Ausganges thatsächlich alsbald die Verehrung der Gläubigen genoss (*Cypr.* Ep. III, ed. Migne IV 228: gratulor quod eius memoriam celebri et illustri testimonio prosequamini), so konnte ihm doch der Titel ‚Martyrer' officiell nur nach Wiederbesetzung des hl. Stuhles zuerkannt werden, was erst anderthalb Jahre nach seinem Hintritt der Fall war. Dafür spricht auch der letzte Theil der Inschrift: MPT, der nach *de Rossi* (R. S. II 60, 61) weit später und von anderer Hand beigefügt wurde und demzufolge auch einen andern Typus als der erste trägt. Jedenfalls gehört diese Inschrift zu den ältesten Zeugnissen für den Unterschied zwischen martyr vindicatus und non vindicatus (*Optat. Milev.* Contr. Parm. I 16). In ähnlicher Weise unterstand der Titel *Confessor* der Controle der Bischöfe. Er wurde Lebenden und Verstorbenen zuerkannt. Mit Bezug auf jene schrieb *Cyprian* (De unit. eccles. XXI, Migne IV 515): ‚confessio exordium gloriae est, non meritum coronae.' Bei Verstorbenen dagegen bedeutete dieser Titel soviel als ‚confessor coronatus' und kam einem feierlichen Zeugniss über Heiligkeit gleich (*de Rossi* Bull. 1874, 105). Um so strenger musste die Aufsicht des Bischofs gerade bezüglich der Führung dieses Titels walten, als der subjectiven Auffassung hier ein noch weiterer Spielraum als bei Führung des Titels Martyrer gewährt war. Competent zur Vornahme der K. war der Bischof; nach africanischem Kirchenrecht jedoch hatte er die Acten an den Metropoliten einzusenden, der mit den Suffraganen darüber entschied (*Aug.* Collat. brevic. III 11), eine Vorsichtsmassregel, welche das Treiben der Donatisten erheischen mochte. Nichts heben die Väter mehr hervor als den Gegensatz zwischen dem christlichen Heiligencult und der heidnischen Apotheose; so *Cyrill. Alex.* Contr. Iulian. l. 6 (Lutetiae 1638): ἡμεῖς δὲ, ὡς ἔφην, οὐ θεοὺς γενέσθαι φαμὲν τοὺς ἁγίους μάρτυρας. Die älteren Kanonisationen hatten zunächst nur für die betr. Diöcese Geltung; die allgemeinen Kanonisationen, die dem Papste zustehen und die ganze Kirche binden, kamen erst im 10. Jahrh. auf (*Bened. XIV* De serv. Dei beat. I 1, ed. Pratens. 1839; *Martigny*[2] Dict. 119; *Smith* Dict. I 283).

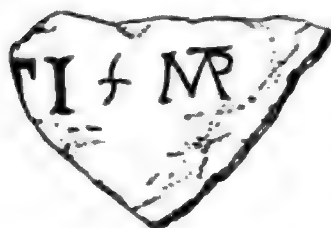


Fig. 63. Epitaph des hl. Fabianus.

Als Kanonisationsdecrete können auch Grabinschriften, wenn sie auctoritative kirchliche Personen zu Verfassern haben, angesehen werden. So liess der Papst Vigilius die durch die Einfälle der Barbaren zerstörten damasischen Inschriften wiederherstellen. Dieser Thatsache gedenkt er in einer von ihm verfassten Inschrift unter gleichzeitiger Erwähnung seines Amtsvorgängers Damasus, der durch die von ihm gesetzten Epitaphien den Cultus der Martyrer legalisirt habe (*de Rossi* Bull. 1876, 125):

Cum peritura Getae posuissent castra sub urbe
moverunt sanctis bella nefanda prius
istaque sacrilego verterunt corde sepulcra
martyribus quondam rite sacrata piis,
quos monstranti Deo Damasus sibi papa *probatos*
affixo monuit carmine iure coli.

Ein eclatantes Beispiel dieser Art von K. hat *de Rossi* jüngst in einem ehedem den

Abteien Corvey und S. Germain-des-Prés gehörenden, heute in der kaiserl. Bibliothek zu Petersburg befindlichen Codex aufgefunden. Der letztere, eine willkürlich zusammengetragene Collection von lateinischen Gedichten, enthält u. A. auch eine Grabinschrift des Papstes Damasus auf den hl. Martyrer Hippolytus in seinem Coemeterium an der tiburtinischen Strasse. Damasus feiert darin denselben, weil er nach langjähriger Betheiligung am Schisma des Novatus vor seinem Tode zur Kirche zurückgekehrt sei und auch Andere dazu ermuntert habe. Die Inschrift (Bull. 1881, 26) ist I 665 nach der Restitution de Rossi's abgedruckt. BELLESHEIM.

KANONIZEIN hat bei *Socrat.* H. e. II 8 u. 17 in dem Zusammenhang den Sinn von definiren; an letzterer, der berühmten Stelle aus dem Briefe des P. Iulius heisst es: μὴ δεῖν παρὰ γνώμην ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας. Es ergiebt sich daraus, dass derselbe Sinn c. 8 anzunehmen ist, wo von dem Concil Rede ist, welches Eusebius unter dem Vorwande einer Kirchweihe in Antiochien zusammenzubringen suchte. Ganz falsch haben daraus die *Correct. Rom.* zum *Decret. Grat.* p. III de Consecrat. Dist. I, c. 5 geschlossen, Socrates sei als Beleg für den in c. 4 u. 5 des Decrets enthaltenen Satz: *sine auctoritate summi Pontificis nova non dedicetur ecclesia* angerufen. Der betr. Satz konnte überhaupt nur auf die italienische Kirchenprovinz Anwendung finden.

KANZEL, s. die A. Cancelli (Alter, n. 8), Kathedra und Predigt. Das Wort ist von Cancelli herzuleiten, von denen, bez. von den an ihren Seiten stehenden Ambonen herab in der alten Kirche die Lesungen und, seit Priester an Stelle der Bischöfe predigten, auch die Predigt gehalten wurden. Kanzeln im heutigen Sinne besass die alte Kirche nicht; sie entstanden als selbständige Theile des kirchlichen Mobiliars nicht vor dem 11. Jahrh. (Salerno, Amalfi, Venedig S. Marco) und werden eigentlich erst seit dem Auftreten der Bettelorden, also in der Zeit der Gothik, gewöhnlich. — Im Englischen ist *Chancel*, gleichfalls von Cancelli abgeleitet, als Bezeichnung für die durch die Schranken abgetrennten Osttheile, also gewöhnlich den Chor, im Gebrauch geblieben.

KARFREITAG, KARWOCHE, s. d. A. Feste I 486 f.

ΚΑΤΑΒΑΣΙΣ *(catabaticum)* soviel als *Introitus ad martyres*, s. d. A. und *de Rossi* Bull. 1880, 127.

ΚΑΤΑΓΩΓΙΑ, die Wohnungen der den Grabstätten, bez. den Basiliken beigegebenen Wächter oder Thürhüter. *Euseb.* Vit. Const. IV, c. 59.

KATAKOMBEN. I. Name. Die Grabstätten der alten Christen heissen im Allgemeinen *Coemeteria*, *Hypogea*, *Martyria*, *Areae* (s. d. Artt.); die Bezeichnung Katakombe ist verhältnissmässig jung und bezog sich ursprünglich nur auf ein einziges Coemeterium. Sie kommt zum erstenmal vor bei dem Chronographen 354 (*XIII Kal. Feb. Sebastiani in catacumbas*, in der Depositio martyrum), dann in einem Verzeichniss der römischen Coemeterien aus dem 6. Jahrh.: Coemeterium catacumbas ad S. Sebastianum in via Appia). Bereits im 4. Jahrh. wird der nahe bei S. Sebastiano gelegene Circus des Maximus bezeichnet als Circus in catacumbas. Auf Inschriften begegnen wir dem Ausdruck nur einmal: auf der Grabschrift eines Eusebius Antiochenus, jetzt in Mailand (*Orelli* n. 4574). Johannes Diaconus (9. Jahrh.) ist der Erste, welcher in seinem Chronicon der Bischöfe von Neapel die Bezeichnung verallgemeinert. Welches die Etymologie und die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist, steht keineswegs fest. Die anonyme Historia translationis s. Sebastiani c. 6 sagt: miliario tertio ab urbe loco, qui ob stationem navium catacumbas dicebatur. *Ducange* leitete das Wort von *cumba* ab, so dass Katakombe soviel als Höhlung, Schlucht wäre. *Marchi* 209 dachte an *cumbo* und κατά = *ad, cum, de,* mit dem Begriff von iacere. *De Waal* erinnert an die Senkung des Terrains bei S. Sebastiano und meint, es könne ein Wirthshaus da gestanden haben mit dem Schild *ad cumbas*. *De Rossi* R. S. III 427 weist den Gedanken an *cymbe* (= Schiffe) zurück und erinnert daran, dass Catacumba die örtliche Bezeichnung des Theiles der Via Appia war, welcher die wichtigsten und umfangreichsten Grabanlagen bot; er leitet dann das Wort von *cubare* mit Einschiebung von *m* ab, so dass *cata cumbas* soviel wäre wie *cata accubitoria* (= *ad coemeteria*) christianorum. *V. Schultze* (Die Katakomben etc. 40) führt den Ausdruck wieder auf die Senkung der appischen Strasse zurück (*cumba* = κύμβη, Schlucht, Abhang).

II. Erforschung der K. Geschichte dieses Studiums. Nachdem im MA. die K., mit Ausnahme derjenigen von S. Sebastiano, in fast gänzliche Vergessenheit gerathen waren, öffnete am 31. Mai 1578 ein Zufall den Zugang zu einer derselben, welche an der Via Salaria gelegen war. Zwar waren auch schon vorher nicht alle K. unzugänglich geblieben. Pomponio Leto und seine Genossen von der bekannten römischen Akademie hatten un-

ter Paul II, Franciscaner und andere Neugierige zwischen 1432 und 1482 hier und da die Grüfte von S. Callisto besucht, aber keinem von ihnen war es eingefallen, diese Räume auf ihre Bedeutung für die christliche Alterthumswissenschaft näher anzusehen; die Humanisten hatten für solche Dinge weder Verständniss noch Interesse. Erst jene zufällige Entdeckung von 1578 begründete die Wissenschaft von dieser unterirdischen Roma. *Baronius*, der grosse Kirchenhistoriker, legte durch zahlreiche Besuche in den neu aufgedeckten K. und an verschiedenen Stellen seines Werkes sein Interesse für diesen Gegenstand an den Tag. Mehrere fremde, in Rom weilende Gelehrte und Liebhaber des Alterthums wandten der Sache dann ihre Aufmerksamkeit zu und copirten die ihnen bekannt gewordenen Bildwerke der unterirdischen Grabkammern. Es waren der spanische Dominicaner Alfonso Ciacconio und zwei Flamänder: Jean l'Heureux (Macarius) und Philipp de Winghe, deren Aufzeichnungen aber erst in unserer Zeit bekannt, bez. benutzt wurden (*Garrucci* Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores, praesertim quae Romae reperiuntur, explicatae a Ioanne l'Heureux [Macario], Paris 1856). Der Columbus der K. wurde dann *Antonio Bosio*, welcher sein ganzes Leben auf dieses Studium verwandte und sofort sich der richtigen Methode bediente, indem er vor Allem dasjenige festzustellen suchte, was aus den Schriften des christlichen Alterthums, der Martyreracten u. s. f., über Geschichte und Lage der einzelnen Coemeterien beizubringen war. Das Werk seines Lebens, die für alle Zukunft grundlegende Roma Sotterranea, erschien indessen erst nach seinem Tode, herausgegeben durch den Oratorianer Severano (Rom 1632). Von diesem Werke giebt es einen Auszug in 4°, mit Weglassung vieler Tafeln (Rom 1650). Bosio's Buch ist aber am verbreitetsten in der lateinischen Uebersetzung des *Aringhi* (Rom 1651, nachgedruckt Köln und Paris 1659; Auszug Arnheim 1671 in 12°). Nach Bosio's Ableben wurde die wissenschaftliche Erforschung der K. auf lange Zeit unterbrochen. Eine missverstandene Andacht bemächtigte sich ihrer, um vor Allem nach Martyrerleibern zu suchen, wobei zahllose Krypten erbarmungslos ausgeräumt wurden, ohne dass über die einzelnen Funde Buch geführt und die Interessen der Wissenschaft berücksichtigt wurden. So erklärt sich, wenn diesseits der Alpen die theologische und historische Wissenschaft von Bosio's Resultaten kaum Notiz nahm und protestantische Schriftsteller und Reisende, wie Burnet und Misson, in der abschätzigsten Weise von den römischen K. sprachen und eine Menge von Irrthümern in Curs setzten. Erst das 18. Jahrh. brachte wieder wissenschaftliche Forschungen über unser Thema. *Raffaele Fabretti's* Inschriftenwerk (Rom 1702) brachte neues epigraphisches Material. *Mabillon's* Schreiben *De cultu sanctorum ignotorum* untersuchte zuerst die Frage, welche Reste als Reliquien der Martyrer anzusehen seien, worauf dann *Boldetti*, Fabretti's Nachfolger in der Custodie der K., sein wichtiges, leider nicht immer mit der wünschenswerthen Akribie und Kritik geschriebenes Werk (Osservazioni sopra i cimiteri dei ss. martiri ed antichi cristiani di Roma, Roma 1720, 2 voll. fol.) herausgab. Sehr werthvoll waren die Beiträge, welche um dieselbe Zeit *Buonarruoti* (Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure trovati nei cimiteri di Roma, Firenze 1716) und *Marangoni* (Acta sancti Victorini, 1740; Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese, Roma 1744) publicirten. Bald darauf erschien *Bottari's* grosses Werk (Sculture e Pitture sacre estratte dai cimiteri di Roma, pubblicate dagli autori della Roma sotterranea ed ora nuovamenti date in luce colle spiegazioni, Roma 1734—1754), ein Werk, welches Bosio's Stiche in vergrössertem Massstabe wiedergab, sonst aber, abgesehen von der Beschreibung eines gnostischen Grabes, wenig Neues bot. Von Bottari ab ruhte die K.-Forschung wieder, bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts (1779) der Franzose *Seroux d'Agincourt* ihr seine Thätigkeit bis zu seinem Tode (1814) zuwandte. *D'Agincourt's* Absicht war, *Winckelmann's* berühmte ‚Studien‘ auf die späteren Zeiten fortzusetzen, und so entstand seine Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au 5e siècle jusqu'à son renouvellement au 15e, Paris 1809—1823, 6 vols. fol., mit 325 Tafeln. Eine deutsche, von *V. Quast* revidirte Ausgabe erschien zu Berlin 1840. Von den römischen Gelehrten aus dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts hat keiner sich mit den K. des Nähern beschäftigt. *Marini*, welcher eine Sammlung der christlichen Inschriften anlegte, scheint nie zu denselben herabgestiegen zu sein; nur *Settele* wandte ihnen vorübergehend seine Aufmerksamkeit zu. Der Wiederaufschwung dieses Studiums in unserer Zeit ging von dem Jesuiten *Marchi* aus, welcher 1841 sein grosses Werk über die Bauanlage der K. (Monumenti delle arti cristiane primitive nella Metropoli del Cristianesimo, Roma 1844) unternahm. So verdienstvoll diese übrigens unvollendete Arbeit war, so fehlte doch ihr Verfasser darin, dass er zu der einzig richtigen topographischen Methode Bosio's nicht zurück-

kehrte. Dies geschah durch seinen weit bedeutendern Schüler, den römischen Edelmann *Giovanni Battista de Rossi,* der sich, auf allen Gebieten der Archäologie und Epigraphik Meister, vorzugsweise den christlichen Antiquitäten widmete und auf diesem Felde sich zum unbestrittenen Führer und Fürsten aller anderen Forscher machte. Das Glück hat nie einen Würdigern begünstigt. Eine grossartige Beherrschung der altchristlichen und mittelalterlichen Litteratur setzte zunächst de Rossi in Stand, weitere litterarische Quellen und Hülfsmittel zur Herstellung einer Topographie der K. aufzufinden und wesentliche Irrthümer Bosio's und seiner Nachfolger, z. B. in Bezug auf die wahre Lage der Coemeterien an der appischen Strasse, zu berichtigen. Dann aber wurden diese Untersuchungen gekrönt durch einen beispiellos glücklichen Erfolg der Nachgrabungen, welche de Rossi als massgebendes Mitglied der Commissione di sacra archeologia anstellte, bei welchen er sich der erspriesslichsten Unterstützung durch seinen Bruder, den Geologen *Michele Stefano de Rossi,* der besondern Gunst und Protection Pius' IX zu erfreuen hatte. Eine Reihe ausgezeichneter historischer Krypten, vorab die im J. 1851 aufgedeckte Papstgruft in S. Callisto, bilden den Glanzpunkt seiner Entdeckungen, mit welchen die gelehrte Welt in verschiedenen grossen Werken bekannt gemacht wurde. So zunächst in dem *Bulletino di archeologia sacra,* welches seit 1863 erscheint und regelmässig über die neuesten Ausgrabungen Nachricht giebt; dann in seiner grossen Roma Sotterranea (I—III, Roma 1864—1877) und seiner Sammlung der christlichen Inschriften Roms (Inscriptiones christ. urb. Romae. I. Romae 1861). Nächst de Rossi hat *Raffaele Garrucci* ein unbestreitbares Verdienst durch seine verschiedenen Schriften (Hagioglypta s. picturae et sculpturae sacrae antiq. praesertim quae Romae reperiuntur, explic. a Ioanne l'Heureux [Macario], Lut. Paris. 1856, 8°; Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma, Roma 1858; 2. ed. Roma 1864, 4°; Cimitero degli antichi Ebrei in Vigna Randanini, Roma 1862; Nuove epigrafe giudaiche di Vigna Randanini, eb.; Epigramma crist. dei primi secoli, eb.; Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat, in *Martin* et *Cahier's* Mélanges IV, Paris 1854, 8°; Storia dell' arte cristiana, Prato 1873 ff., fol.). Weiter müssen die Studien von de Rossi's Schülern: *Henry Stevenson, Mariano Armellini, Orazio Marucchi,* rühmend hervorgehoben werden. Die Resultate dieser Forschung suchten *Desbassains de Richemont* und *Allard* dem französischen, *Northcote* und *Brownlow* dem englischen, der Herausgeber dieses Buches dem deutschen, neuestens *Centerwall* dem schwedischen Publicum zu erschliessen, während protestantische Gelehrte, wie *Victor Schultze* (Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880, und: Die Katakomben, Leipzig 1882) und *Roller* (Les catacombes de Rome, Paris 1881) gegen die de Rossi'sche Schule und ihre angeblich von katholisch-confessionellen Gesichtspunkten geleitete Forschung Opposition erhoben.

Was die ausserhalb Roms gelegenen K. anlangt, so haben *Jorio, Scherillo, Galante, Salazaro, Taglialatela, Stornaiuolo, Victor Schultze* die neapolitanischen, *Cavallari, Victor Schultze* und der Herausgeber die Syracusaner K. untersucht. Notizen über die K. von Melos verdanken wir *Rost,* solche über die K. von Alexandrien *Wescher.*

III. Die litterarischen Quellen des Alterthums und des MA.s, welche für die Topographie und Geschichte der K. hauptsächlich in Betracht kommen, sind in Kürze folgende: a) Das *Martyrologium Hieronymianum* (ed. Fiorentini, Lucca 1668), welches in seiner gegenwärtigen Gestalt zwar schwerlich über das 7. Jahrh. hinausgeht, aber gewiss Bruchstücke weit älterer, noch in die Zeit der Verfolgung fallender Aufzeichnungen enthält. b) Der Almanach des *Furius Dionysius Philocalus* vom J. 354, welchen der Jesuit *Aegidius Bucher* (De doctrina temporum, Antverp. 1634), dann zuerst kritisch *Mommsen* (Ueber den Chronographen vom J. 354, Abhandl. der phil.-hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. I. 1850, 634—637, dazu 582—585, 597 ff.) herausgegeben haben. Hier bildet namentlich die nach der wohlbegründeten Vermuthung *de Rossi's* auf die Listen der römischen Stadtpräfectur zurückgehende *Depositio episcoporum* eine Urkunde allerersten Ranges. c) Die von dem Papste Damasus in den historischen Krypten der K. angebrachten Inschriften und Epigrammata, welche theils noch in den schönen, von Philocalus ausgeführten Originalien, theils handschriftlich auf uns gekommen sind. d) Der *Liber pontificalis* des *Anastasius Bibliothecarius,* dessen ältester Kern noch in das christliche Alterthum hinaufgeht, dessen früheste Recension spätestens dem 7., wahrscheinlich dem 6. Jahrh. angehört. e) Erwähnungen der Coemeterien in den topographischen Stadtbeschreibungen, von denen allerdings die älteren Notitiae nichts über sie enthalten. In Betracht kommen hier der Almanach des *Polemius Silvius* (449), des Syrers *Zacharias* Beschreibung Roms (540), ein Verzeichniss der römischen Coemeterien aus dem 10., eines aus dem 11. Jahrh., beide

von *de Rossi* entdeckt; endlich die *Mirabilia urbis Romae,* deren Abschnitt De coemeteriis indessen heillos verwirrt ist. f) Die Itinerarien oder Pilgerbücher des frühern MA.s, deren uns mehrere erhalten sind. g) Das Verzeichniss der von dem Abt Johannes zu Zeiten Gregors d. Gr. an den Gräbern der Martyrer in den K. gesammelten und der Königin Theodelinde überbrachten Reliquien, bez. Oelfläschchen; der dies Verzeichniss enthaltende Pergamentstreifen ist in der Kathedrale zu Monza erhalten und von *Muratori*, *Frisi*, *Marini* u. A. abgedruckt.

IV. Bauart der K. Die römischen K. liegen ausserhalb, nicht unter der Stadt, wie man früher vielfach glaubte, und zwar grösstentheils diesseits des dritten Meilensteins. Die einzelnen Coemeterien bilden einen grössern oder kleinern Complex von Galerieen oder Corridoren, welche oft in mehreren Stockwerken *(piani)*, zu zwei, drei, vier oder gar fünf über einander, nicht sehr tief unter der Erde angelegt sind und sich labyrinthartig kreuzen, so dass die einzelnen Gänge, an einander gereiht, nach *Michele Stefano de Rossi's* Berechnung eine Linie von 876 km ausmachen würden. Die Galerieen sind sehr schmal, meist 2—4 Fuss breit, von verschiedener Höhe, im Durchschnitt so, dass ein Mann in ihnen aufrecht gehen kann. Die Wände sind beiderseits von horizontalen Nischen oder Grabhöhlen durchbrochen, welche wie die geöffnete Scheide eines Buches aussehen (s. d. A. Locus) und in der Regel eine, zuweilen zwei oder drei Leichen in sich aufnahmen *(bisomi, trisomi)*. In Neapel, Syracus ist die Anlage verschieden: hier stossen wir auf weit geräumigere und besser beleuchtete Gänge. Hier wie dort sind die Corridore häufig von Durchgängen durchbrochen, welche zu kleinen Grabkammern (Krypten) führen, in denen die Wände gleichfalls mit *Loculi* angefüllt sind, zuweilen aber auch Sarkophage aufgestellt waren. Beifolgende Zeichnung (Fig. 64) veranschaulicht diese Disposition.

Die Loculi waren entweder durch Inschriften, oder auch durch andere Erkennungszeichen — Cameen, Münzen, Glasgefässe — Gegenstände, welche in den noch nassen Bewurf der Gräber eingedrückt waren —, manchmal auf beiderlei Weise bezeichnet. Ein Beispiel bietet beifolgende Abbildung (Fig. 65)



Fig. 65. Münze im Kalkbewurf eines Loculus (de Rossi R. S. I, tav. XVII [1]).

einer in den Kalk eingedrückten Münze der Severina, Gemahlin K. Aurelians.

Das Terrain um Rom begünstigte diese Anlagen in ganz besonderer Weise. Der Boden der römischen Campagna ist bekanntlich vulkanisch und besteht theils aus der zu Bauzwecken verwendbaren, aus Asche und Bimsstein zusammengesetzten *Tufa litoide,* theils aus der zur Bereitung von Mörtel gebrauchten *Pozzolana*, theils aus der rothen *Tufa granulare,* welch letztere ihrer festen Bestandtheile wegen zur Mörtelbereitung untauglich, ihrer Weichheit wegen zu Bausteinen unbrauchbar war. Sie war dagegen ganz dazu gemacht, um in ihr Aushöhlungen von Gängen und Kammern vorzunehmen, welche, hinlänglich solid, durch die poröse Beschaffenheit des Materials leidlich trocken und gesund gehalten werden konnten. In diesem Tuf sind die römischen K. angelegt. War man früher der Meinung, die K. seien ursprünglich

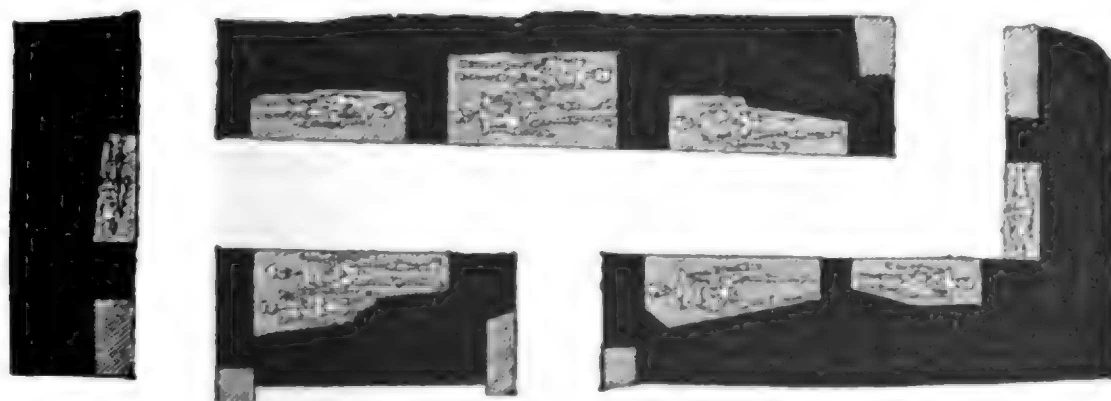


Fig. 64. Eine Galerie in den Katakomben (nach Marchi Tav. XV).

Arenarien (Sandgruben) und Lapicidinae (Steinbrüche) der Alten gewesen, welche die Christen zu ihren Grabzwecken verwendet hätten, so ist diese Ansicht jetzt gänzlich aufgegeben. Zwar sind einige wenige Arenarien in K. verwandelt worden; aber gerade da zeigt sich auch in der Art ihrer Verwandlung und Vermauerung, wie wenig diese ursprünglichen Sandgruben zu Begräbnisszwecken passten. Im Allgemeinen zeigen die Arenarien einen von dem der K. gänzlich verschiedenen Grundriss: jene sind ganz unregelmässig angelegt und ihr Plan lediglich durch die Rücksicht auf das zu gewinnende Baumaterial bestimmt; diese haben einen Grundriss, welcher auf das Material keinerlei Rücksicht nimmt und ganz bestimmten Regeln folgt. Ebenso verschieden ist die Anlage der Gänge, welche bei jenen unregelmässig, aber zum Einfahren von Wagen oder Karren breit genug waren, wovon bei den K. das gerade Gegentheil stattfand. Unsere Abbildung Fig. 66 veranschaulicht diesen Unterschied. Wo Katakombenanlagen vorhandene Arenarien benutzten, mussten ansehnliche Mauerarbeiten aufgeführt werden, welche bei der ungünstigen Beschaffenheit des Materials den Gräbern hinreichende Sicherheit geben sollten (vgl. unsere Abbild. Fig. 67, 68 u. 69), ein umständliches System, das als unpraktisch bald ganz aufgegeben wurde.

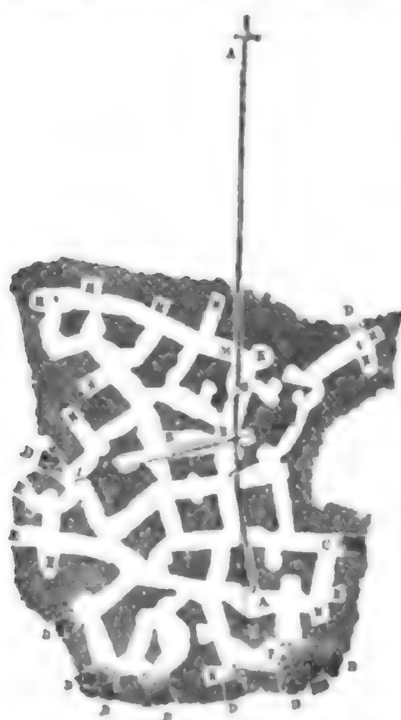
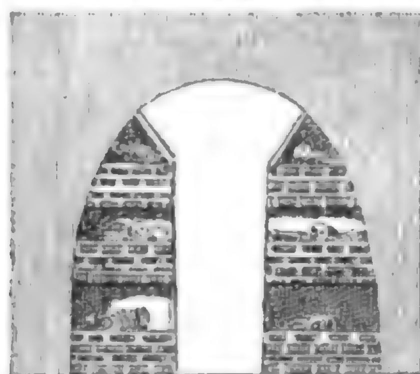


Fig. 66. Grundriss einer Latomia.

Die Details der K.-Construction sind namentlich durch *de Rossi's* Bruder *Michele Stefano* eingehend untersucht und dargestellt worden. Sie können hier nur ganz allgemein angedeutet werden. Was zunächst ihre Lage angeht, so geben uns die alten Urkunden einen von der Mauer des Servius Tullius ausgehenden Radius von 1—3 Meilen als die Zone an, in welcher die Mehrzahl der K. lag, was ganz mit den modernen Entdeckungen zusammenstimmt. Zwischen dem dritten und fünften Meilenstein liegt keine derselben; am sechsten der Via Nomentana liegt S. Alessandro, vom siebenten an mehren sich wieder die christlichen Grabstätten, welche aber nicht mehr der Stadt, sondern den Dörfern und Flecken der Campagna angehören. Die Anlagen befanden sich nicht sehr tief unter der Erdkruste, um der Ueberschwemmung der sich in der Nähe befindenden Flüsse und dem Durchsickern des Wassers nicht allzu sehr ausgesetzt zu sein (vgl. beif. Abb. Fig. 69). Welche Mühe überhaupt man hatte, sich des Wassers in einzelnen Fällen zu erwehren, zeigt die Inschrift des Damasus, welche jetzt noch in den Grotten des Vaticans erhalten ist (*de Rossi* R. S. I b, 47). Man war also auf den höher liegenden Boden beschränkt und schon daraus ergiebt sich, dass an eine Verbindung der einzelnen K. unter sich oder gar mit der Stadt gar nicht zu denken war. Aber auch in derselben Katakombe pflegen die einzelnen Stockwerke scharf von einander geschieden und nur durch Treppen mit einander verbunden zu sein. Genaue Untersuchung des grossen Coemeterium von S. Callisto hat weiter den Beweis geliefert, dass dasselbe aus verschiedenen Areae bestand, deren jede ursprünglich für sich ein eigenes Coemeterium bildete und dessen innere Aushöhlung genau dem Flächenmass entsprach, wie es das römische Gesetz vorschrieb. Erst in späterer Zeit, wo der Schutz des Gesetzes aufhörte, verschwand auch die frühere Sorgfalt, mit der man die Grenzen der abgemessenen Area einzuhalten suchte. Während man in der ältern Zeit durch viereckige Schachte (*Luminaria*, Lichtgaden,



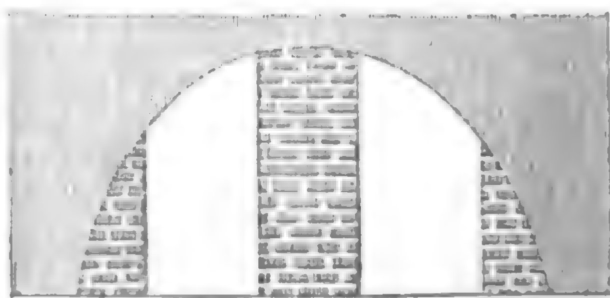


Fig. 67 und 68. Unterstützungs-Constructionen aus der ersten Area von S. Ermete (de Rossi R. S. I, App. 31).

s. d. A.) den unteren Räumen Licht und Luft zuführte, entstanden jetzt runde, in der Regel genau über dem Kreuzungspunkte der Galerieen gelegene, zur Herausschaffung der Erde bestimmte Brunnen. Da die Fossoren sich nicht mehr an vorgeschriebene Grenzen kehrten, so gruben sie jetzt auch ausgedehntere Krypten und weitere Arcosolien aus. In dieser Zeit des ausgehenden 3. und beginnenden 4. Jahrh. trifft man auch auf verschiedene Vorrichtungen gegen Verfolgung. Man zerstörte die regelmässigen Treppen und legte statt ihrer ge-

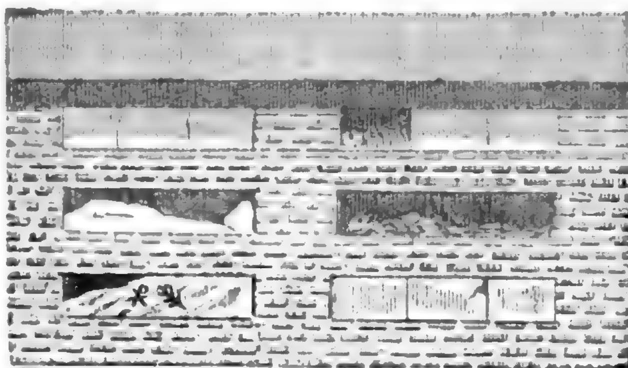


Fig. 69. (S. zu 67 u. 68.)

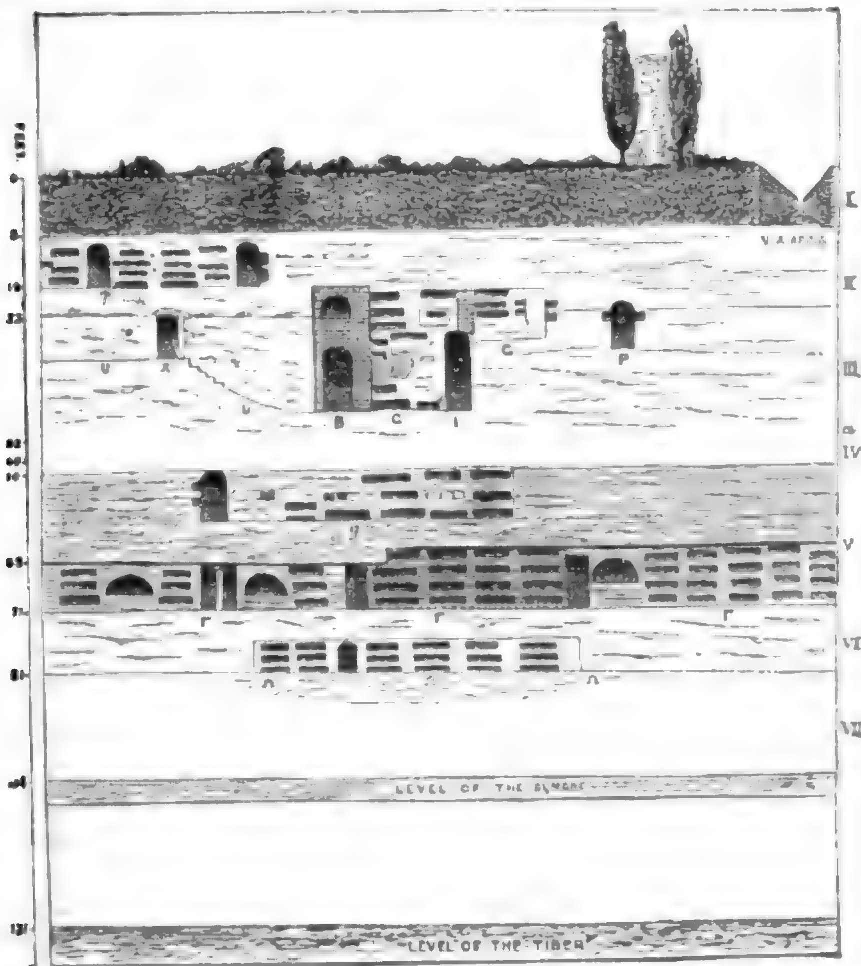


Fig. 70. Durchschnitt eines Theiles von S. Callisto.

heime, in Keller und Sandgruben führende Gänge an. Auch kann kaum zweifelhaft sein, dass, um der Profanation von Martyrergräbern vorzubeugen, man die zu ihnen führenden Gänge zuschüttete. Endlich stösst man auf Galerieen, in denen keine Loculi enthalten sind, oder auf solche, in denen dieselben zwar angedeutet, aber nicht ausgehauen sind: Anlagen des beginnenden 5. Jahrh., wo sich der Uebergang von der Bestattung in den K. zu derjenigen unter freiem Himmel vollzog.

Das technische Verfahren der Fossoren bei Anlegung der K. ist neuerdings durch *Michele Stefano de Rossi* dargelegt worden (R. S. III 699—706). Das Alterthum hat uns hinsichtlich dieses Punktes so gut wie ohne Nachrichten gelassen. Das einzige Material zur Beantwortung der Frage besteht in den übrigens auch nur sehr dünn gesäeten Abbildungen ihrer Instrumente, wie sie namentlich auf dem berühmten Grabe des Fossors Diogenes (*Boldetti* 60) gegeben sind. Man sieht hier die Spitzhaue, die Axt, einen kleinen Hammer, den Meissel, den Zirkel und ein spiessförmiges Eisen — alles Werkzeuge jedes Maurers, aus denen sich nichts Besonderes für unsern Zweck entnehmen lässt. Auffallend ist nur jenes letztgenannte Eisen, vielleicht eine Art Sonde. Der Bohrer erscheint nicht unter

diesen Instrumenten. Man scheint sich dessen nicht bedient zu haben; dagegen brauchte man ohne Zweifel das Winkelmass, obgleich auch dieses nicht abgebildet ist.

Die geometrische Operation in den unterirdischen Coemeterien erscheint als gar nicht so einfach und leicht. Es waren geübte Ingenieure nöthig, um diese Arbeiten von so ungeheurer Ausdehnung zu leiten. Entwarfen dieselben von vornherein einen Plan (eine forma) zu ihrer Arbeit? Wir wissen es nicht. *De Rossi* glaubt, dass die Ingenieure (mensores) eines Planes nicht unbedingt bedurften, ja dass aller Wahrscheinlichkeit nach ihnen ein solcher bei ihrer Arbeit nicht vorlag. Sie befolgten bei dieser einerseits ganz die Methode der römischen Feldmesser (agrimensores). Wenn diese eine neue Stadt zu gründen hatten, so zogen sie zunächst eine Linie von Norden nach Süden (decumanus), dann eine andere, welche jene im rechten Winkel schnitt (cardo), nach Bedürfniss auch sich doppelt kreuzende Linien (decumanus maior, minor). Die von Süden nach Norden laufenden (limites transversi) und die von Osten nach Westen gehenden (limites prorsi) stellten ferner ein System von Parallelen dar, aus welchem sich die Eintheilung des ganzen Areals in eine Reihe von Quadraten (agri limitati, acti quadrati) ergab (vgl. *Cantor* Die römischen Agrimensoren u. s. f., Lpz. 1875).

Man werfe nun z. B. einen Blick auf das Coemeterium der hl. Soteris (Plan VII, VIII, IX, X bei *de Rossi* a. a. O.), sofort wird man in den vier Areae desselben die vier Quadrate (agri limitati) erkennen, die zusammen die sors bildeten: die Linien, mit denen sie zusammenstossen, bezeichnen den cardo maximus, welchen der decumanus von Ost nach West durchschneidet; da wo alle vier Areae zusammentreffen, liegt der Durchschnittspunkt (tetrans). Die Uebereinstimmung dieser unterirdischen Areae mit den Grenzen der über der Erde gelegenen Grabfelder (areae sepulcra) ist, wie wir schon früher berichtet haben, von der grössten Wichtigkeit für die rechtliche Stellung der Coemeterien. Es fragt sich nun, wie sich die Fossoren bei dem wahrscheinlichen Mangel eines Grundrisses während ihrer Arbeit in der Anlage der Ambulacra innerhalb der einmal abgesteckten Quadrate zurechtfanden. Die Antwort ist nicht schwer. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Hauptführer und Anhaltspunkte der Fossoren in den Lucernarien bestanden. Dann hatten sie ein sehr sicheres und praktisches Mittel, um zu verhindern, dass sie bei der Ausgrabung der Galerieen auf schon bestehende stiessen; dasselbe, dessen sich die heutigen Fossoren, die Escavatori der K., bei ihren Nachgrabungen bedienen: nämlich die Beobachtung des Klanges, den der Felsen beim Anklopfen desselben von sich giebt.

Als nach dem Aufhören der Verfolgungen die Anlage der K. weitschichtiger und regelmässiger ward; als die Areae statt quadratisch nun auch dreieckig, polygonal oder ganz unregelmässig in ihren Dimensionen wurden, gewannen die Lucernarien noch grössere Bedeutung als Führer in diesen Labyrinthen. Wir sehen sie daher in dieser Periode zahlreicher werden; sie gehen aber nun von der quadratischen Form zu der Kreisform über und sind zugleich enger, also offenbar nicht mehr sowol Lichtgaden, denn einfache Schachte, zur Herausbringung der Erde bestimmt.

Nach dem Gesagten kann man mit Sicherheit annehmen, dass die Mensores keine Pläne für die Ausgrabungen machten; dagegen ist wahrscheinlich, dass sie von vornherein solche fertigten, auf denen die gesetzliche Abmessung der über den Coemeterien gelegenen Areae eingetragen war. Möglich, dass sich solche in Marmor gegrabene Formae, ähnlich den noch erhaltenen Plänen von Häusern und heidnischen Grabstätten (vgl. *Fabretti* Inscr. 224; R. S. I. App. 55 ff.), einmal wiederfinden.

Um dem Leser eine ungefähre Vorstellung eines Katakombennetzes zu geben, verweisen wir auf beifolgende Reproduction (Fig. 71) des Grundrisses eines Achtels von S. Agnese (d. i. dem Ostrianum).

V. Geschichte der K. Es drängt sich selbverständlich die Frage auf, wie dem alten Christenthum mitten in der Zeit der Verfolgung die Herstellung so grosser Anlagen möglich war — eine Frage, auf welche *de Rossi's* Forschungen die Antwort nicht schuldig geblieben sind. Zunächst muss der Irrthum aufgegeben werden, als ob die christliche Gemeinde Roms in den Tagen vor Constantin nur aus unbemittelten Elementen bestanden habe. Wir wissen, dass das Evangelium seit den Tagen Nero's Freunde und Bekenner in den höchsten Schichten der Gesellschaft besass, dass es in den Tagen Domitians Mitglieder der kaiserlichen Familie zu den Seinen zählte. Es muss weiter der Vorstellung entsagt werden, als ob den Christen desshalb, weil ihre Religion eine verfolgte war, auch der Rechtsschutz für ihre Begräbnissstätten entzogen gewesen sei. Man weiss, wie heilig das Grab allen Völkern des Alterthums war, wie zu Rom die blosse Beisetzung einer Leiche ipso facto den für das Grab bestimmten Boden zu einem religiosus machte (*Marcian.* Digest. I 8, 6, § 4: religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum), so dass das betreffende Grundstück fortan

den allgemein geltenden, gesetzlichen Bestimmungen über das Erwerbs- und Uebertragungsrecht nicht mehr unterworfen war. Es konnte demnach weder durch Usucapio noch durch Praescription in fremden Besitz übergehen, sondern blieb unveräusserliches Eigenthum der in ihm bestatteten Familie. Die so oft wiederkehrende Inschrift: H · M · H · EX · T · N · S · (hoc monumentum haeredes ex testamento ne



Fig. 71. Grundriss eines Theiles von S. Agnese (Marchi Tav. IX).

sequatur) sollte im Hinblick auf unruhige Zeiten an das Gesetz erinnern. Nicht bloss der Eigenthümer oder der Stifter eines Grabes genoss diese Ruhe auf seinem Acker, sondern auch Diejenigen, welchen er eine Stelle an seiner Seite einräumte. Kein gesetzlicher Act hat die Christen in dieser Beziehung schlechter als ihre jüdischen oder heidnischen Mitbürger gestellt. Es kam ihnen weiter zu statten, dass das

römische Gesetz den Ueberlebenden, wenn sie den Leichnam verlangten, die ruhige Beerdigung eines Verbrechers, der sein Leben verwirkt hatte, zugab (Digest. XLVIII, 24, 2: corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt). Zwar sind aus der Kirchengeschichte Fälle bekannt, wo die Christen an der Beisetzung ihrer Martyrer verhindert wurden; aber diese vor dem 3. Jahrh. auch kaum oder selten vorkommenden Fälle waren zunächst nur Ausflüsse der Willkür von Localbehörden. Erst das Decret von 203 für Africa, dann dasjenige von 257 für Rom können als Angriffe der Gesetzgebung gegen die christlichen Coemeterien betrachtet werden; aber auch sie tasteten im Grunde das Princip der freien Bestattung nicht an. Es war ein weiterer Vortheil für die Christen, dass der Charakter der Unverletzlichkeit nicht bloss dem Grabe selbst, sondern auch der *Area*, in welcher dieses lag, dem *Hypogeum*, mit dem es in Verbindung stand, ja vielleicht der ganzen zugehörigen Gartenanlage zukam. Die Ausdehnung eines solchen Grundstückes wird auf den Inschriften häufig durch die Worte: IN · FR · P, oder IN · AG · P — *in fronte pedes* — *in agro pedes* angegeben. Solche Grundstücke waren dann gross genug, um Gebäude aufzuführen, in welchen Jahr für Jahr gewisse Leichenceremonieen, Todtenopfer und Festmahle stattfanden. Zu dem Behuf baute man also halbkreisförmige Ausbauten *(exedrae)*, welche sich an die Grabstätte anschlossen und welche den Gästen Sitzbänke, Ruhekissen und andere Bequemlichkeiten darboten: Gebäulichkeiten, zu denen auch häufig eine Stube *(custodia)* für den Aufseher oder Wärter kam, zu dessen Ausstattung oder Unterhalt dann die umliegende Vigna diente. Der Zustand der ältesten K. zeigt sich ganz übereinstimmend mit diesen Einrichtungen. Man sieht da, wie längere Zeit hindurch jede Ueberschreitung der ursprünglichen Area vermieden wurde, wie aber auch ein also beschränktes Terrain sorgfältig ausgenützt wurde, so dass z. B. die ursprüngliche Area von S. Callisto — 100 Fuss Front und 180 in der Tiefe — wol bis zu 2000 Leichen fassen konnte.

So war das Privatgrab der alten Christen und Derjenigen, welche Jemand unter ihnen zu seiner Familie zählen wollte, durch das Gesetz geschützt. Aber damit scheint nicht hinreichend erklärt, wie Collectivgräber gleich den K. so leicht entstehen, ja von der christlichen Gemeinde als solche besessen werden konnten, und doch ist letzteres ein Factum, wie aus den Restitutionsedicten des Gallienus und des Constantinus und Licinius hervorgeht. Diese Thatsache lässt sich nur erklären, wenn man annimmt, dass die Christen sich die für die sogenannten Armencollegien bestehenden Gesetze und Einrichtungen zu Nutzen machten. Diese Collegien, deren Einrichtung zuerst Mommsen studirt hat (de collegiis et sodal. Rom. Filiae 1843, 87 ff.) und die wir durch mehrere Inschriften, namentlich durch eine Ausgrabung vom Jahr 133, in ihren Details jetzt besser kennen, hatten hauptsächlich den Zweck, ihren Mitgliedern ein ehrbares Begräbniss zu sichern. Es waren meist Leute ärmern Standes, Handwerker und Sklaven, welche sich zusammenthaten, gewöhnlich unter dem Schutz einer bestimmten Gottheit (cultores Iovis, Herculis, Apollinis et Dianae) oder in Erinnerung an einen dahingeschiedenen Wohlthäter, oder nur verbunden durch den Dienst im nämlichen Hause oder in der nämlichen Familie. Man zahlte beim Eintritt in die Genossenschaft z. B. 100 Sesterzen, etwa 5 Thlr., monatlich 5 Asse, etwa 20 Pf.; beim Tode eines Mitgliedes, welches seinen Beitrag richtig gezahlt hatte, warf das Collegium eine Summe — 400 Sesterzen — aus, um sein Begräbniss zu bestreiten; wer von den Sodalen am Scheiterhaufen anwesend war, erhielt eine Sesterze (etwa 20 Pf.). Mehrmals im Jahre versammelte man sich zu gemeinschaftlichem Mahle, bei welchem ein Magister den Vorsitz führte und bestimmte Regeln des geselligen Anstands zu beobachten waren.

In Hinsicht auf die politischen Umtriebe, welchen diese Associationen zum Deckmantel dienen konnten, hatte schon ein Senatus Consultus vom Jahr 64 v. Chr. die Privilegien derselben eingeschränkt, worauf die *Lex Clodia* sie wieder herstellte. Die meisten dieser Vereine waren unter Iulius Caesar geduldet, Augustus gestattete nur die Verbindung der ärmeren Klasse für Begräbnisszwecke. Dies Privileg der Armenvereine scheint als ein Teil der *Lex Iulia* zunächst nur für Rom gegolten zu haben, bis es im J. 200 durch Septimius Severus auf ganz Italien und die übrigen Provinzen des Reiches ausgedehnt wurde. Als Traian die unerlaubten Vereine verbot, machte er eine Ausnahme zu Gunsten dieser Armenvereine (*Marcian.* Digest. XLVIII. 22, 1).

Dass nun diese Organisation von den Christen adoptirt worden ist, geht zunächst aus einer bei *Cherchel* in Africa gefundenen Inschrift hervor, wo es heisst:

AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS
ECLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMORIAM
SALVETE FRATRES PVRO CORDE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV
ECLESIA FRATRVM HVNC RESTITVIT TITVLVM · M · A · I · SEVERIANI · C · V ·
EX ING · ASTERI

‚Euelpius, ein Verehrer des Wortes, hat diese Area zu Gräbern hergegeben und ganz auf eigene Kosten eine Cella gebaut. Er hinterlässt der hl. Kirche diese Memoria. Heil, ihr Brüder! Euelpius grüsst euch aus reinem und einfältigem Herzen, euch, die ihr aus dem hl. Geiste geboren seid.'

Diese Inschrift ist nicht im Original auf uns gekommen, sondern in einer Erneuerung, welche, wie die vorletzte Zeile es sagt, die Ecclesia fratrum nach der Verfolgung herstellte; das Original war vermuthlich im J. 257 oder 304 zerstört worden. Wir können aber kaum bezweifeln, dass an dem ursprünglichen Epitaph nichts geändert worden ist. Und da muss dann Jedermann auffallen, wie in demselben ganz die nämlichen Ausdrücke: Cultor (verbi), Area, Cella, vorkommen, wie sie uns in dem von *Kiessling* entdeckten Testament (Bull. 1863, 94; 1864, 25) begegnen, das auf einem Grabstein in Langres eingegraben war und welches, im 8. oder 9. Jahrh. durch einen Schüler Alkuins abgeschrieben, sich auf einem Pergamentblatt der Basler Bibliothek erhalten hat.

In neuester Zeit hat *V. Schultze* (De Christianorum veterum rebus sepulcralibus Comm., Gothae 1879) die von uns angenommene Benützung des Armenassociationswesens bestritten. Die von ihm geltend gemachten Argumente erweisen sich aber nicht als durchschlagend. Einmal ist von *de Rossi* und uns nicht behauptet worden, dass die Christen hier mittelst einer molesta improbaque simulatio die heidnische Obrigkeit hätten hintergehen wollen; auch steht unsere Annahme keineswegs im Widerspruch mit der Traianischen Gesetzgebung, welche die Religion der Christen als illicita bezeichnete, nicht aber ihr Bestattungswesen unterdrückte. Dann aber kann ohne unsere Annahme eine Reihe von Thatsachen nicht erklärt werden: die Restitution eines transtiberinischen Versammlungsortes durch Alexander Severus; die Vertreibung des eingedrungenen Bischofs Paul von Samosata zu Gunsten des rechtmässigen durch K. Aurelian, in Antiochien (270); die Rückgabe der unter Diocletian confiscirten Güter an den Bischof von Rom in den Tagen des Maxentius, endlich die Mailänder Declaration Constantins d. Gr., wo es ausdrücklich heisst: christiani non in locos tantum ad quos convenire solebant, sed etiam alios habuisse noscuntur ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia (vgl. R. S. I 104). Endlich kann auch die Anlage der K. nur bei unserer Annahme erklärt werden. Unsere Annahme steht weiter im vollkommenen Zusammenhang mit der durch *G. Heinrici* (Die Christengemeinde Korinths und die relig. Genossenschaften der Griechen, Ztschr. f. wiss. Theol. 1870, IV; und: Zur Gesch. d. Anfänge paulinischer Gemeinden, ebd. 1877; und: Erkl. der Korintherbriefe, Berlin 1880; desgl.: Zum genossenschaftlichen Charakter der paul. Christengemeinden, Theol. Stud. u. Krit. 1881, 505 f., wo auch auf *Euseb.* H. e. I 3 Bezug genommen wird) höchst wahrscheinlich gemachten Anlehnung der frühesten christlichen Gemeindebildung an die Formen der religiösen Genossenschaften Griechenlands, wie sie uns durch *Foucarts* Forschungen (Les Associations relig. chez les Grecs etc., Paris 1873) aufgeschlossen sind. Die Mehrzahl der neuern Forscher sehen wir in dieser Frage daher auch auf Seiten *de Rossi's* (so *Aubé*, Hist. des persécutions 250 f. *Renan* Les Apôtres 360. *Boissier* La religion romaine, éd. 2, 300. *Mommsen* Im Neuen D. Reich I 120. *Holtzmann* in *v. Sybels* Hist. Zeitschr. 1880, I 113. *Harnack* Prakt. Theol. I 310. *A. Löning* Gesch. d. röm. Kirchenrechts I 201, 207. *Weingarten* Die Umwandlung der urspr. christl. Gemeindeorganisation in *v. Sybels* Hist. Ztsch. 1881, 454 f. *Marquardt* Röm. Alterth. III 138. *Overbeck* Studien I 99). *Pernice* (Röm. Privatrecht im 1. Jahrh. der Kaiserzeit 1873, 305) gibt den Nachweis einer völlig organisirten Begräbnissstätte schon aus dem Jahre 5 n. Chr. — Man wird Angesichts solcher Thatsache Mühe haben, zu glauben, dass die Christen auf eine Einrichtung verzichtet haben sollten, deren Wohlthat sich Jedem aufdrängte. Auch darauf muss hingewiesen werden, wie vollkommen zu unserer Annahme der Umstand stimmt, dass der aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem amtlichen Register der römischen Civilbehörde geschöpfte Papstkatalog des Philocalus (354) nach dem Tode des Marcellinus eine Lücke von 7 Jahren und fast 7 Monaten hat, welche mit

den Angaben desselben Almanachs über die Regierungszeit des Marcellus, Eusebius und Miltiades nicht übereinstimmt. Die Schwierigkeit ist nur durch die Annahme zu lösen, dass Marcellus und Eusebius in der Zeit der Verfolgung regierten, wo die Loca ecclesiastica confiscirt waren, das Collegium der Cultores Verbi vorübergehend nicht anerkannt und somit seine Vorsteher in den Listen der Stadtpräfectur nicht mehr geführt wurden.

Die Anfänge der römischen K. fallen unzweifelhaft noch ins 1. Jahrh., ja in die Zeit der frühesten Stiftung der neuen Religion in Rom. *De Rossi* nimmt (R. S. I 90) ein gleichzeitiges Aufkommen der K. bei Juden wie Christen an, *Garrucci* meint, die letztern hätten sich von vorneherein der Bestattungsweise der Juden in Palästina angeschlossen. Man wird kaum irre gehen, wenn man die frühesten Christengräber in Rom in den jüdischen K. sucht. In jener Zeit, wo die christlichen Glaubensboten noch in den Synagogen auftraten, wo die Scheidung der neuen Kirche von dieser sich noch nicht vollzogen — vielleicht bis 70, mussten Christen noch vielfach bei ihren jüdischen Stammesgenossen ihre letzte Ruhestätte finden. Bald aber musste die definitiv werdende Trennung auch zur Einrichtung besonderer Grabstätten führen (vgl. d. Art. Todtenbestattung), um so mehr, als der semitisch-jüdische Ritus die Todtenbestattung im Gegensatz zu der Cremation stets von den Christen festgehalten wurde. Christliche Einzelgräber, durch nichts als durch das Fehlen jeder polytheistischen Anspielung, höchstens durch Ausdrücke wie das AT RELIGIONEM PERTINENTES MEAM (*de Rossi* Bull. 1865, 54, *Kraus* R. S.² 66) oder FECIT YPOGEVM SIBI ET SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO (R. S. I 109. *Kraus* R. S.² 66) charakterisirt, mussten zunächst das Gewöhnliche sein. Zu dieser Klasse gehörte unzweifelhaft zunächst die Memoria unter dem *Clivus Vaticanus,* in welcher nach dem Papstbuch der hl. Petrus beigesetzt wurde, die dann aber auch die Gebeine seiner Nachfolger Linus, Anacletus, Evarist, Sixtus I, Telesphorus, Hyginus, Pius I, Eleutherius und Victor aufgenommen haben soll. Ebenso fand Paulus seine Memoria unter dem Hügel am zweiten Meilenstein der Via Ostiensis, welchen jetzt die Basilika S. Pauli bedeckt: beide Memorien, d. h. beide Gräber, weiss Caius im 3. Jahrh. noch zu zeigen. Leider haben die grossartigen Bauten von S. Pietro und S. Paolo bei ihren Fundamentirungen eine Unterwühlung des Bodens veranlasst, welche allem Anschein nach alle Reste der ursprünglichen Grabstätten im Clivus Vaticanus wie in S. Lucina (Commodilla) an der Via Ostiensis zerstörten. Dass aber beide, wie die Angaben des Liber pontificalis es wollen, ins 1. Jahrh. hinaufreichen, lässt sich, wenn nicht mit Sicherheit erweisen, so doch wahrscheinlich machen. Zwar lege ich weniger Gewicht auf den im 17. Jahrh. in den vaticanischen Grotten gefundenen Stein mit der Inschrift LINVS, in welchem *de Rossi* das Epitaph des Bischofs Linus vermuthet hat (Bull. 1864, 50; vgl. dagegen *Lipsius* Die Chronol. d. röm. Bisch. 50 f. *V. Schultze* in Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 486 f., obgleich sich gegen die Ausführungen beider Theologen Manches sagen lässt). Das hohe Alter des Coemeteriums an der Via Ostiensis bezeugen mehrere datirte Inschriften aus den Jahren 107 (X · XXX · SVRA ET SENEC · COSS *de Rossi* tom. I n° 2) und 111 (ib. n° 3); eine undatirte: DORMITIONI || T · FLA · EYTY || XIO etc. (R. S. I 186), deren Text den frühesten Zeiten angehört; dann aber lässt sich zu Gunsten desselben sagen, dass, wo immer es möglich war, die Angaben des Pontificalbuchs in Bezug auf das in die ersten Zeiten des Christenthums hinaufreichende Alter römischer Coemeterien zu controliren, die Monumente diese Angaben erhärten, dieselben also auch allen Glauben da verdienen, wo uns vorläufig eine Controle nicht mehr möglich ist. In jenem glücklichern Fall befinden wir uns bei dem Coemeterium Priscillae an der Via Salaria Nova, der Tradition nach ursprünglich dem Eigenthum des von den Aposteln bekehrten Pudens, dessen Tochter Pudentiana angeblich hier, in der sog. Cappella graeca, ihre Ruhestätte fand. Ist dies auch eine blosse Vermuthung, so bezeugt eine ganze dieser Katakombe eigene Klasse von in Zinnober auf Ziegel gemalten Inschriften mit altrömischer Nomenclatur sowie die Beschaffenheit der Construction und Decoration das höchste Alter dieses Coemeteriums, welches aus dem Versuch entstand, eine hier angelegte und verlassene Arenarie zu Begräbnisszwecken zu benutzen (R. S. I 188, App. 32. *Kraus* R. S.² 72). Dasselbe gilt von dem Coemeterium Ostrianum, vielleicht demselben, welches 1578 zuerst entdeckt wurde. Es ist durch de Rossi's Untersuchungen mit demjenigen identificirt worden, in welchem Petrus nach einer wenigstens im 7. Jahrh. in Rom geglaubten Legende taufte, also dem Coemeterium *ad Nymphas s. Petri Via Nomentana,* und einem Theile von S. Agnese. Auch hier lassen Inschriften und Details der Construction auf eine Entstehung im apostolischen Zeitalter schlies-

sen (vgl. auch *Mariano Armellini* Scoperta della Cripta di s. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di s. Pietro nel Cim. Ostiano. Roma 1877). Weiter beanspruchen die alten Quellen für das Coemeterium der hl. Domitilla *(Nerei et Achillei)* an der Via Ardentina denselben Rang; und in der That haben die hier bei Tor Marancia gefundenen Inschriften den Zusammenhang dieser Katakombe mit der flavischen Familie (s. d. A. I 533) bestätigt; der 1865 aufgedeckte alte Eingang zu derselben (Bull. 1865, 24 f. 35 f. 89 f. *Kraus*[2] R. S.[2] 78) erwies sich in seiner Architektur wie in der Decoration als ein Werk des ausgehenden 1. Jahrh. Endlich gestatten auch die Denkmäler des Coemeteriums des Praetextatus an der Via Appia, S. Callisto gegenüber, namentlich die Malereien in der Crypta quadrata, einen Schluss auf Entstehung desselben im 2. Jahrh. (Bull. 1863, 1 f.; 1866, 16. *Kraus* R. S.[2] 89 f.), und ebenso liegt kein Grund vor, die allerdings noch wenig durchforschte Katakombe von S. Alessandro, am 7. Meilenstein der Via Nomentana, dem 2. Jahrh. abzusprechen, in welchem (132) B. Alexander den Martertod erlitt.

Zur selben Zeit, wo Caius, der römische Presbyter, am Vatican und an der Via Ostiensis die Trophäen (d. i. die Gräber) derjenigen zu zeigen weiss, welche die römische Kirche begründet (*Euseb.* H. e. II 25), tritt uns die Meldung entgegen, dass B. Zephyrinus den Callistus mit der Leitung des Klerus betraut und ihn über das Coemeterium gesetzt habe (Philosophum. IX 11). Dieser Ausdruck kann sich nur auf die Katakombe von S. Callisto beziehen, wo von jetzt ab, das ganze 3. Jahrh. hindurch, die officielle Grabstätte der römischen Bischöfe eingerichtet ist und in welchem wir ohne Zweifel dasjenige Coemeterium zu sehen haben, welches die Christen als ‚Collegium fratrum' gemeinschaftlich besessen, während die ältern Anlagen zunächst nur Familienbegräbnisse waren. Die Nothwendigkeit, die Coemeterien zu verheimlichen, stellt sich erst seit der Valerianischen Verfolgung (257: Edict des Aemilian, Präfecten von Alexandrien, bei *Eus.* Hist. eccl. VII 11) heraus, wo die K. als Versammlungsorte den Christen entzogen oder ihr Zugang erschwert wurde. Wenn Gallienus 260 auch diese Massregeln rückgängig machte (*Eus.* H. e. VII 13), so mussten die Christen von da ab doch auf ihrer Hut sein und Vorkehrungen zum Schutz oder zur Verheimlichung der ihnen heiligen Orte treffen: die Ergreifung P. Sixtus' II in dem Coemeterium Praetextati stand ihnen gewiss immer vor Augen (*Cypr.* Ep. 82. Lib. Pont.); auch unter Numerianus sollen Martyrien in den K. stattgefunden haben. Das Jahr 303 sah dann die Confiscation der officiellen K., in Folge deren die Bischöfe Marcellinus und Marcellus nicht mehr in S. Callisto, sondern in S. Priscilla ihr Grab fanden. Um 311 wurde dieses Sequester aufgehoben (*Aug.* Brev. coll. c. Donat. III 34—36), und nun trat ohne Zweifel eine Reorganisation der Verwaltung derselben in Rom ein, zu welcher schon P. Marcellus durch Einrichtung von 25 Tituli (Pfarreien) in der Stadt die Einleitung getroffen hatte: jeder dieser Tituli scheint sein eigenes Coemeterium gehabt zu haben, welches unter Leitung eines bestimmten Priesters bezw. Diakons stand.

Seit Constantin nehmen allmälig die Beisetzungen *sub dio* überhand. Die K. erleiden durch die über ihnen errichteten Basiliken manche Beschädigungen, nicht minder durch den unverstandenen Eifer Solcher, welche um jeden Preis in der Nähe der Martyrer beerdigt sein wollten und zu deren Befriedigung man sich nicht scheute, manches Arcosolium zu durchbrechen, manche Malerei zu zerstören — ein Vandalismus, gegen den P. Damasus gegründete Einsprache erhob. Mit diesem Namen ist der Mann genannt, welcher dann während seines Pontificates den K. die grösste Sorgfalt zuwandte und durch Mauerwerk den Zusammensturz mancher Anlagen hinhielt, durch Treppenanlagen andere der Andacht der Gläubigen zugänglich machte, die Gräber der Martyrer schmückte durch sinnreiche Epigramme, welche theils handschriftlich, theils noch im Original in der sog. damasianischen Schrift durch F. Dionysius Philocalus ausgehauen, auf uns gekommen sind. In diese Zeit, in welcher die K. der Gegenstand und das Ziel zahlreicher Pilgerschaften waren, fallen die bekannten Schilderungen derselben bei *Hieronymus* (In Ezech. c. 9) und *Prudentius* (Peristeph. XI 153—218) und zahlreiche Inschriften, welche uns u. A. die Thätigkeit der Fossoren beim Verkauf der Loculi zeigen (*Kraus* R. S.[2] 106 f.).

Seit 410, dem Feldzug der Gothen, vollends seit 457, seit Genserichs Zug, machte die wachsende Unsicherheit der Campagna den Beisetzungen in den K. ein Ende; 409 ist das letzte Datum eines K.-Epitaphs, und nach 426 wird der Fossoren nicht mehr gedacht. Seither gelten die K. nur noch als Andachtsorte, deren Restauration sich mehrere Päpste (Symmachus, Vigilius, Johann III [568] angelegen sein liessen; im 8. und 9. Jahrh. veranlassten die Longobardenzüge wiederholte Ueberführungen

der Martyrerreliquien aus den vor der Stadt gelegenen Coemeterien in die Basiliken der Stadt — so unter Paul I (761), Paschalis I (817), Sergius II und Leo IV. Im 9. Jahrh. wird es von Nikolaus I (860) als bemerkenswerth erwähnt, dass er in einigen K. die Feier der hl. Messe wieder angeordnet (quod multos per temporum cursus ab eo discesserit); auch liess er nach dem Pontificalbuch Restaurationen in ihnen vornehmen. Von da ab werden noch vereinzelte Besuche in den K. durch Reisende erwähnt (im 11. Jahrh. der Abt Nanterus von S. Mihiel; im 12. Petrus Cluniacensis, Hugo Flaviniacensis; im 14. der Mystiker Hermann von Fritzlar [vgl. *Kraus* R. S.² 118, Anm. 3). Gen Ausgang des MAs. verliert sich die Erinnerung an die übrigen Coemeterien, und nur S. Sebastiano bleibt zugänglich, das alte ‚Coemeterium ad Catacumbas'. Dass man von den alten Begräbnissstätten noch eine historische Notiz hatte, versteht sich bei den zahlreichen Angaben der liturgischen Bücher Roms von selbst, und wird z. B. durch die zu Ende des 15. Jahrh. gedruckten Ablassverzeichnisse *(Indiculi Indulgentiarum)* bestätigt; aber ihre Lage, ihre Geschichte, ihre Zugänge waren in Vergessenheit gerathen.

Wir geben in dem Nachfolgenden eine kurze Uebersicht der einzelnen K. Was diejenigen der Stadt Rom betrifft, d. h. also die zwischen dem 1. und 3. Meilenstein gelegenen, so beschränken wir uns auf die allgemeinsten Daten und verweisen für alles Nähere auf des Herausgebers Roma Sotterranea; etwas Ausführlicheres bieten wir dagegen hinsichtlich der suburbicarischen Coemeterien, deren Durchforschung Herr Henry Stevenson übernommen hat und welchem wir den betr. Abschnitt verdanken; ebenso über die K. von Neapel, deren bester Kenner, Herr Aspreno Galante, uns hier seine Unterstützung geschenkt hat.

A. Die zur Stadt Rom gehörigen K.

I. An der Via Appia.

1) Coemeterium S. Callisti, dessen ursprünglichen Kern die Krypta der hl. Lucina (= Pomponia Graecina, c. 58) und diejenige der hl. Caecilia (Ende des 2. Jahrh.) bilden und dessen Anlage als officielles kirchliches Coemeterium um 200 fällt, wo der spätere P. Callistus sein Vorsteher war. Eine abermalige Erweiterung der K. fand um das Jahr 300 statt. Dieser Periode gehört das mit S. Callisto vereinigte Coemeterium der hl. Balbina an; ausserdem zählen zu S. Callisto noch das Coemeterium der hl. Soteris, die Arenaria des hl. Hippolytus und gewisse anonyme Regionen. Den Kern des Ganzen bildet die 1851 von *de Rossi* aufgedeckte Papstgruft, das officielle Begräbniss der Päpste im 3. Jahrh., deren ursprüngliche Epitaphien noch zum Theil erhalten sind und deren damasianische Inschrift *de Rossi* noch in Trümmern vorfand (*Kraus* R. S.² Taf. I). Ein enger Gang verbindet diese Krypta mit derjenigen der hl. Caecilia, deren Gebeine 817 durch P. Paschalis I in die Caecilienkirche in Trastevere übergeführt wurden (vgl. d. Art. Caecilia I 186 f.). An einem entgegengesetzten Ende der K. liegt das Grab des hl. Cornelius, zwischen beiden die Krypta des hl. Eusebius mit jener hochinteressanten damasischen Inschrift, welche uns die Streitigkeiten betr. der Bussdisciplin, die sich an den Namen des Heraclius knüpfen, kennen lehrte, und auf der sich der Schreiber des Papstes, F. Dionysius Philocalus, nennt — eine Inschrift, deren Original nur in Fragmenten, deren vielleicht im 6. Jahrh. unter Vigilius angefertigte Copie uns wohlerhalten überkommen ist. — Der Darstellung des gesammten Complexes, welcher den Namen des hl. Callistus führte, sind die drei ersten Bände der *de Rossi*'schen Roma Sotterranea hauptsächlich gewidmet.

2) C. der hl. Balbina, das *Bosio* p. 191 verwechselt hatte mit dem Grabe der Balbina, Tochter des Tribunen Quirinus. Vgl. Bull. 1867, 1; 1872, 49.

3) C. Praetextati mit den Grüften der hl. Ianuarius, Urbanus, Felicissimus, Quirinus, Tiburtius, Valerianus und Maximus. Bull. 1863, 1864, 1865, 1866, 1867, 1868, 1874 a. versch. O. Dazu *Armellini* Scop. d'un graffito stor. nel Cim. di Pr. Roma, 1874. Der Praetextatkatakombe soll einer der nächstfolgenden Bände der R. S. gewidmet sein.

4) C. ad Catacumbas oder S. Sebastiani, unter S. Sebastiano, nahe dem Grabmal der Caecilia Metella, mit den beiden Cubicula, in welchen der Tradition nach die Gebeine der Apostel-

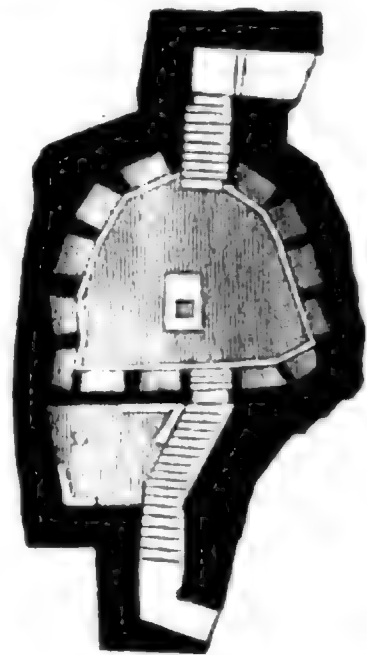


Fig. 72. Grundriss eines Cubiculum in S. Sebastiano (nach Marchi Monum. tav. XXXIX).

fürsten zeitweilig beigesetzt waren (*Kraus* R. S.[2] 135 und Beil. VII) und deren Grundriss wir vorstehend (Fig. 72) geben. Fabelhaft sind die Angaben von 174 000 Martyrern und 6 Päpsten, welche die Mönche von S. Sebastiano hier beigesetzt glauben. Vgl. *de Waal* Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte, Rgsb. 1871, und *Marucchi* Di un Ipogeo rec. scop. nel Cim. di S. Sebastiano, Roma 1879 (Gemälde mit dem Praesepe, Bull. 1877, 141).

II. An der Via Ardeatina.

5) C. s. Domitillae (ss. Petronillae, Nerei et Achillei) bei Tor Marancia (Bull. 1864, 1865, 1866, 1867, 1868, bes. 1873, 1874, 1875, 1879, 1880). Vgl. oben und über die auf dieser K. aufgedeckte Basilika der hl. Petronilla R.-E. I 130. Der IV. Bd. der R. S. soll dies Coemeterium behandeln.

6) C. s. Marci et Marcelliani, von dem Martyrolog. Hieronym. erwähnt.

7) C. Nicomedis et s. Felicolae, am 7. Meilensteine, wo der hl. Nikomedes nach den Act. S. Nerei et Achill. die hl. Felicola beisetzte; noch unaufgedeckt.

8) C. di Nunziatella, ebend., Bull. 1877, 136.

III. An der Via Ostiensis.

9) C. Comodillae (Felicis et Adaucti), am 2. Meilensteine, wo die Martyrer Felix und Adauctus beigesetzt waren; über die Gemälde der über ihm erbauten Kapelle *Boldetti* 543. Vgl. Bull. 1875, 27.

10) C. Pauli Apostoli in praedio Lucinae, hinter der Apsis von S. Paolo f. l. m. Sarkophage und Gemälde bei *Bosio* und *Aringhi*. Inschriften bei *Nicolo* Inscr. ant. Basil. s. Pauli, Rom. 1654. Ein Annexum von S. Lucina war das Coemet. s. Timothei (*Bold.* 543; *Aringhi* III 3).

11) C. Zenonis ad s. Anastasium ad Aquas Salvias, nahe bei Tre Fontane; die Localität noch unsicher. Bull. 1869, 88; 1871, 74.

12) C. al ponticello di s. Paolo, nahe dem vorigen, unter Innocenz XII aufgedeckt. Vgl. Bull. 1869, 83 und *D'Aiguebelle* L'abbaye des Trois-Fontaines, Lyon 1869.

13) C. s. Cyriaci, am 7. Meilenstein, nahe dem Tiber, 1715 aufgedeckt. *Boldetti* 549. Bull. 1869, 68 f.

14) Die Gruft der hl. Thekla, Annexum von S. Paolo. Kleinere Grabanlagen derselben Gegend bei *Bosio* und *Aringhi* libr. III, c. 9.

IV. An der Via Portuensis.

15) C. Pontiani ad Ursum pileatum, mit den Gräbern der Martyrer Pumenius, Milex, Pollio, Abdon und Sennen (s. I 1 f.), zwei der ältesten Darstellungen Jesu Christi (II.; *Aringhi* libr. II, c. 22). *Perret* III, pl. 53 und 49—59. Bull. 1867, 30. 76; 1869, 72.

16) C. s. Felicis s. ad insalsatos (al. insalatos). *Boldetti* 540.

17) C. s. Iulii Papae, angeblich von P. Iulius im 4. Jahrh. restaurirt, in den Zeiten *Boldetti's* besucht; Gemälde der klugen Jungfrauen des Evangeliums (?).

18) C. Generosae ad Sextum Philippi mit der Grabstätte der Brüder Simplicius und Faustinus und ihrer Schwester Beatrix, deren Gebeine 682 nach der Basilika S. M. Maggiore gebracht wurden. Die zu der Katakombe gehörige kleine Basilika wurde in neuester Zeit durch *de Rossi* über dem Wäldchen der Arvalischen Brüder aufgedeckt, auch fanden sich Reste einer damasischen Inschrift (Bull. 1866, 44; 1868, 25; 1869, 1—16). In der Apside legte man ein Fresco, Christus zwischen vier Heiligen (s. uns. Abb. Fig. 21 II p. 23), auf. *De Rossi* behandelt dies Coemeterium eingehend R. S. III 648—697, wo auch die interessante Frage erörtert ist, wie die Christen dazu kamen, gerade über dem Heiligthum der Arvalischen Brüder ihre K. anzulegen (vgl. *Kraus* R. S.[2] 529 f.).

V. An der Via Aurelia.

19) C. s. Pancratii, Grabstätte des 14jährigen Pancratius, der unter Diocletian litt, vor Porta s. Pancrazio.

20) C. Calepodii, deren Eingang in der Vigna Lamperini, nicht weit von der Villa Pamfili Doria liegt; in den alten Quellen auch Coemeterium Callisti via Aurelia milliario III genannt, weil P. Callist hier beigesetzt wurde, auch Coemeterium S. Iulii genannt. Noch unerforscht.

Schwer controlirbar sind die Angaben über eine in dieser Gegend 1881 (?) von dem Canonicus *Esprit Le Louet* neu entdeckte Katakombe, deren c. 12 ‚Kapellen' angeblich zumeist mit Fresken bedeckt sind. Ein langer Gang soll sich von Villa Pamfili nach S. Pancrazio hin erstrecken. Doch fehlt es an allen zuverlässigen Nachrichten.

21) C. Lucinae, wo angeblich die hl. Lucina die Gefängnisswärter Petri, Processus und Martinianus, begrub; auch S. Agatha genannt wegen einer hier dieser Martyrin durch P. Symmachus geweihten Kirche, in den Mirab. Urb. Romae als ad Girulum erwähnt. *Boldetti* glaubte die K. constatirt zu haben, doch fehlen noch nähere Daten, um ihre Lage zu bestimmen. Lipsius leugnet ihre Existenz.

22) C. s. Felicis papae mit dem Grabe Felix' II. Ueber andere Gräber dieser Gegend s. *Aringhi* lib. II, c. 15.

VI. An der Via Cornelia.

23) Die Papstgruft unter dem Vatican. Von Funden sind hauptsächlich Terracottensärge, welche seit Constantin nicht mehr in Gebrauch waren; der mit der Coll. Campana nach Paris ins Louvre gewanderte Sarg der Livia Primitiva mit dem guten Hirten, dem Fisch und Anker, einige Inschriften u. s. w. zu erwähnen. Bekannt ist des Damasus Epigramm (ed. Merenda p. 242): ‚Cingebant latices' u. s. f. (*Kraus*[2] 532).

24) C. ad Nymphas Catabassi, welches *Boldetti* 538 in einem 9 Miglien vor der Stadt gelegenen Hypogeum entdeckt zu haben glaubte.

VII. An der Via Flaminia.

25) C. s. Valentini und s. Iulii papae, etwa $1/2$ Miglie vor Porta Flaminia (del Popolo) nach dem Ponte Molle zu, interessant durch seine Kreuzigung (s. d. Art.); vgl. *Aringhi* libr. IV c. 41. *Bottari* III 172. Tav. 191—193. *Marucchi* La Cripta sepolcr. di s.Valentino, Roma 1878.

26) C. passata prima Porta, angebl. 13 Migl. vor der Stadt (*Boldetti* 577).

VIII. An der Via Salaria Vetus.

27) C. in der Vigna Galli, $1/4$ Migl. vor Porta Pinciana (*Boldetti* 575).

28) C. ad Clivum Cucumeris, wahrscheinlich über S. Ermete hinaus (Bull. III 2). Grundriss und Details einer hier entdeckten K.-Kapelle bei *Marchi* 192, Tav. 38.

29) C. Basillae (Hermetis, Basillae, Proti et Hyacinthi), schon von *Bosio* in der Vigna Pariola aufgedeckt, bekannt durch die Auffindung des Grabes der Martyrer Protus und Hyacinthus durch *P. Marchi*, 21. März 1845 (*Marchi* 237. Tav. 47—48). Dazu als Annex die Grabstätten der Hermes und Basilla, bei deren erster Anlage Arenarien benützt wurden. (Vgl. *Perret* III, pl. 32—76. Bull. 1870, 1873, 1875.)

IX. An der Via Salaria Nova.

30) C. s. Pamphili hinter dem Bivio del Leoncino, noch nicht erforscht.

31) C. Maximi ad s. Felicitatem, wo Felicitas, die heldenmüthige Mutter der sieben jugendlichen Martyrer, und Silenus, ihr jüngster Sohn, beigesetzt waren. Die Localität ist erst durch *de Rossi* festgestellt (Bull. 1863, 41 f.; 1873, 9). Damasus hat der Martyrin hier eine Inschrift, Bonifatius I (um 418—420) eine Kirche mit Inschrift gewidmet, (*Kraus*[2] 537).

32) C. Hilariae oder septem virginum in horto s. Hilariae; noch unerforscht.

33) C. Iordanorum, wo drei Söhne der Felicitas ruhten, $1^1/_2$ Miglien vor der Stadt, wo der erste Fund von 1578 in der j. Vigna des Collegio Irlandese gemacht wurde, nahe dem Verbindungswege, der von der Nomentana bei S. Agnese nach der Sal. nova führt (R. S. I 176 f. Bull. 1873, 8). Ueber die in der Nähe gelegenen Krypten der hhl. Chrysanthus und Daria s. *Kraus*[2] 538.

36) C. Thrasonis et Saturnini in der Vigna Gangalandi (Bull. 1865, 41. 1867, 76; 1868, 88), vielfach interessant.

37) C. Novellae, wol ein Annex von S. Priscilla.

38) C. s. Priscillae mit den Grabstätten der Päpste Marcellinus und Marcellus unter, Silvesters, Siricius' und Coelestinus' I über der Erde; seit *Bosio* eine Fundgrube wichtigster Inschriften, Fresken und Sarkophagen. Hier u. a. das Bild der Madonna mit dem Propheten Jesaias aus dem Ende des 1. Jahrh. (*de Rossi* Immagine scelte; *Kraus*[2] Taf. X. *Perret* III, pl. 1—13, wo Taf. 2—3 mehrere Verwechslungen. Bull. 1870, 1873, 1880).

X. An der Via Nomentana.

39) C. Ostrianum (C. maius, ad Nymphas, Petri, Fontis s. Petri), von *de Rossi* als identisch mit dem sog. grössern C. der hl. Agnes erwiesen (Bull. 1864. 1865. 1866. 1867. 1869. 1873. 1880, 103 f. *Kraus* R. S.[2] 72 ff.).

40) C. S. Agnetis in eiusdem Agello, schon von *Panvinio* und *Bosio* besucht, neuerdings (s. 1869) durch die Kanoniker des Lateran weiter ausgegraben, wobei u. a. im J. 1872 das schöne Denkmal mit dem Namen des Siricius zum Vorschein kam. Vgl. *Perret* II, pl. 1—54. Bull. 1871. 1872. 1873. 1874. Bekannt sind die älteren Funde, eine Madonna mit dem Jesusknaben und der Porphyrsarg der Constantia. Dies Coemeterium sammt dem anstossenden Ostrianum, welches gewöhnlich als C. s. Agnetis maius bezeichnet wird, bildete den Hauptgegenstand von *P. Marchi's* Thätigkeit, deren Resultate in seiner Architettura etc. vorliegen, die sich allerdings hauptsächlich auf das Ostrianum beziehen. In neuester Zeit hat *Mariano Armellini* der eigentlichen K. der hl. Agnes eine verdienstvolle Monographie gewidmet (Il Cimitero di s. Agnese sulla via Nomentana, descritto ed illustrato, Roma 1880, 8°).

41) C. s. Nicomedis in der Villa Patrizi, hing ursprünglich mit Arenarien zusammen und soll in das höchste Alter-

thum als Grabstätte der hl. Felicola, Schwester der hl. Petronilla, hinaufreichen. Sehr alte Inschriften scheinen diese Ueberlieferung zu stützen.

42) C. s. Alexandri papae, 7 Migl. von der Stadt, das Begräbniss Alexanders I (132). Ueber einen Altar und eine Fenestella confessionis der alten Basilica s. Alessandro s. Bull. 1879, 144 und *Nesbitt* in der Archaeologia XL, London 1866.

XI. An der Via Tiburtina (vor Porta S. Lorenzo, nach Tivoli zu).

43) C. s. Hippolyti bei S. Lorenzo f. l. m., wo der Martyrer Hippolytus, dessen Grab Prudentius beschreibt, beigesetzt war. Vgl. über die neuesten Ausgrabungen daselbst I 660, wo auch über die hier 1551 gefundene Hippolytus-Statue des Lateran-Museums.

44) C. s. Cyriacae oder s. Laurentii, wo einst der Diakon Laurentius sein Grab fand, von der Matrone Cyriaca genannt, deren Praedium es bildete. Eine Reihe hochinteressanter Sarkophage und Epitaphien wurde hier gefunden. Vgl. *Bosio* libr. III, c. 41. *Aringhi* libr. IV c. 18. *De Rossi* Bull. 1863. 1864. 1867. 1869. 1870. 1875. *Perret* III, pl. 37—48.

XII. An der Via Praenestina (nach Palestrina zu).

45) Cimitero passata l'Acqua detta Bulicante, 2 Miglien von Porta Labicana; von *Boldetti* 567 beschrieben.

XIII. An der Via Labicana (der Strasse nach Valmonte und Frosinone).

46) C. Castuli, wo der Martyrer Castulus, ein Kämmerer Diocletians, beigesetzt war, von *Fabretti* constatirt (Inscr. p. 556), neuerdings 1864 aufgedeckt.

47) C. ad duas Lauros (ss. Gorgonii, Petri et Marcellini, Tiburtii, Helenae), wo, am 3. Meilenstein vor Porta Labicana, angeblich Helena, die Mutter Constantins d. Gr., und die Martyrer Petrus und Marcellinus ruhten und von wo die von Einhard berichtete Entführung der Reliquien des Marcellinus nach Seligenstadt (827) stattfand. Der Eingang zu der sehr interessanten Katakombe in der Nähe von Torre Pignattara, beim Mausoleum der Helena. Eine Anbetung der Weisen ist bei *de Rossi* Imag. scelte abgebildet (*Kraus* R. S.² Taf. IV ²). Neuestens haben hier Ausgrabungen stattgefunden (1881/2), welche mehrere Pendants zu den bereits durch die ältern Forscher bekannt gemachten Darstellungen des himmlischen Mahles brachten (vgl. d. Art.). Vgl. *Perret* II, pl. 55—65. *Bosio* 527. Bull. 1872. 1873.

48) C. in comitatu oder Quattuor Coronatorum, das Begräbniss der bekannten vier Gekrönten, welche unter Diocletian litten (s. d. A.). Noch unerforscht.

49) C. s. Zotici, 10 Miglien vor der Stadt, neuestens durch *Henry Stevenson* untersucht (*Stevenson* Il Cim. de Zotico, Modena 1876).

XIV. An der Via Latina.

50) C. s. Aproniani (Eugeniae), welches *Boldetti* 561 ¼ Miglie von Porta Latina aufgefunden zu haben glaubte.

51) C. Gordiani et Epimachi, von *Boldetti* 561 in einer 1 Miglie vor Porta Latina aufgedeckten Katakombe vermuthet.

52) C. ss. Simplicii et Serviliani, am 2. Meilenstein vor Porta Latina; *Boldetti* 561 glaubte diese Grabstätte in einer zwischen Via Appia und Via Asinazia gefundenen kleinen Katakombe constatirt zu haben.

53) C. ss. Quarti et Quinti, nach *Bosio* III, 27 und *Aringhi* IV, c. 4 identisch mit dem vorhergehenden; *Boldetti* 861 glaubte es zwischen Via Appia und Latina unter der Vigna des Marc Antonio Albertini gefunden zu haben.

54) C. Tertulliani, von *Boldetti* 562 und *Fabretti* 547 für dasjenige gehalten, welches 1687 2 Miglien von der Stadt aufgedeckt wurde.

Boldetti 563 f. reiht den genannten Coemeterien drei andere Begräbnissstätten an, welche nicht als K. bezeichnet werden können, aber doch der Vollständigkeit halber hier erwähnt seien; sie liegen innerhalb der Stadt.

C. Priscillae nel Vico Patrizio, unter dem Fussboden von S. Pudenziana, wo in der Wohnung des Pudens angeblich Priscilla, des Pudens Mutter, beigesetzt sein soll.

Weiter der noch jetzt sichtbare Brunnenschacht in S. Prassede, welcher die Leichen der Martyrer geborgen haben soll. Endlich die unter dem Namen ad Ursum pileatum bekannte Grabstätte bei S. Bibiana, wo angeblich der Stadtpräfect Flavianus, Vater der Jungfrauen Bibiana und Demetria, in seiner Wohnung auf dem Esquilin die unter Julian hingerichteten Martyrer beigesetzt hat.

K. häretischer Religionsgenossenschaften sind vier constatirt:

1) Ein Familiengrab an der Via Praenestina, wo ein Bischof Chresimos, ein Diakon Primigenius und Primigenia begraben waren. *De Rossi* Bull. II 51.

2) Ein sabellianisches Grab bei Tor Marancia, wo *Marangoni* Cos. gent. 61 die Inschrift fand: QVI ET FILIVS DICERIS ET PATER INVENIRIS.

3) Gnostisches Grab an der Via Latina, vor etlichen Jahren gefunden, mit der Inschrift:

ΛΟΥΤΡΟΙC ΧΡΕΙCΑΜΕΝΗ ΧΥ ΜΥΡΟΝ
ΑΦΘΙΤΟΝ ΑΓΝΟΝ

(Civ. Catt. 1858. Ser. 3. X 357. C. I. G. IV n. 9595a. Bull. 1869, 30 f.), in welcher an die feierliche Salbung erinnert wird, die bei den Gnostikern nach der Taufe stattfand.

4) Das synkretistische Coemeterium bei Praetextat, dessen Gemälde mit dem Gastmahl des Vincentius, dem Raub der Proserpina, dem Gericht der Vibia u. s. f. zuerst von *Bottari* III 111 und 218 herausgegeben wurden, die dann *Raoul Rochette* (Prem. Mém. sur les antiq. chrét., Mém. de l'Ac. des Inscr. 1839, XIII, 158) eine Hauptstütze für seine Theorie über den Ursprung der christlichen Kunst und die angebliche Verwendung ausgesprochen heidnischer Motive auf K.-Bildern abgab, die endlich neuerdings *Garrucci* (Les Mystères du Syncrétisme phrygien, Extr. aus *Cahier et Martin* Mélanges d'arch. Paris 1854) abbildete und erklärte.

Jüdische K. wurden gefunden:

1) 1602 von *Bosio* an der Via Portuensis unter dem Colle Rosato (*Bosio* libr. II, c. 22. *Aringhi* libr. II, c. 23. *Boldetti* p. 330. *De Rossi* Bull. 1864, 40. 1872, 161).

2) In Porto (Bull. 1866, 40).

3) An der Via Appia in der Vigna Cimarra (Bull. 1867, 3. 16).

4) An der Via Appia in der Vigna Randanini, von *Garrucci* beschrieben (Cim. degli ant. Ebrei scop. recentamente in Vigna Randanini, Rom. 1862. Bull. 1865, 92. 95; 1867, 3. 16. Vgl. dazu den Art. Juden etc.).

B. Die suburbicarischen Coemeterien.

In der Verwaltung des römischen Reiches wurden die in der Nähe von Rom gelegenen regioni von denjenigen unterschieden, welche der städtischen Jurisdiction nicht untergeben waren. Ebenso unterschied man in der kirchlichen Verwaltung die Gebiete und Kirchen, welche direct von der römischen Kirche abhingen und mit ihr in besonderer Weise verbunden waren, von den übrigen. Sehr wichtig und vielfach erörtert ist die Frage über die wirklichen Grenzen und die Anzahl der genannten regioni und über ihre Beziehung zu den suburbicarischen Kirchen (s. *Salmasius*, De suburbic. regionibus et ecclesiis: *Sirmondi* Opp. tom. IV edit. Paris. 1696: *Merenda* ad S. Damasi opp. p. 26 ff.: *Marquardt*, R. Staatsverw. I, 80, 82). Die Erörterung dieser Fragen gehört nicht hierher, da es sich hier bloss um die Besprechung der Coemeterien und christlichen Monumente jenes kirchlichen Gebietes handelt, dem die Bezeichnung *suburbicarisch* vorzugsweise geblieben ist. Dieses Gebiet erstreckt sich in einem Umkreis von etwa 15 bis 30 Meilen (italienische) rings um Rom, vom 3. Meilenstein an gerechnet, welcher den Grenzpunkt der römischen Coemeterien bildet. Zahlreiche Städte, Flecken und Dörfer bestanden in diesem Landgürtel, bei deren Bevölkerung sehr bald der christliche Glaube Aufnahme fand. Daraus erklärt sich die Errichtung vieler bischöflichen Sitze und die Existenz einer bedeutenden Anzahl von Nachrichten über Martyrer, von Begräbnissstätten, sowol unter als über der Erde, von jeder Art von Monumenten, die häufig sehr merkwürdig sind. Das Alles sollte einmal im Zusammenhang beschrieben und behandelt werden. Im Verlaufe der Zeit wurden diese bischöflichen Sitze vermindert und endlich im MA. in 7 sog. suburbicarische Bisthümer verschmolzen, deren Bischöfe dem römischen Stuhl und der römischen Hauptkirche im Lateran einverleibt *(incardinati)*, dem Papst assistirten und daher *episcopi lateranenses et collaterales* genannt wurden. Es sind dies die Bisthümer Ostia, Silva candida, Portus, Albanum, Praeneste, Tusculum und Sabina. Tibur und Velitrae (Tivoli und Velletri) blieben jedoch unabhängig, letzteres wurde erst durch Eugen III. mit Ostia vereinigt. (*Mansi*, Suppl. Conc. Labbe 1, 699: *Giorgi*, Lit. Rom. Pont. II, diss. I u. III, 542: *Cancellieri*, De secr. bas. Vat. 1589: *Andreucci*, De epp. cardd. suburbicariis. Romae 1752.) Nach Bezeichnung dieser Grenzen wäre nun der Ursprung, die Zahl, die kirchliche Verwaltung der anfänglichen bischöflichen Sitze zu besprechen und ihre christlichen Denkwürdigkeiten nach der Geschichte und den Monumenten zu erörtern. Wer jedoch die Ausdehnung dieses Gegenstandes und die Unmöglichkeit in Erwägung zieht, eine zusammenhängende und vollständige Darstellung davon zu geben, ohne zuerst dieses weite Gebiet mit allem Aufwand der historischen und topographischen Nachrichten zu zergliedern, der wird leicht sehen, dass man die Sache anders angreifen muss. Ich werde mich daher genau an die Ueberschrift dieses Artikels halten und eine gedrängte topographische Darstellung der blossen Coemeterien mit ihren Denkwürdigkeiten entwerfen. Auch diese

Darstellung muss nothwendig gar Vieles übergehen und Anderes in wenigen Worten zusammenfassen, kann daher keinen Anspruch auf Vollkommenheit machen. Aber man wird seine Unvollkommenheit entschuldigen mit Rücksicht auf die Schwierigkeit, diesen Gegenstand in einem kurzen Artikel der Encyklopädie zu behandeln.

Der grössern Deutlichkeit wegen befolge ich die topographische Ordnung, die uns durch die antiken von Rom ausgehenden Strassen geboten wird.

I. Via Ostiensis.

Neben der Basilika des hl. Paulus zweigt sich von der Strasse links ein Seitenweg ab, der nach der Via Ardentina führt. Vor dem 4. Meilenstein befindet sich das 3fache Heiligthum *ad aquas Salvias*. Ausserhalb der dem hl. Paulus geweihten Memoria war daselbst jene des hl. Zeno und seiner Gefährten, wahrscheinlich mit einem unterirdischen Coemeterium (*de Rossi* Bull. 1871, p. 73).

Die Hauptstrasse selbst führt nach Ostia. Beim 7. Meilenstein bemerkt man links derselben einen Hügel, der den Namen des hl. Cyriacus trägt. In den Acten des hl. Anthimus lesen wir, dass der hl. Cyriacus getödtet wurde, während er über den Gräbern der Memmia und Iuliana an der Strasse von Ostia betete, und dass er dort mit seinen Gefährten Largus und Smaragdus beerdigt wurde (Acta Sanctorum Tom. II Aug. p. 332). In den Acten des hl. Marcellus lautet die Erzählung anders. Cyriacus und seine Gefährten mit Crescentianus wurden an der Via Salaria gemartert, daselbst bestattet und bald darauf nach der Via Ostiensis bei dem 7. Meilenstein übertragen (Act. SS. Tom. II Iun. p. 5; *Adon.* Martyrol. ed. Giorgi p. 386). Dieser Bericht stammt aus einem nicht ganz echten Document, er wird aber topographisch von sehr alten Documenten bestätigt. Im Calendarium Bucherianum liest man unter dem 8. Aug., dem Tag, an welchem man das Gedächtniss des hl. Cyriacus und seiner Gefährten begeht: *Ostense septimo ballistaria Cyriaci, Largi, Crescentiani, Memmiae, Iulianae et Smaragdi* (*de Rossi* Bull. 1869, p. 68). Im Codex Bernensis del mart. geronimiano steht unter demselben Datum: ET INVIASALA*ria ostensi Cyriaci Largi Criscentiani Memmie, Iuliane . . . Smaragdi.* Wir haben daher hier die ganze Reihe der in den Acten verzeichneten Namen. Der Bucherianische Festkalender zeigt, dass dieselbe sehr verehrt, sogar in dem Kataloge der von der römischen Kirche besonders festlich gefeierten Heiligen inbegriffen war. Die Ortsbezeichnung ist in beiden angeführten Laterculi etwas verdorben, aber man bemerkt leicht die doppelte Erwähnung der Via Salaria und Ostiensis. *Bosio* stellte auf dem Hügel von S. Cyriacus Nachforschungen an und gewahrte auf dem Gipfel einige Ruinen, die er für diejenigen der alten Kirche hielt, deren Dasein der Liber Pontificalis kennt (*Bosio* R. S. 165). Das Terrain scheint zu der Anlage eines Coemeteriums geeignet, wesshalb es sehr wahrscheinlich ist, dass sich hier ein noch unter den Ruinen verborgen liegendes Hypogeum befindet. *Bosio* bezeugt, dass die Landleute ihm erzählten, wie sie unter der Erde in Gänge mit Gräbern eingedrungen seien. Ich habe auf dem Gipfel des Hügels nur einen sehr kleinen Theil jener von *Bosio* gesehenen Ueberreste der alten Kirche wahrgenommen, aus denen ich weder auf das Alter noch auf die Gestalt der Kirche einen Schluss ziehen konnte.

Ich habe an anderer Stelle die sehr wichtigen Fehler angeführt, welche sich in die Recensionen der Martyreracten eingeschlichen haben, wegen des Dunkels, das die Geschichte von Heiligen allmälig bedeckte, während ihre Verehrung immer noch lebendig sich erhielt (Cim. di Zot. p. 54). Eines der auffallendsten Beispiele bezieht sich auf Via Ostiensis. Die Acten der hl. Prisca erzählen, dass dieselbe unter einem Kaiser Claudius an jener Strasse, *milliario plus minus X.* gemartert und dort von einem Bischof Rhetorius begraben wurde. An dieser Stelle wurde ein Oratorium errichtet, wo die Christen zusammenkamen, bis der Papst Eutychianus den Leichnam der Martyrin auffand und nach Rom in die Kirche der hhl. Aquila und Prisca auf dem Aventin übertrug. Diese Erzählung spielt auf eine Prisca des apostolischen Zeitalters an (Act. SS. tom. II Jan. p. 184). Aber zwei ganz ähnliche Recensionen versetzen diese Thatsachen in die Zeit des Alexander Severus und die eine verändert den Namen der Prisca in Martina, die andere in Tatiana. Kurz, allen diesen 3 Martyrinnen werden dieselben Acten zugeschrieben, in denen das Begräbniss bald etwas dunkel, bald ganz bestimmt an der Strasse von Ostia am 10. Meilenstein angegeben wird. Wenn wir das Fabelhafte in diesen Erzählungen ausscheiden, so bleibt die feste Thatsache, dass 3 Martyrinnen mit diesen Namen verehrt wurden; ich übergehe S. Prisca und S. Martina als sehr bekannt. Von der unbekannten Tatiana wissen wir aus dem Malmesburiense, dass sie, wenigstens im 7. Jahrh. an einem Orte verehrt wurde, der nach dem Vergleich mit der topo-

graphischen Ordnung der römischen Kirchen in dem Turiner Katalog der Quirinal zu sein scheint. Es ist daher wahrscheinlich, dass einige Thatsachen, die sich auf eine der drei genannten Heiligen beziehen, wahr sind, aber fälschlich den andern zugeschrieben wurden, und dass auch die örtliche Bezeichnung der Strasse von Ostia die richtige ist. Uebrigens habe ich an dieser Stelle noch gar keine Ueberreste von irgend einem monumentalen Bau entdeckt.

Vom 10. Meilenstein bis nach Ostia ist die Strecke kurz. Die Jahrbücher und die zum Theil aufgedeckten, zum Theil noch verborgenen Monumente dieser Kirche sind sehr bedeutend und beweisen in ihrem Zusammenhang das hohe Alter und die hervorragende Stellung der Kirche von Ostia, welche ab immemorabili einen Vorrang über die andern suburbicarischen Kirchen bewahrte. Einige von Ostia stammende Inschriften haben in Bezug auf die Form der Buchstaben und die Ausdrucksweise ein ganz besonderes Gepräge und zeigen geradezu Stil und Palaeographie der classischen Zeit.

Ich füge hier einige aus einer Vergleichung hieronymianischer Codices geschöpfte Nachrichten über Martyrer dieser Kirche bei.

XIII K. Iun. In Ostia Aureae.

XVII K. Aug. In civit. Ostia, Hilarini.

V. K. Sept. In Ostia nat. SS. Quiariaci et Archelai.

XIV K. Nov. In Ostia, Asterii.

{ *XI K. Dec. In civitate Ostia, Demetrii, Honorii.*
{ *XI K. Ian. Ostiae nat. SS. Demetrii et Honorati.*

Von andern Martyrern geschieht in den Acten der hl. Susanna Erwähnung. Da wird erzählt, dass Claudius, Präpedigna, Alexander, Cutia und Maximus bei Ostia ins Meer geworfen und hernach von den Christen dieser Stadt hinweggenommen und in der Nähe bestattet wurden (*Adon.* Martyr. ed. *Giorgi* p. 96). Von hoher Berühmtheit war die Gruppe der Martyrer, deren Geschichte in den Acten der hl. Aurea erzählt wird und die wir theilweise in den oben angeführten Festkalendern erwähnt finden. Die hl. Aurea soll unter Claudius II gelebt haben, als Cyriacus Bischof von Ostia war, der mit Aurea, dem Priester Maximus und dem Diakon Archelaus viele Heiden bekehrte, unter diesen eine Schaar mit Taurinus und Herculanus an der Spitze, einen Tribunen Theodorus und Sabinianus. Cyriacus, Maximus und Archelaus wurden zugleich mit den Gefährten des Taurinus und Herculanus *iuxta urbem in crypta via ostiense* bestattet, Theodorus in einem eigenen Grabmal, Sabinianus und Aurea auf dem dazu gehörigen Grundstück (kann auch heissen: auf dem Boden desselben Grabmals) (Act. SS. tom. IV Aug. p. 759 sqq.). Diese hervorragende Gruppe wurde von *de Magistris* behandelt, der bei grosser Gelehrsamkeit sich oft zu extravaganten und wenig sichern Ansichten hinneigt. (Vgl. *Acta martyrum ad Ostia Tiberina* Romae 1790.) Berühmt ist der zu Ostia erfolgte Tod und das Begräbniss der hl. Monica, die uns vom hl. Augustinus erzählt werden. Der Raum gestattet mir nicht, mich in eine historische und archäologische Erörterung zu diesen Fasti von Ostia einzulassen; es sei nur bemerkt, dass die Grabstätten aller dieser Martyrer und Heiligen bisher noch nicht entdeckt wurden. Das Grabmal der hl. Aurea war wahrscheinlich dort, wo sich später die Basilika erhob, die jetzt innerhalb des neuen Ostia sich befindet. Die Stelle der andern Gedächtnissstätten ist unbekannt, aber die zahlreichen Inschriften, die zu verschiedenen Malen in der Umgebung der antiken Stadt gefunden wurden, weisen dort auf das Dasein von christlichen Coemeterien und Gräbern hin. Da die Bodenbeschaffenheit sich nicht für unterirdische Grabanlagen eignete, so war die Krypta des Cyriacus und seiner Gefährten ohne Zweifel eine unterirdisch gebaute Cella, und über der Erde befindliche Areae mit Grabkammern unter oder über der Erde waren die übrigen Gräber der Christen. Diese Bemerkung findet ihre Bestätigung durch die hier aufgefundenen Inschriften, welche sämmtlich Sarkophagen oder über der Erde errichteten Grabmälern angehören.

II. Via Ardeatina.

Die geschichtlichen Nachrichten weisen mich auf ein einziges Coemeterium an dieser Strasse hin; es ist dasjenige, wo die hl. Felicola begraben wurde. Aber der christlichen Hypogeen und Grabstätten gab es viel mehr, als uns geschichtlich bekannt sind. So kann ich auf der Via Ardeatina deren etwa vier verzeichnen. Eine wurde von *Bosio* ‚auf den Gütern der Kirche der Annunziata‘ oder Nunziatella, nicht ganz vier Meilen (römische) von der Stadtmauer des Servius entfernt, gesehen (s. o. S. 111). Der genannte Forscher, welcher in ein unterirdisches Cubiculum hinabstieg, bemerkte darin ein Gemälde des guten Hirten mit dem Schaf auf den Schultern (R. S. 283). Ungefähr an derselben Stelle fand *Boldetti* ein unglücklicherweise sehr verfallenes Hypogeum (*Osserv.* 552). In neuerer Zeit entdeckte man bei Anlass von Be-

festigungsarbeiten einen Zugang zu einem unterirdischen Bau, der nicht der von *Bosio* gesehene zu sein scheint und ganz sicher nicht der von *Boldetti* erwähnte ist. Er besteht aus wenigen Gängen, die mit Wandgräbern und einigen Gräbernischen versehen sind. Im Hintergrund eines Ganges befindet sich ein kleines Cubiculum, das mit Gemälden von gutem Stil, etwa aus der Mitte des 3. Jahrh., geschmückt ist. An der Decke befindet sich eine sitzende Gestalt, an den Wänden sind Gegenstände aus dem N. T. behandelt. In diesem Coemeterium ist bisher keine einzige Inschrift entdeckt worden; da es aber nicht ausgeräumt wurde von dem Schutte, erscheint es wahrscheinlich, dass eine regelmässige Nachgrabung von reicher epigraphischer Ausbeute begleitet wäre. Inschriften, welche wahrscheinlich aus den genannten Coemeterien oder aus andern uns unbekannten herkommen, sind auf dem Fussboden der mittelalterlichen Kirche der Nunziatella angebracht (*de Rossi,* Bull. 1877, p. 136 sqq.).

Die Grabstätte der hl. Felicola ist in den Acten der hhl. Nereus und Achilleus verzeichnet; dort wird erzählt, dass der Priester Nikomedes sie auf einem ihm zugehörigen Grundstück an der Via Ardentina, ungefähr beim 7. Meilenstein, begrub (*Adon.* Martyr. ed. *Giorgi* 273). Die topographische Angabe wird vom Martyrologium des Hieronymus bestätigt, indem, ohne dass bisher Jemand darauf aufmerksam machte, die Martyrin dreimal angeführt und dreimal ihr Fest angegeben wird. Alle meine Bemühungen, um ein durch so bedeutende und uralte Nachrichten ausgezeichnetes Coemeterium aufzufinden, sind bisher erfolglos geblieben, ja es kann nicht einmal die Richtung der alten Via Ardeatina beim 7. Meilenstein mit Bestimmtheit erkannt werden.

Am 19. Meilenstein besteht noch die Ruine einer Kirche mit Spuren von Gemälden, welche nach der bis jetzt erhaltenen Benennung und nach den Karten aus dem MA. einem hl. Proculus geweiht war (V. *Nibby* Cont. di Roma II 664). Dieser Heilige ist unbekannt, aber vielleicht ist es ein Martyrer dieses Ortes. Rechts von der Via Ardeatina führte die Via Laurentina nach L a u r e n t u m. Im Martyrologium des Hieronymus steht unterm 12. October verzeichnet: *In Ravenna via Laurentina nat. sti. Hedistii.* Die späteren Martyrologien haben diese Anführung auf Ravenna bezogen und die Kritiker haben diese Zuweisung angenommen (*Bolland.* Acta SS. Tom. VI Oct. 20—22). Aber die alten Schriftsteller geben uns durchaus keine Nachricht von einer Via Laurentina zu Ravenna, und ich muss gestehen, dass ich es für sehr wahrscheinlich halte, Ravenna stehe irrthümlich in den hieronymianischen codices für Rom. Es erscheint mir dieses um so wahrscheinlicher, da der Liber pontif. an der Via Ardeatina eine Kirche des hl. Edistius erwähnt, die von Hadrian I restaurirt wurde (*Bosio* R. S. 194) und da in späteren Jahrhunderten eine Verwechslung der Via Ardeatina mit der benachbarten Laurentina sehr leicht war.

III. Via Appia.

Ungefähr beim 5. Meilenstein dieser Strasse wurde zwischen ihr und der Via Latina im J. 1853 ein christlicher Begräbnissplatz über der Erde entdeckt, in welchem ein mit biblischen Darstellungen geschmückter, nun im Museum des Laterans befindlicher Sarkophag stand (*de Rossi* Bull. 1873, 95. 96). Vom 5. Meilenstein bis nach Bovillae kenne ich keine geschichtlichen oder monumentalen Nachrichten von Coemeterien. Geschichtliche Nachrichten, welche von dem Christenthum der Bewohner dieser Stadt Kenntniss geben, fehlen gänzlich, um so reichlicher sind dagegen die Monumente vorhanden. Auf der Via Appia, nahe bei der antiken Stadt, kam ein Sarkophag mit biblischen Figuren zum Vorschein *et alia vetustorum monumentorum fragmenta e vicino aliquo christianorum sepulcreto effossa* (*Volpi* Vet. Lat. VII, 141. 142). Christliche Inschriften, ungefähr aus dem 5. Jahrhundert, wurden nahe bei Bovillae an der antiken nach Anzio führenden Strasse aufgefunden (*de Rossi* Bull. 1869, 80). Zwischen Bovile und Albano stieg *Boldetti* in eine unterirdische Gräberanlage hinunter, wo er ein Mosaikkreuz bemerkte (*Osserv.* p. 558). Ich habe dieses Hypogeum vergeblich gesucht, dagegen hat *de Rossi* ungefähr an der Stelle, wo es sich befinden soll, einige Bruchstücke, die zu einem christlichen Begräbnissplatz gehören, entdeckt (l. c. 79).

Die Entfernung von Bovillae nach Albano ist klein. A l b a n u m war der Name der kaiserlichen Villa, die, von Domitian gegründet, später der Mittelpunkt von Ansiedelungen wurde, wo der christliche Glaube blühte. Unter der (Landkirche), vielleicht Feldkapelle, der S t e l l a am Rande der appischen Strasse zwischen Albano und Ariccia entdeckte *Boldetti* ein unterirdisches, sehr unregelmässig in den Tufstein eingehauenes und sehr zerfallenes Coemeterium (*Osserv.* 558 ff.). Die Documente machen uns mit seinem Namen und mit den daselbst verehrten Martyrern bekannt; ja wir ersehen aus ihnen, dass

die bedeutendsten derselben sogar in dem Katalog der von der römischen Kirche im 4. Jahrh. gefeierten Feste aufgezeichnet waren und dass auf sie von den Topographieen wegen des Besuches der Pilger hingewiesen wurde. Im Bucherianischen Festkalender liest man: *VI Id. Aug. Secundi, Carpophori, Victorini et Severiani (in) Albano.* Unter dem gleichen Datum, dem 8. August, gibt uns ein Vergleich der hieronymianischen Recensionen dieselben Namen, und der Codex Bernensis fügt noch eine sehr genaue topographische Angabe bei: *Romae Via Appia, miliario ab Urbe XV.* Dieser Martyrer wurde in dem von *Boldetti* aufgefundenen Coemeterium bestattet, aber in dem ‚Epitome de locis ss.' zeigt der Topograph, dass im gleichen Sanctuarium noch viele andere Heilige begraben waren: *per eandem civitatem (Albanam pervenitur) ad ecclesiam S. Senatoris ubi et Perpetua iacet et innumeri sancti* (*de Rossi* R. S. I, 141). Das Martyrologium Hieronymi unterlässt die Erwähnung dieses Senators nicht, und im Codex Bern. lesen wir zum 26. September: *in Albano Senatoris.* Unbekannt jedoch ist die hl. Perpetua, sowie die *innumeri sancti,* mit Ausnahme der vier oben erwähnten. Das Coemeterium, das durch diese Grabstätten zu einem berühmten Heiligthum wurde, ist sichtbar, aber in sehr wüstem Zustand und zum grossen Theil mit Erde angefüllt. Die historischen Krypten enthalten etwa aus dem 5. Jahrh. Gemälde, welche römische Martyrer darstellen (die hl. Petrus, Paulus, Laurentius, Agnes [?]) und über einem doppelten, früher bemalten Bewurf ausgeführt sind (*de Rossi*, Bull. 1869, 74). Ein Gemälde aus der gleichen Zeit zeigt den Erlöser in der Mitte von vier Heiligen, die vielleicht die vier Hauptmartyrer des Ortes darstellen (*Garrucci*, Storia del arte crist. Tav. LXXXIX). Ein anderes Bild, etwa aus dem 9. Jahrh., stellt die seligste Jungfrau mit dem hl. Largus dar. Die Anwesenheit dieses Heiligen ist dem Umstand zuzuschreiben, dass sein Fest am gleichen Tage mit dem der Martyrer von Albano begangen wurde. Diese Gruppe historischer und monumentaler Denkwürdigkeiten wurde kurz von *de Rossi* im angeführten Bulletino 65 sqq. behandelt und in jüngster Zeit von *Franconi* zum Gegenstand architektonischer Studien gemacht (La catacomba e la basilica costantiniana in Albano. Roma 1877).

Gehen wir auf der gleichen Strasse vorwärts, so kommen wir nach Aricia, wo sich einige Grabinschriften aus dem 4. und 5. Jahrh. befinden, dagegen keine Spur von einem Coemeterium und keine geschichtliche oder urkundliche Erwähnung von den ersten Jahrhunderten des MA.'s (vgl. *de Rossi,* Bull. cit. 80; 1875, 104). Beim 23. Meilenstein befand sich die Station *ad tres tabernas,* geadelt durch die Gegenwart des hl. Apostels Paulus, der auf seiner Reise nach Rom hier durchzog (Act. App. 18, 15); wahrscheinlich wohnten schon seit den ältesten Zeiten Christen hier und bestand daselbst seit Anfang des 4. Jahrh. ein bischöflicher Sitz (Bull. 1875, 106). Von hier führt die Strasse geraden Wegs nach Terracina. Von hoher Bedeutung ist die Kirchengeschichte dieser Stadt und der umliegenden Orte von dem apostolischen Zeitalter an. Da Terracina sich ausserhalb jenes Kreises befindet, auf den ich mich beschränke, muss ich es mit Stillschweigen übergehen, aber die Wichtigkeit des Gegenstandes veranlasst mich zum Versprechen einer baldigen Beschreibung der historischen und monumentalen Denkmäler dieser Gegend. Wenn wir umkehren, so treffen wir auf die berühmte Stadt Velitrae. Hier sind mir ein Sarkophag (*Garr.* arte crist. Tav. 374, 4), Inschriften (*Cardinali* Iscr. Velit. 192; *Matz-Duhn* Antike Bildwerke 2534) und das Dasein eines Coemeteriums ‚vett. christianorum prope villam Borgiam, extra inferiorem portam civitatis' (*Cardinali* Iscr. Velit. 209) bekannt.

Setzen wir unsern Weg gegen Rom zu fort, so sehen wir zwischen der Via Appia und der Labicana ein weites Territorium, das einst reich an Städten, Dorfschaften und Villen war, in denen der Same des Evangeliums ausgestreut wurde und Frucht brachte. Nachrichten über diesen Gegenstand können bei *de Rossi* in seinem Bulletino 1872 n. III, IV und 1873 n. III (vgl. mein ‚Cimitero di Zotico' durchgehends) gefunden werden. Ich beschränke mich auf folgende Bemerkungen. Zwischen Bovillae und Castrimoenium, jetzt Marino, wurden kürzlich Inschriften aufgefunden, von denen eine gewiss christlich ist, die andern wahrscheinlich auch auf Christen sich beziehen. In einer Vigna finden sich christliche Ueberreste, die zu einem antiken Begräbnissplatz gehören. In Grotta Ferrata erwähnt eine fragmentarische Inschrift des 5. oder 6. Jahrh.'s ein Weihegeschenk, das von einem Priester Sarabonus dargebracht wurde: SALVO FORTVNATO EPIS*(copo)*, d. h. unter einem Fortunatus, der wol Bischof von Tusculum war (*de Rossi* Bull. 1872, 111 seq.). An demselben Orte scheint daher eine antike Kirche existirt zu haben. In jeder Weise ist das Vorhandensein eines christlichen Begräbnissplatzes angedeutet, da verschiedene Grabinschriften in den Ländereien neben der Abtei von Grotta Ferrata zum Vorschein kamen (Cim. di Zot. 90).

Zwischen diesem Orte und Tusculum läuft die Via Latina. Ich sollte daher der Ordnung gemäss meine Reise von der Umgebung Roms aus beginnen. Aber der Theil, den ich durchstreift habe, ist so nahe an Tusculum, zu dessen Gebiet er gehörte, dass ich nicht für nothwendig erachte, die Denkmäler dieser beiden Oertlichkeiten von einander zu trennen. Die Nachrichten, die sich auf die ersten Jahrhunderte der Kirche beziehen, stehen in keinem Verhältniss zu Tusculums Berühmtheit. In der Geschichte geschieht keine Erwähnung von Martyrern oder von einer christlichen Bevölkerung dieser Stadt. Die einzigen Nachrichten, die wir darüber besitzen, werden uns von den Monumenten gegeben. Der erste Bischof von einiger Gewissheit ist der in der oben angeführten Inschrift genannte Fortunatus. Etwa eine Meile vor Grotta Ferrata auf der Via Latina sagt uns eine Inschrift aus dem 7. Jahrh., in der von Geschenken des Papstes Sergius I an die Kirche der hl. Susanna zu Rom die Rede ist, dass daselbst ein *oratorium S. Faustinae* (Bull. 1873, 104) bestanden habe, und es ist wahrscheinlich, dass diese Faustina eine Martyrin des Ortes war. Von antiken Gräbern haben wir Spuren an den Abhängen von Tusculum, nicht weit von dem Orte, wo die archaischen Denkmäler der Furii waren. Hier wurde ein christlicher Sarkophag aufgefunden, in dessen Mitte ein vom Monogramm  überragter Thron eingehauen ist. Er stammt aus dem 5. oder 6. Jahrh. und war vielleicht das Grab eines Bischofs ungefähr aus der Zeit des genannten Fortunatus (l. cit. 125 seqq.). In der Villa Falconieri copirte Giovenazzi das Bruchstück einer christlichen Inschrift aus dem Consulate des Dalmatius und Xenophilus (a. 333), welche nach meiner Vermuthung wahrscheinlich von einem der Auffindungsstelle des genannten Sarkophages ganz nahen Orte herrührt (Cim. di Zot. 91). Ungefähr eine Miglie näher gegen Rom zu (negli orti Sora) befindet sich noch ein auf beiden Seiten mit Inschriften versehener Marmor, auf dessen einer Seite eine unzweifelhaft christliche Inschrift mit der Consulatsbezeichnung des Belisarius (6. Jahrh.) steht (Bull. a. a. O. 142). Ein Fragment, das ebenfalls mit dem Consulate des Belisarius bezeichnet ist, wurde auf dem Gebiete von Tusculum entdeckt (*de Rossi* Inscr. Chr. n. 1060). Alle diese Monumente stammen aus der Zeit nach Constantin. Dagegen ist ein Ring mit Palme und Anker, der unter den Ruinen der Stadt aufgefunden wurde, wahrscheinlich aus dem Zeitalter der Verfolgungen. Auch einen Steinblock (Spitzsäule) mit indifferenter Inschrift, aber mit zwei an der Stelle der Opferschale und des Kruges eingemeisselten Ankern, welcher an der Via Latina, $2^1/_2$ Miglien von Tusculum gegen Rom zu liegt, hält de Rossi für ein christliches Denkmal von sehr hohem Alter (l. c. 98).

IV. Via Latina.

In den Jahren, in welchen Fortunati die Ausgrabungen unternahm, welche die Entdeckung der Basilika des hl. Stephanus beim 3. Meilenstein von Rom zur Folge hatten, wurde etwas weiter, etwa bei der 4. Miglie, eine Begräbnissstätte ausgegraben, die man für eine christliche hielt. Sie wurde sogleich wieder zugedeckt und man hat gegenwärtig ihre Spur verloren; aber in der Nachbarschaft kamen damals Sculpturen von schönem Stil mit dem guten Hirten und biblischen Darstellungen zum Vorschein. Nahe bei dieser Stelle versuchte Fortunati im Jahre 1875 wieder eine Ausgrabung. In der Berichterstattung über die auf die profane Archäologie bezüglichen Resultate erwähnte ich die Entdeckung der Ecke eines grossartigen Sarkophages, auf welcher die Darstellung einer die Arme ausbreitenden Frau sich befand (Bull. Inst. Corr. Arch. 1873, 228); ich bewies hierauf, dass dieses nicht die heidnische Pietas, sondern eine christliche Orans (Betende) ist (*de Rossi* Bull. 1877, 48). Die Nähe des Ortes und die Schönheit der Sculptur verrathen eine nähere Beziehung dieser Marmorarbeit zu den früher entdeckten Werken und beweisen sämmtlich das Vorhandensein eines sehr alten christlichen Begräbnissplatzes, der vielleicht in Verbindung steht mit dem ebenfalls für christlich gehaltenen Hypogeum in der Nähe.

Beim 5. Meilenstein derselben Strasse kam ganz kürzlich eine sehr tiefe unterirdische Bauanlage zum Vorschein, die aus einem Ambulacrum und einer Grabkammer mit drei Gräbernischen am Fusse der Treppe und aus wenigen in der Puzzolanerde ausgegrabenen Gängen zur Seite der Treppe und des Ambulacrum besteht. In der Grabkammer sind die zwei Seitennischen mit Sarkophagen aus Marmor besetzt. Zwei derselben sind für die zwei Kinder *Hilarius* und *Benerius*, die beide von ihrer Mutter *Mollicia* beigesetzt wurden. Der dritte ist ohne Inschrift und verschieden von den vorhergehenden, welche zierlich, mit Eierstab und mit Figuren von Löwen, Flusspferdchen, Genien und Masken versehen sind. Das Hypo-

geum ist die uralte Grabstätte einer christlichen Familie und der auf ihren Gütern wohnenden Bauern. Zu den Indizien, welche es im ersten Augenblick der Entdeckung für ein christliches halten liessen (*de Rossi* Bull. 1876, 32), sind durch die Ausgrabungen ganz sichere Beweise hinzugekommen. Dieselben haben christliche Inschriften zu Tage gefördert, welche an den Loculi der Gänge des Coemeteriums angebracht waren.

An der Via Latina wurde, wie die Martyrer-Acten des hl. *Bonifatius* erzählen, dieser Heilige von Aglaë nach seiner Uebertragung von der Stadt Tarsus beigesetzt. Die Urkunden geben uns aber keine genaue Angabe über die Entfernung dieser Grabstätte von Rom.

Beim 30. Meilenstein, nahe bei der Verbindung der Via Labicana mit der Via Latina, stieg Boldetti in ein unterirdisches Coemeterium hinab, welches dort den Namen des hl. *Hilarius* trägt. Boldetti entwarf hievon einen sehr ungenauen Plan und berichtete, ‚es sei ganz entblösst von jedem Schmucke und jeder Auszeichnung, mit Ausnahme einiger Gebeine und einiger Bruchstücke von Marmor' (*Bold.* Osserv. 566). Im Palast Doria in Valmontone sind verschiedene Inschriften, welche von einem Orte, la Cavalla genannt, herkommen sollen, aber aus den Aufzeichnungen des Marini erfahren wir, dass sie aus dem Coemeterium des hl. Hilarius stammen, wo sie im Jahre 1789 gefunden wurden. Der Begräbnissplatz wurde also in jenem Jahre ausgegraben und die nicht geringe Ausbeute von Inschriften beweisst, dass es reicher war, als die Worte Boldetti's vermuthen liessen. Die erwähnte Ausgrabung wurde jedoch für das Coemeterium verhängnissvoll, denn die Marmorsteine wurden ohne jede Sorgfalt von ihrer Stelle weggenommen und ich habe gegründeten Verdacht, dass Bruchstücke und selbst ganze Inschriften damals verloren gingen. Das Hypogeum ist gegenwärtig in einem traurigen Zustand der Verwüstung und Verlassenheit. Eine regelmässige Ausgrabung könnte jedoch einigermassen diesen Schaden ersetzen und würde vielleicht einige Bruchstücke bieten, die geeignet wären, die sehr dunkle Geschichte des Coemeteriums zu beleuchten (cf. *de Rossi* Inscr. Christ. I 147 f.).

V. Via Labicana.

Ein wenig ausserhalb des Grabmals der Helena war das Land stark bevölkert und im 4. Jahrh. finden wir hier einen bischöflichen Sitz mit dem Namen *Subaugusta* (Cim. di Zot. 95). Die Einwohner mussten wol zu ihrem Begräbniss das Coemeterium der hl. Petrus und Marcellinus auswählen, aber die Bevölkerung dehnte sich längs der Strasse noch weiter aus und diesem Umstand ist die grosse Entwicklung des beim 10. Meilenstein befindlichen Coemeterium des Zoticus zuzuschreiben. Ich führe der Ordnung nach die auf die Coemeterien dieser Strecke sich beziehenden Nachrichten an. Der Codex Bernensis des Mart. Hieronymus hat unter dem 12. Mai folgende Laterc. (s. *de Rossi* R. S. III. 22):

VIA LAVICAÑ
miliario sexto
Sotheris · Iohannis ·
Acillis Maireis
Afroditi · Cū aliis ·
numero · quingentos ·
quattuor quorum
nomina ds scit
et moysitis.

Die scheinbare Genauigkeit des Laterculus scheint mir einige bedeutende Verwechslungen zu verbergen; aber gewiss ist das, dass es sich hier um die Erwähnung von Martyrern handelt, die beim 6. Meilenstein der Via Labicana bestattet wurden, von deren Ruhestätte ich vergeblich Spuren suchte. Vielleicht stammt von da eine Inschrift, die von *Galletti* (Cod. Vat. 7935 f. 108) verzeichnet wurde. Etwas weiter, etwa bei der 7. Meile, wurde ein grosser Sarkophag gefunden, der jetzt in der Villa Borghese zu Rom ist und dem Prosenes, einem mächtigen Freigelassenen unter den ersten Antonini, von seinen eigenen Freigelassenen gesetzt wurde. Es fehlt darauf das D. M. und jedes ausdrücklich heidnische Abzeichen. Prosenes war Christ, wie wir aus einer sehr unregelmässig in eine verborgene Seite des Steines eingehauenen Bemerkung erkennen: PROSENES RECEPTVS AD DEVM u. s. w. Diese Worte schrieb einer seiner Freigelassenen: SCRIPSIT AMPELIVS LIB (*de Rossi* Inscr. Christ. I, 5; c. I. L. VI, 8498).

Zehn Miglien vor der Stadt befand sich das Coemeterium *S. Zotici,* auf dessen schon mehrmals citirte Beschreibung ich den Leser verweise, indem ich hier, dem Zwecke gemäss, nur ganz wenig darüber sagen kann (Cim. di Zotico, Modena 1876). Aus den Urkunden ersieht man, dass der hl. Zoticus hier am 10. Februar zugleich mit Amantius, Irenäus und Hyacinthus verehrt wurde. In den verschiedenen Recensionen des Martyrol. des Hieronymus finde ich eine Spur von Wiederholung dieser Gruppe am folgenden Tage und vielleicht auch am 6. Juli. Der Zoticus dieses Coemeteriums wird in einer Recension der Acten des Gemahls der

hl. Symphorosa mit diesem verwechselt; aber es sind zwei durchaus verschiedene Martyrer und der zuletzt genannte hiess Getulius. Vor Boldetti war das Coemeterium unbekannt; dieser betrat es und nahm einige Ausgrabungen vor, die später von Olivieri fortgesetzt wurden. Neue Ausgrabungen haben in den Jahren 1850 und 1851 stattgefunden und es wurde dabei die Treppe entdeckt, auf der man in die Katakombe hinabstieg, und die am Fusse derselben befindliche historische Krypta ausgeräumt. Die Katakombe ist sehr ausgedehnt, aber zerfallen in Folge alter und neuer Beraubungen. Die historische Krypta hatte in der Mitte einen freistehenden Altar, von dem man noch einige Spuren gefunden hat, dessen Alter ich aber nicht zu bestimmen vermag. In einer naheliegenden Grabkammer sind im Arcosolium, das im Hintergrund sich befindet, vier gemalte Figuren, die mir eher die vier Martyrer dieses Ortes, als die vier Evangelisten darzustellen scheinen, für welche man sie angesehen hat (*Boldetti*, Osserv. 565; *Perret*, Cat. VI 68). Verschiedene Inschriften habe ich in dem Kalküberwurf der Loculi gesehen, andere wurden bei den erwähnten Ausgrabungen entdeckt und ihre Zahl würde ohne Zweifel durch regelmässige Ausgrabung, die, wie ich hoffe, baldigst stattfinden wird, noch vermehrt werden.

Beim 14. Meilenstein befand sich ein anderes Denkmal, von dem ich in den hieronymianischen Martyrologien Erwähnung gefunden habe. Im Codex Bernensis steht unter dem 4. Aug.: ET IN VIA LA*vicana miliario ab urbe XIIII. natal. sci Sachinti* (sic). Es ist klar, dass gelesen werden muss: *Hyacinthi*. Es ist derselbe Name, wie ihn einer der Martyrer des vorgenannten Coemeteriums trägt. Es ist mir indessen gänzlich unbekannt, ob das Denkmal beim 14. Meilenstein in Beziehung stehe zu dem im erwähnten Coemeterium begrabenen Martyrer, oder aber einem andern unbekannten Hyacinthus angehöre.

Das alte *Labicum* war noch etwa eine Miglie weiter; aus seiner Umgebung verzeichnete Marini die Auffindung einer Grabschrift, etwa aus dem 4. Jahrh.; es ist daher möglich, dass der Stein von der Oertlichkeit herkomme, in welche die genannten Quellen das zweite Denkmal eines Martyrers Hyacinthus verweisen.

VI. Via Praenestina.

Die christlichen Denkwürdigkeiten der Via Praenestina und der Stadt Praeneste sind zahlreich, aber in grosses Dunkel gehüllt. Sehr werthvolle Zeugnisse bietet uns das schon oft citirte Martyrologium des Hieronymus, von dessen durch das Studium der verschiedenen Codices und durch den Vergleich mit den Monumenten berichtigten Angaben wir sehr grossen Gewinn ziehen können. In jener Recension der Martyrer-Acten des hl. Getulius, in welcher derselbe mit dem Zoticus der Via Labicana verwechselt wird, wird das Martyrium eines hl. Primitivus erzählt, das am Ufer des See's von Gabii stattfand. Der Priester Exuperantius nahm den Leichnam des Martyrers und begrub ihn *in arenario sub die VI Kal. Maii.* Im Codex von Echternach steht unter diesem Datum: *Romae Primitivi.* Da diese Anführung mit den Martyrer-Acten übereinstimmt, bestätigt sie das Zeugniss derselben. Mehr noch, im gleichen Codex sind unter dem 12. Juli ganz dieselben Worte angeführt, die man am 26. April liest, und der werthvolle Cod. Bern. beweist mir, dass es sich da um einen in der Nähe von Gabii begrabenen Primitivus handelt. Man liest in demselben: VIA PRAENES*tina medilano* IT. *Felicis et Naboris. Primitivi.* Man bemerkt leicht, dass die Einschaltung der mailändischen Martyrer ein Fehler ist. Die Anführung wird noch genauer, wenn wir den Laterculus, der in einigen Codd. am 10. Juli wiederholt wird, näher prüfen. Der Cod. Bern. hat: *et in primigano gavini* VIA PRAENES*tiva* (sic) *miliario XII.* Der Codex von Echternach: *et primitigavi via penistri milia XII.* Die Vergleichung dieser Angaben hebt jede Verwirrung und zeigt, dass gelesen werden muss: *et in civitate? gabina via praenestina mil. XII Primitivi.* Die Monumente bestätigen in glänzendster Weise obige Schlüsse. Am Ufer jenes Sees bestehen noch jetzt Ruinen einer Kirche aus dem Mittelalter, welcher die Karten jener Zeit ausdrücklich den Namen des hl. Primitivus beilegen (s. Cimit. di Zot. 55 seqq.). Sie sind eine monumentale Bestätigung der geschichtlichen Nachrichten und laden uns ein, in der Nähe des Arenarium das Grab des Primitivus zu suchen. Nahe bei Gabii hat man vor wenigen Jahren einen unterirdischen christlichen Begräbnissplatz entdeckt, der mit religiösen Bildern geschmückt ist. Ungefähr von derselben Localität stammt der Fuss einer Säule, auf welchem die Darbringung eines Weihegeschenkes an unbekannte Heilige von Seite eines Consul Felix im 5. oder 6. Jahrh. dargestellt ist. Ich hoffe, dass die zukünftigen Entdeckungen uns mit den Namen dieser Heiligen bekannt machen und zeigen werden, ob Primitivus zu ihnen gehört und ob das Coemeterium, dessen Entdeckung ich oben erwähnte, das seinige ist.

Nahe bei Praeneste kann ich einige ausgezeichnete Denkmäler anführen, von denen einige ganz unbekannt sind. Ich verzeichne diese Denkwürdigkeiten der pränestinischen Kirche nach der Ordnung des Kalenders. Zum 1. August verzeichneten die Bollandisten in dem Cod. Lucchensis eine Gruppe von Namen, mit einer Secunda an der Spitze, beigesetzt *Romae mill. XXX.*, aber sie gestanden, dass sie nicht wüssten, was dieses für Martyrer wären und an welcher Strasse sie verehrt würden (Acta Ss. Tom. I. Aug. 29—30). Mein bedeutendster Führer, der Cod. Bern., zeigt mir, dass diese Gruppe an die Via Praenestina verlegt und der Name Secunda in Secundinus umgeändert werden muss. Nun lesen wir im Liber pontif., dass Hadrian I (8. Jahrh.) *basilicam S. Secundini positam in urbem praenestinam, ubi corpus eius requiescit, in ruinis positam a novo renovavit* (in Hadriano § LXXXII). Ich will mich in keine topographische Erörterung über die genaue Lage der Basilika und über die von dem Codex angegebene Meilenzahl einlassen, es genügt mir, die Existenz dieses Denkmals des Martyrers Secundinus und seine Zugehörigkeit zur Kirche von Praeneste bewiesen zu haben.

Sehr berühmt ist in der Geschichte der genannten Stadt der hl. Martyrer Agapitus. Er starb unter Aurelian und wurde eine Miglie von der Stadt *in agro in sarcophago novo* beigesetzt (Martyr. Adon. Ed. *Giorgi* 412). Die Entdeckungen der Jahre 1863 und 1864, die an einem Orte in der Nähe von Praeneste, ungefähr 25 Miglien von Rom, le Quadrelle genannt, gemacht wurden, haben uns eine christliche Basilika zurückgegeben, welche nach erlangtem Frieden diesem Heiligen an der Stelle seines Begräbnisses errichtet wurde. Die epigraphischen Funde, die in der Basilika gemacht wurden, sind von grosser Bedeutung für die Geschichte derselben und für diejenige des Christenthums in der Stadt Praeneste. Der Raum erlaubt mir nicht, auch nur wenige Worte darüber zu sagen; daher verweise ich den Leser auf die in folgenden Schriften enthaltenen Notizen: *Scognamiglio,* Basilica del m. Agapito; *Marucchi,* Notiz. stor. sul m. S. Agap.

Am 26. Aug. zeigen uns der Cod. Bern. und der Codex der Königin von Schweden übereinstimmend *‚via praenestina mil. XXII‘*, den Todestag eines Martyrers Quintinus an, von dessen unbekannter Grabstätte ich keine Spur gefunden habe.

VII. Via Tiburtina.

Tibur war eine reiche und bevölkerte Stadt, in welcher der christliche Glaube sehr bald Wurzel fasste. Sehr bekannt sind, um von Andern zu schweigen, die Martyrer Getulius, Amantius und Symphorosa mit ihren sieben Söhnen, welche unter Hadrian litten. Von den letztern befindet sich die Grabstätte, 9 Miglien von Rom, an der Via Tiburtina. Verschiedene Kirchen wurden in der Stadt und in ihrem Gebiete von den ersten Jahrhunderten des Friedens an errichtet, unter denen besonders die in der werthvollen *charta cornutiana* angegebene, von Fl. Valila gestiftete, berühmt ist. Auch fehlt es nicht an Erwähnungen von Gläubigen dieser Stadt. Im Martyrologium des Hieronymus sind vier Commemorationes von Martyrern auf der Strasse von Rom nach Tibur angegeben. Drei derselben beziehen sich auf die hl. Symphorosa und ihre sieben Söhne und setzen ihr Grab, in Uebereinstimmung mit den Acten, an den 9. Meilenstein. Hier war ein Monument, das die Alten *‚ad VII fratres‘* nannten. Bosio sah daselbst die Ruinen einer Kirche (R. S. 401). Vor einigen Jahren liess der Eigenthümer des Grundstücks auf meine Bitte hin Ausgrabungen vornehmen. Die dabei gemachten Entdeckungen sind sehr wichtig, obwohl die früheren Verwüstungen uns der antiken Marmorsteine und ursprünglichen Inschriften beraubt haben. Die von Bosio bezeichneten Inschriften sind nur ein Theil einer grossartigen Basilika mit drei Schiffen, die ungefähr im 5. Jahrh. errichtet wurde. Die Grabstätte der Martyrer wurde von mir hinter der Basilika entdeckt. Daselbst befinden sich die Trümmer eines andern kleineren Gebäudes mit drei Chören oder dreifacher Absis, welches dem andern geradezu den Rücken kehrt und den kleinen callistinischen Basiliken gleicht. Die beiden Gebäude berühren sich an den hintern Absiden, wo zu ihrer Verbindung ein Thorbogen angebracht ist. In der dreichörigen Kammer befindet sich vor dem Bogen eine tiefe Grube; ohne Zweifel lagen darin die Leichname der genannten Martyrer von Tibur. Dieses mehrere Leiber enthaltende Grab diente als Confessio eines darüber stehenden Altares; und um diese Confessio in der grössern, zur Befriedigung der grossen Verehrung der Gläubigen errichteten Basilika sichtbar zu machen, wandte man die oben erwähnte eigenthümliche bauliche Anordnung an. Bekannt ist die Gewohnheit der Christen, Basiliken in unmittelbarer Verbindung mit den Gräbern der Martyrer zu errichten. Auf diesen Gräbern, neben denen man über wenig Raum zu verfügen hatte, wurde das hl. Opfer mit weniger äusserer Feierlichkeit dargebracht. In den Basiliken fand die Feier

mit grösserer Solennität und zahlreicherer Assistenz statt. Daher unterschied man zwischen *missa ad corpus* und *missa publica;* die erstere fand in unserem Falle in der dreichörigen Cella, die zweite in der grösseren Basilika statt. Das besprochene Beispiel muss als vornehmstes classisches Muster bezeichnet werden, das die erwähnten Gewohnheiten sehr gut beleuchtet. Ich habe darum den Bauriss dieser Gebäude an der Via Tiburtina zeichnen lassen, vgl. unsere Fig. 55, Bd. I 118. Ich muss mich auf diese wenigen Andeutungen beschränken. Wer hierüber mehr Aufklärung wünscht, den verweise ich auf meine Dissertation: *Scoperta della basilica di S. Sinforosa al IX miglio della Via Tiburt.* Roma 1878.

Die vierte Erwähnung des Martyr. Hieron. bezieht sich auf einen sonst unbekannten Vincentius, der ganz nahe bei der Stadt Tibur angegeben wird. Der Cod. Bern. hat am 23. Juli: ROMAE VIA TI*burtina miliario XVIII Vincenti.* Bei Tibur ist ein rundes Gebäude, zum Theil in die Erde eingelassen, welches den falschen Namen Tempel des Hustens (tempio della Tosse) trägt. Das Gebäude ist christlich und aus den ersten Jahren nach erlangtem Frieden; die Entfernung entspricht ungefähr der 19. Miglie, doch wage ich nicht, über eine Beziehung desselben zum Martyrer Vincentius eine Vermuthung auszusprechen.

Ueber Tivoli hinaus an der via Valeria bei Vicovaro kam eine interessante christliche Inschrift zum Vorschein, die von Valeria Maxima ihrer Tochter IN PREDIIS SVIS MASSE MANDELANESE gesetzt wurde. Diese Valeria war ein Glied der berühmten Familie der Valerii, welche grosse Besitzungen in dieser Gegend hatte und sogar der Strasse und der von ihr durchzogenen Landschaft den Namen gab. Wir wissen, dass das Christenthum in einigen Zweigen dieser hochadeligen gens Eingang fand (s. *de Rossi* Bull. 1878, 152 etc.). Die Beziehungen derselben zu Valeria Maxima können nicht Gegenstand dieser kurzen Darstellung sein.

VIII. Via Nomentana.

Diese Strasse war während des Kaiserreiches sehr bevölkert. Es befanden sich an derselben die Städte Ficulea, Nomentum, Eretus und andere vici und pagi, deren Dasein uns bekannt ist. Daher rührt auch der grosse Reichthum an christlichen Begräbnissstätten und Monumenten. Sieben Miglien von Rom entfernt ist das berühmte Coemeterium und die Basilika des hl. Alexander. Die Acten dieses Martyrers melden uns, dass er der erste Papst dieses Namens war und mit Eventius und Theodulus unter Hadrian gemartert und von Severina an der genannten Stelle beerdigt wurde. Der Cod. Bern. erwähnt diesen Martyrer in folgender Weise: ROME VIA NOMENTANA miliario VII. *Natale Scorum Iuvenalis Heventi Alexandri Theodoli.* Iuvenalis ist der berühmte Bischof von Narni und gehört nicht an diese Stelle. Die anderen Namen entsprechen den Angaben der Acten. Boldetti behauptet, dass er das Coemeterium gesehen habe und dass zu seiner Zeit Nachgrabungen stattfanden (Oss. 769). Wenn dieses nicht etwa ein anderer unbekannter Begräbnissplatz war, so war somit ein Theil desselben schon seit jener Zeit sichtbar. Aber die wichtigsten Entdeckungen wurden im Jahre 1854 gemacht. Die Grabstätten der vorhin genannten Heiligen wurden damals wieder aufgefunden. Sie waren ursprünglich unterirdisch und wurden nach erlangtem Frieden in eine grosse Basilika eingeschlossen, die bis auf das Niveau des Hypogeums hinunter ausgegraben wurde. In der Mitte der Basilika ist ein Altar mit Gitterwerk, auf welchem oben eine Inschrift eingehauen war, von der nur noch ein Theil existirt. Es ist eine Votivinschrift zu Ehren der Martyrer .... ET ALEXANDRO. Der zu ergänzende Name ist somit der des Eventius, denn die Acten melden, dass er zugleich mit Alexander bestattet wurde, während Theodulus nach denselben *in altero loco* begraben wurde. Dieser andere Ort scheint ein in unmittelbarer Verbindung mit der Basilika liegendes Cubiculum rechts vom Altar zu sein. Der bei der Errichtung der Kirche nicht zerstörte Theil des Coemeteriums läuft unterirdisch rings um dieselbe. Er war fast unversehrt und reich an Epitaphien auf Marmortafeln, wie auch an Graffiti und Gemälden auf Kalk. Zahlreiche Inschriften bot die Basilika selbst, unter welchen sich mehrere auf die Martyrer dieses Ortes beziehen. Ich würde den mir gestatteten Raum weit überschreiten, wenn ich diesen Gegenstand einlässlich besprechen wollte, ich beschränke mich daher auf folgende Bemerkung. Einige Schwierigkeiten lassen einen Zweifel zu über den Titel ‚Papst', den man dem hl. Alexander gegeben hat. Es hat *Duchesne* daher (Livre Pont. 150, 151) in neuester Zeit die Ansicht ausgesprochen, dass unser Martyrer nicht jener Alexander ist, der unter Hadrian Papst war. Die Frage ist sehr wichtig, doch genügt es mir, sie angedeutet zu haben; seiner Zeit werde ich sie vollständig mit Hülfe der geschichtlichen und topographischen Angaben und der Monumente behandeln.

Nahe an der bisher besprochenen Stätte befindet sich zwischen der Via Nomentana und der Via Salaria ein Praedium, wo in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts zwei christliche Sarkophage entdeckt wurden, welche von den Eltern ihren zwei Kindern Sentus Acerra Lupus und Sentus Acerra Ursus bestimmt wurden. Die Grabschrift des Letztern endet mit dem Ausruf: SANCTO HISPIRITV VRSO IN PACE; der Sarkophag war mit zwei Darstellungen des guten Hirten geschmückt; der andere Sarg hatte Scenen aus dem alten und neuen Testamente (s. *Amati* G. Arc. XXXII 96—98). Die Acten der hhl. Primus und Felicianus melden, dass dieselben wegen des Glaubens zu Nomentum getödtet und hierauf *ad arcus nomentanos in arenario* beigesetzt wurden, wo ihnen nach erlangtem Frieden eine Basilika erbaut wurde. Im Cod. Bern. ist die Angabe in folgender Weise: ROMAE VIA NO*mentana · ad arcus · miliario · XV. ab urbe.* Ungefähr in dieser Entfernung suchte und fand Bosio die Basilika des Primus und Felicianus (R. S. 416). Jetzt befindet sich an dieser Stelle ein Kirchlein aus neuerer Zeit zu Ehren der nomentanischen Martyrer, aber wir können nun das, was Bosio nicht finden konnte, nämlich das unterirdische Coemeterium, sehen, das jedoch in sehr zerfallenem Zustande ist und ohne regelmässige Ausgrabung geringe oder gar keine Ausbeute verspricht. An einigen Wänden aus neuerer Zeit sind Fragmente von Inschriften angebracht aus der nachconstantinischen Zeit.

Die Urkunden zeigen uns die Existenz eines andern Martyrers nahe bei Nomentum an. Der Cod. Bern. meldet auf den 11. Juni: VIA NOM TANA *milliario VII ab urbe Natal sci crispoli. Restituti.* Der angeführte Laterculus muss corrigirt werden, es fehlt bei der Entfernungsangabe das X vor dem VII und sollte heissen XVI oder XVII. Von Restitutus melden die Acten, dass er zu Rom gemartert und nachher von der Matrone Justa auf ihr Grundstück beim 16. Meilenstein von Rom übertragen und *in crypta* begraben wurde (Act. St. t. VII. Maii, 12). Bosio bezeugt, dass noch zu seiner Zeit eine alte, diesem Heiligen geweihte Kirche bestand und dass unter derselben ‚die Grotte, in der er begraben wurde, sich befand' (R. S. 416). Ich fand dort eine moderne Kapelle, nicht aber den unterirdischen Bau (il Sotterraneo), der, wie mir versichert wurde, an dieser Stelle existirt und erst vor wenigen Jahren wieder verschlossen wurde.

Ein anderes Coemeterium finde ich an derselben Strasse, aber in grösserer Entfernung von Rom angegeben. Der Codex Hieron. der Königin von Schweden hat auf den 25. August: *in cimiterio* eiusdem Via Nomena (sic) miliario · XIII. Der grössere Theil der Codices hat jedoch mil. XVIII. Der Name des Festheiligen fehlt bei allen, aber er scheint mir durch folgende Bemerkung geboten zu werden. In den Acten der hhl. Nereus und Achilleus wird das Martyrium des Eutyches, eines Gefährten des berühmten hl. Victorinus von Amiternum, an der Via Nomentana, ungefähr beim 16. Meilenstein, und die Errichtung der Grabstätte des Martyrers an jener Stelle berichtet. In der hieronymianischen Handschrift kommen am 25. August die campanischen Martyrer Rufina und Eutyches vor, aber der Codex von Echternach fügt, nachdem er dieselben angeführt, noch ausdrücklich bei: *Rom. Euticetis*, und es ist wahrscheinlich, dass dieses der Heilige der Acten ist, und dass auf ihn sich die isolirte topographische Angabe der andern Codices bezieht. Der kleine Unterschied in der Angabe der Meilen kann von einem blossen Zufall herrühren. Ich bemerke jedoch, dass bei dem 18. Meilenstein die via Nomentana mit der Salaria verwechselt werden konnte, mit deren Hauptabzweigung sie sich bei Eretum verband. Es wäre daher nicht zu verwundern, wenn die erwähnte Grabstätte an der nun folgenden Strasse gesucht werden müsste.

IX. Via Salaria.

In den Acten des hl. Antimus wird das Martyrium und die Deposition seines Gefährten Maximus erzählt, welch letztere in Via Salaria miliario ab Urbe XVIII, in eodem loco ubi orare consueverat, stattfand. Auch Antimus ward des Glaubens wegen getödtet, aber seine Grabstätte ist weiter entfernt, nach dem hieronym. Martyr. *Via Salaria mil. XXII*, nach den Acten beim 28. Meilenstein, am 11. Mai. Wie es sich immer mit diesen Varianten verhalten mag, die Kirche und das Coemeterium des genannten Martyrers wurden von Boldetti ganz richtig zwischen Passo di Correse und Montelibretti, in einer Entfernung von etwa 24 Miglien von Rom entdeckt. Es wurde ihm erzählt (Oss. 575), dass sich unter den Ruinen der Kirche ein ausgegrabener Begräbnissplatz, ähnlich den römischen Todtenstädten, befinde; aber er gelangte nicht zu demselben. Unglücklicherweise existirt jetzt keine Spur mehr weder von der Begräbnissstätte, noch von dem darüber liegenden Gebäude, das im Jahr 1870 gänzlich zerstört wurde.

Die Martyrologien stimmen überein in

der Anführung von drei Martyrern Tiburtius, Hyacinthus und Alexander *in Sabinis miliario XXX.* Boldetti (Oss. 576) glaubte, dieselben seien bestattet bei Monte Leone, dem alten *Trebula Mutuesca*, wo neben der Kirche der hl. Victoria ein unterirdisches Coemeterium sich befindet. Aber dieses Coemeterium ist eine ausgezeichnete Memoria, die sich auf die heilige Victoria selbst bezieht und viel mehr als 30 römische Meilen von Rom entfernt ist. Gerne würde ich es eingehender besprechen, wenn es nicht ausserhalb des von mir zu behandelnden Gebietes läge.

Auf den Karten des Klosters Farfa aus dem Mittelalter geschieht öfters Erwähnung eines *ad S. Hyacinthum* genannten Ortes, der nicht weit von der Via Salaria, gegenüber der einst von der berühmten sabinischen Stadt *Cures* eingenommenen Stätte sich befindet. Ein Bericht über die Erwerbung von Reliquien durch einen Bischof von Metz im 10. Jahrhundert giebt uns Kunde, dass das genannte Kloster die Wegnahme des Leibes des hl. Hyacinthus und anderer Martyrer aus der Kirche des genannten Heiligen gestattete. Diese Kirche ist gewiss dieselbe mit der basilica b. Hyacinthi in Sabinis ubi et corpus eius requiescit, welcher Leo III Schenkungen machte (Lib. Pont. in Leon. III § XXXII). Jedermann sieht nun leicht ein, dass man die von den Martyrologien erwähnte Grabstätte an derselben Stelle zu suchen hat, wo die Basilika errichtet wurde. Die Bodenbeschaffenheit eignet sich hier nicht zu unterirdischen Gräberanlagen, es ist daher möglich, dass sich hier eine einzelne Krypta oder ein Begräbnissplatz über der Erde befand.

Zwei Miglien über S. Giacinto hinaus erhebt sich die berühmte Abtei Farfa. Sie wurde im 5. Jahrhundert von einem Bischof von Sabina, Laurentius mit Namen, gestiftet. In der Kirche, welche im Mittelalter umgebaut wurde, befinden sich verschiedene Grabinschriften vom 4. Jahrhundert an.

Von der antiken salarischen Strasse zweigte sich links ein Weg ab, welcher das Gebiet von Sabina durchzog und nach Interamna führte. Am ersten Theil dieses Weges, 30 Miglien von Rom, war das Arenarium, wo der hl. Getulius von seiner Gattin S. Symphorosa begraben wurde. Ich verweise hierüber die Leser auf das, was ich in meiner Beschreibung des Coemeterium S. Zotici gesagt habe (Cim. di Zot. 49 ff.), und beschränke mich hier auf eine einzige Bemerkung. Die Urkunden, welche Galletti mit kritischem Scharfsinn gesammelt hat, leiten uns an, die Grabstätte des Martyrers Getulius nicht weit von der Stadt Montopoli an der Stelle zu suchen, wo im Mittelalter eine ihm geweihte Kirche stand, in welcher sein Leichnam ruhte. Galletti konnte durchaus keine monumentale Spur einer so ausgezeichneten Grabstätte entdecken, und auch ich konnte in meinen Nachforschungen bisher noch nichts finden. Dagegen glaube ich epigraphische Denkmäler, die aus dem Coemeterium S. Getulii herrühren, angeben zu können. Im Cod. Vatic. 7929 fol. 365[1] ist uns ein Brief erhalten über die Inschriften von Montopoli, unter welchen zwei ganz gewiss christliche angeführt werden, die sehr unwahrscheinlich von Rom dahin gebracht wurden. Es sind Grabinschriften von einfachem, classischem Stil und entsprechen daher durchaus dem hohen Alter der Grabstätte des hl. Getulius, der unter Hadrian gemartert wurde.

Die oben erwähnte Abzweigung führt zur antiken Stadt *Forum novum*. Sie bildete einen Bischofssitz der Sabina suburbicaria, dem die Bisthümer von Cures und Nomentum einverleibt wurden. Aus den kirchlichen Urkunden erfahren wir die Existenz verschiedener Martyrer von Forum novum, und nach der Tradition hätte der hl. Petrus diesen Ort besucht, daselbst einen Aufenthalt gemacht und eine christliche Gemeinde gegründet (*Sperandio* Sabina 25). Freilich braucht man nicht Alles blind anzunehmen, aber die Monumente haben mich belehrt, das gerühmte hohe Alter der christlichen Gemeinde von Forum novum nicht allzusehr zu verachten. In der uralten bischöflichen Kirche liegt ein Stück der Vorderseite eines grossen Marmorsarges, in dessen Mitte ein Mann und ein Weib dargestellt sind, die im Begriff sind, sich die Hände zu geben. Auf einer Seite aber ist der gute Hirt mit einem Schafe auf den Schultern, der Hirtenpfeife in der Rechten und einem andern Schafe zu den Füssen. Ich zweifle nicht daran, dass diese Darstellung eine christliche ist, und die Wahl des Gegenstandes und die ausgezeichnete Sculpturarbeit lassen diesen Sarkophag als sehr alt und vielleicht nicht aus späterer Zeit als dem 2. Jahrhundert erscheinen.

X. Via Flaminia.

G e b i e t v o n C a p e n a. Beim 13. Meilenstein der Via Flaminia entdeckte man beim heutigen Borghettaccio ein unterirdisches Coemeterium (*Bold.* Oss. 577) mit Inschriften (vgl. *Marini* in Mai's Script. Vatic. V 458, 2). Es ist gegenwärtig nicht mehr sichtbar. Etwas weiter, ungefähr bei der 16. Miglie, kam ein Sarkophag zum Vorschein, welcher mit biblischen Figuren geschmückt ist und zwei

Gatten angehörte, die ohne Zweifel von adeliger Herkunft waren und auf ihren Gütern begraben wurden (s. *de Rossi* Bull. 1876, 27 ff.). Berühmt ist der ungefähr 28 Miglien entfernte, bei Rignano gelegene Friedhof, wo Theodora die Martyrer Abundius, Abundantius, Marcianus und Johannes beisetzte (s. *Bosio* R. S. 575). Er wurde in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts entdeckt und es wurden damals Nachgrabungen vorgenommen, deren epigraphische Ergebnisse von *Tomaj* gesammelt wurden (Archiv. Cap. di Rign.). Boldetti besuchte das Coemeterium und bemerkte in einer ‚Kapelle' die Grabinschrift der hl. Theodora noch an ihrer ursprünglichen Stelle (Oss. 578). Die Begräbnissstätte ist in geschichtlicher, monumentaler und topographischer Beziehung ein ganz ausgezeichnetes Denkmal. Leider ist sie theilweise mit Erde angefüllt und die Hauptkrypten sind unter den Trümmern verborgen. Aus ihnen stammt die im Lateranmuseum befindliche Grabschrift des Martyrers S. Abundius:

ABVNDIO PRB ·
MARTVRI · SANCT
DEP · VII IDVS DEC ...

Die Inschriften, welche noch im Orte sich befinden und in den vergangenen Zeiten entdeckt wurden, sind grösstentheils Graffiti auf dem Mörtelbewurf der Loculi, aber nicht an den Rändern, sondern auf der breiten Seite der Verschlüsse. Verschiedene dieser Epitaphien sind consularisch (?) (s. *de Rossi* Inscr. I 55 und passim).

An dieser Strasse lag beim jetzigen Civitucola, etwa 24 Miglien entfernt, die antike Stadt Capena, in deren Nähe der berühmte Tempel der Feronia sich befand. Den christlichen Einwohnern dieser Orte und der benachbarten Station *ad Vigesimum* gehörte ein bei Morlupo entdecktes unterirdisches Coemeterium, etwa beim 20. Meilensteine, zu (*de Rossi* Bull. 1865, 24). Die Geschichte erwähnt dasselbe nicht; seine Inschriften lassen auf ein ziemlich hohes Alter schliessen.

Im Gebiet von Capena ist noch ein anderes unterirdisches Coemeterium. Auf den Anhöhen, die den Tiber beherrschen, nahe bei der Stadt Nazzano, bemerkte *di Costanzo* eine Oeffnung, welche zu einer Begräbnissstätte hinunterführte (Odeporico mss. 202). Die Oertlichkeit wurde kürzlich vom Abbate Mirri aus Nazzano wieder erkannt und die Entdeckung wurde von Nardini angekündigt, welcher von den Landleuten einige Graffit-Inschriften auf Kalk erhielt. Es ist weder mir noch Anderen gelungen, in dasselbe einzudringen, mit Ausnahme einiger roher Landleute aus der Umgebung, welche alles zerstörten, was ihnen in die Hände kam. Aus ihren Berichten weiss man, dass das Coemeterium ziemlich geräumig und mit Mauern verstärkt ist, wie die lockere Erde es nothwendig machte. Es ist zum grossen Theil mit Erde angefüllt.

Nicht weit von Nazzano, bei Ponzana, ist die uralte Abtei S. Andreas *de flumine*. Am Altare ihrer Kirche ist eine Inschrift mit Consular-Datum aus dem 5. Jahrhundert; aber ich bin der Ansicht, dass sie nicht aus diesen Orten herstammt, sondern dahin, vielleicht von Rom aus, von den Marmorarbeitern des 12. Jahrhunderts Nikolaus, Johann und Guido, welche nach einer Inschrift den Altar erstellten, übertragen wurde.

XI. Via Claudia, Cassia und triumphalis.

Zur Linken der Via Claudia, welche bekanntlich sich bei dem Pons Milvius von der Via Flaminia abzweigt, kam etwa bei der 12. Meile ein Sarkophag mit Eierstab zum Vorschein, der in einer Ecke den guten Hirten, in der andern eine Betende (Orans) enthält. Keine Inschrift sagt uns, wer der darin beigesetzte Christ war; kein Anzeichen deutet darauf hin, dass der Sarkophag nicht allein gewesen, sondern einem Begräbnissplatz angehört habe. Die Fundstätte ist nahe der uralten und berühmten Stadt Veji, welche gewiss eine christliche Gemeinde und ein derselben angehörendes Coemeterium hatte. Die Bodenbeschaffenheit jener Gegend eignet sich für unterirdische Ausgrabungen, es ist daher wahrscheinlich, dass ein Hypogeum der Christen von Veji irgendwo vorhanden ist, und wir hoffen, dass es künftigen Nachforschungen gelingen wird, dasselbe zu entdecken.

Nicht weit vom sabatinischen See wird uns durch die Acten das Martyrium der hhl. Marcian, Macarius und Stratoclius angedeutet, welche ungefähr beim 28. Meilenstein von Rom *in crypta* begraben wurden. In der an den See anstossenden Gegend wird das Andenken dieser Martyrer gefeiert, aber ich habe keine auf ihre Begräbnissstätte bezügliche monumentale Spur entdecken können (vgl. *Boldetti* Oss. 581).

In dem Gebiet, das sich links von der Via Claudia erstreckt, sind mir andere christliche Begräbnissplätze bekannt, aber ohne geschichtliche Erinnerung.

De Rossi hat an der Via Cassia, welche sich bei Veji von der Via Claudia trennt, bedeutende Grabstätten angedeutet (Bull. 1875, 142 ff.). Auf den 21. September haben die Bollandisten die Acten eines

Bischofs Alexander veröffentlicht, in welchen unter sehr genauen topographischen Angaben der Tod dieses Martyrers und seine Bestattung an der 20. Meile der Via Claudia, nahe am *vicus Baccanensis*, sowie die regelmässige Anlage eines christlichen Begräbnissplatzes an jener Stelle erzählt wird. Dieser vicus ist nichts anderes als die statio *ad Baccanas* bei dem 20. Meilenstein der Via Cassia, welche in einigen Documenten auch Via Claudia heisst. Alexander war Bischof dieser Station. Nach den Acten litt er unter einem Antoninus, und wir wissen, dass es Caracalla war. Sehr kostbare Angaben giebt uns das gleiche Document in den bis auf uns gekommenen Exemplaren, sowie in den von Ado zusammengefassten (Mart. ed. Giorgi, 599). An der Grabstätte wurde eine Kirche gebaut, *cuius dedicatio X Kal. April. celebratur.* Papst Damasus errichtete dem Martyrer Alexander *cryptam condignam* und setzte darin dessen Gebeine bei *VI Kal. Decembr. quando et festivitatem ei dicavit.* Nahe bei Baccano, das auf die antike Station ad Baccanas folgte, hat man einen Begräbnissplatz entdeckt, in welchem an der Oberfläche der Erde einige Gräber zum Vorschein kamen. In eines derselben waren zwei Pilaster von Marmor hinabgestürzt, das eine glatt, das andere mit einem Rebzweig mit Trauben geschmückt, der mit einem constantinianischen Monogramm anfängt und endigt. Dieselben gehörten zu einem uralten Altar, der mit den Gräbern wahrscheinlich dem Coemeterium des hl. Alexander angehört. Dieselben Acten weisen uns auf zwei andere Coemeterien oder besser Privat-Grabstätten hin, in deren einer der Martyrer Herculanus begraben wurde, die andere für den Priester Crescentianus, den Schreiber jenes Documents, bestimmt war (*de Rossi* Bull. 1875, 142 ff.).

Die Via triumphalis ging von dem gleichnamigen Thore der servianischen Stadtmauer, zwischen dem Capitol und dem Tiber aus, durchlief den Campus Martius, stieg zu dem heutigen Monte Mario hinauf und erreichte nach kurzem Laufe etwa acht alte Meilen von Rom die Via Claudia. Die Acten der hhl. Eusebius, Vincentius, Peregrinus und Pontianus berichten, dass sie unter Commodus gemartert und darauf vom Priester Rufinus *in arenario miliario VI inter viam Aureliam et triumphalem* begraben wurden (*Bolland.* Act. SS. t. V. Aug. 116).

Dieselbe topographische Bezeichnung schöpften aus den Acten der Verfasser des Martyrol. Romanum parvum, Ado und seine Bearbeiter. Boldetti erzählt, man habe in der Campagna, etwas ausserhalb der Weingärten des Monte Mario, nicht weit von der Via Aurelia, ein kleines Hypogeum mit einigen bemalten Kapellen entdeckt (Oss. 540). Etwas vor der 6. Meile der Via triumphalis, gerade wo die letzten Weingärten des Monte Mario aufhören, rechts an der Strasse, ist ein kleines, halbaufgefülltes, unterirdisches Coemeterium sichtbar. Die örtlichen Verhältnisse scheinen zu beweisen, dass es das gleiche mit dem von Boldetti aufgefundenen ist. Aber ist es zugleich auch dasjenige, wo die genannten vier Martyrer begraben wurden? Der bejahenden Antwort steht die Angabe der Acten entgegen, welche das Arenarium des Eusebius und seiner Gefährten zwischen die Via Aurelia und triumphalis setzen, während die angeführte Grabstätte am Rande der letzten Strasse, aber an der entgegengesetzten Seite der links liegenden Via Aurelia sich befindet.

Doch glaube ich nicht, dass dieser Umstand von besonderm Gewichte sei, denn ausser der Entfernung von Rom, die ganz genau eintrifft, spricht auch das noch für diese Annahme, dass das Coemeterium in Verbindung steht mit wirklich daran stossenden Arenarien und dass es selbst in sehr lockere Puzzolanerde eingehauen ist. Zudem folgt die neue Strasse dort vielleicht nicht genau der Richtung der antiken. Sei dem, wie ihm wolle, das Coemeterium ist allem Anscheine nach ein christliches; da es mit Erde angefüllt ist, sieht man nur einen kurzen Gang, in welchen andere Gänge, wie auch eine Grabkammer, alle mit Erde angefüllt, einmünden. Keine Spur von Inschrift weder auf Marmor, noch auf dem Kalkbewurf der Loculi, ja auch keine Spur der von Boldetti angedeuteten Gemälde. Auf dem Fussboden gegenüber der nicht weit entfernten Kirche von S. Onofrio bemerkte ich zwei kleine, sehr abgenutzte Marmorfragmente, die in ihrer Zusammensetzung die drei Buchstaben A C E geben. Es sind dies Ueberreste der Formel IN PACE auf einer Grabinschrift, welche wahrscheinlich vom genannten Coemeterium herrührt.

XII. Via Aurelia und Cornelia.

Eine vollständige Erörterung aller auf die kirchlichen Denkstätten an der Via Aurelia sich beziehenden Nachrichten würde uns zu weit führen; denn dieselben bieten viele Schwierigkeiten dar und sind voll von Irrthümern, welche ein ganzes Labyrinth gebildet haben, aus dem die Kritiker den Ausweg noch nicht völlig gefunden haben. Die Kürze, der ich mich befleissen muss, nöthigt mich, bloss die

folgenden Ergebnisse der Forschung auseinander zu setzen.

Unter dem 12. Juni bringt Ado einen kurzen Auszug aus den Acten der berühmten mailändischen Martyrer Nazarius und Celsus, und unter dem gleichen Datum führt er auch die hhl. Basilides, Cyrinus und Nabor als Mailänder an. Aber die zwei ersten wurden nicht an diesem Tage gefeiert, und Basilides und Cyrinus waren in Mailand gar nicht bekannt. Diese Angaben enthalten eine Anzahl von Irrthümern, die aus der Aehnlichkeit der Namen mit den im hieronymianischen Martyrologium verzeichneten entstanden sind. Der Cod. Bern. sagt: ROME*nia Aurelia miliario V. Basillidis · Tribuli · Nagesi · Magdaletis · Zabini · Aureli · Cirini · Nabori · Nazari · Donatellae · Secundae.* Die kostbare topographische Bezeichnung zeigt uns, dass bei dem 5. Meilenstein der Via Aurelia eine Grabstätte von Martyrern sich befand. Es würde uns zu weit führen, von diesen Martyrern genauere Kunde zu erhalten und die irrigen Namensbezeichnungen der obigen Angabe zu verbessern. Ich beschränke mich auf das Zeugniss des Rhabanus, welcher deutlicher sah als wir, und schrieb: *Via Aurelia m. V. passio Basilidis, Cirini, Naboris et Nazarii.* Von Basilides jedoch konnte man bei der 5. Meile das blosse Andenken seines Martyriums feiern. Denn seine Acten melden, dass er an dem 12. Meilenstein derselben Strasse bestattet wurde, und es wird dieses bestätigt durch das Martyrol. Hieronym. und von dem Itinerar. Malmesbur., welches den Besuchern der römischen Heiligthümer auf der Via Aurelia den Fingerzeig giebt: *in quinta* (ecclesia) *s. Basilides duodecimo milliario.* Noch mehr. Das Coemeterium des Basilides ist, wenn ich nicht irre, entdeckt worden, ohne dass man von seinem wahren Namen eine Ahnung hatte; es ist nämlich die Grabstätte, die von Boldetti beim antiken *Loricum* aufgefunden wurde, und welcher der Entdecker in unverzeihlicher Unachtsamkeit den Namen der hhl. Marius, Martha und Audifax geben wollte, welche, wie wir nachher sehen werden, an der Via Cornelia begraben waren (Oss. 538). Man muss daher an der Via Aurelia zwei Heiligthümer unterscheiden, in deren einem Martyrer gleichen Namens mit den Mailändern Nabor und Nazarius verehrt wurden, während im andern Basilides begraben und besonders gefeiert wurde.

Es wäre hier der Ort, von der BASILICA SANCTO*rum* NASARI ET NABORIS zu sprechen, welche in der Grabschrift des Sohnes eines africanischen Bischofs (*de Rossi* Inscr. Chr. I 534) erwähnt wird und ohne Zweifel zu Ehren der Martyrer der aurelischen Strasse errichtet war; da ich aber die mir gezogenen Grenzen bereits schon überschritten habe, so übergehe ich sie.

Das Coemeterium des Basilides ist nahe beim antiken Loricum; es gehörte demnach den Gläubigen dieser Stadt. Einige christliche Grabdenkmäler von Loricum kamen im J. 1824 zum Vorschein, als die Fürstin Doria Pamfili Nachgrabungen auf dem Gebiet jener Stadt vornehmen liess. (*Amati* G. Arc. 1824, 92 ff.)

Die Acten der hhl. Martyrer Marius, Martha, Audifax und Abachum erzählen, dass dieselben unter Claudius II *via Cornelia miliario XIII ad Nymphas Catabassi* geführt und daselbst wegen ihres Glaubens getödtet und nachher begraben wurden. Die hieronymianischen Codices erwähnen ihr Fest am gleichen Tag wie die Acten, nämlich am 20. Januar, aber in allen ist die genaue Entfernung von Rom unrichtig angegeben. Nur der Cod. von Echternach gibt die Meilenbezeichnung: *Via Cornel milia ab Vrbe XII.* Das Coemeterium wurde bisher trotz aller Nachforschungen nicht entdeckt.

An der gleichen Strasse, aber näher an Rom, befindet sich die berühmte Grabstätte der Martyrinnen Rufina und Secunda. Die Acten melden, dass sie *in sylvam in via Cornelia ab Vrbe Roma miliario X, in fundo qui vocatur Buxo* geführt wurden, wo sie die Todesstrafe erlitten. Der Cod. Bern. erwähnt ihrer in folgender Weise: *VI Id. Jul.* VIA CORNELIA *miliario VIIII Rufinae · Secundae.* Genau in dieser Entfernung, zwischen dem 9. und 10. Meilenstein, ist ein Hügel mit Ueberresten einer Kirche, welche den Ort bezeichnet, wo die Martyrinnen verehrt wurden. Der Bischof, welcher der Christengemeinde des Ortes vorstand, hiess *episcopus Sylvae Candidae.* Aus den ersten Jahrh. konnte ich bisher keine Spur von einem Monument entdecken, welches sich auf die so berühmte Grabstätte der zwei Jungfrauen bezöge.

XIII. Via Portuensis.

Sehr inhaltreich sind die Jahrbücher der Kirche von Porto, sehr reich seine monumentalen Gedächtnissstätten. Epgraphik und Geschichte beweisen, dass Porto sehr frühe schon eine christliche Gemeinde hatte, welche seit der Zeit der Verfolgungen für sich bestand und von einem eigenen Oberhirten regiert wurde. In den Grabschriften finden wir einige ihm eigenthümliche Formeln, wie deren auch das nahe Ostia besonders aufweist. Die grosse Ausdehnung dieses Gegenstandes nöthigt

mich, sehr Vieles zu übergehen und mich auf die hauptsächlichsten in den Martyrologien angeführten Grabstätten zu beschränken. Wer Ausführlicheres wünscht, den verweise ich auf die von *de Rossi* veröffentlichte Arbeit (Bull. 1866, 37 ff.).

Bei dem 6. Meilenstein der Via Portuensis befindet sich die Damasianische Basilika und das Coemeterium der hhl. Simplicius, Faustinus und Beatrix. Diese Grabstätte gehört eigentlich der suburbicarischen Zone an; da sie aber von *de Rossi* mit der römischen Zone verbunden und vollständig behandelt worden (R. S. III, 647 ff.), so gehe ich weiter.

Die Acten der hl. Bonosa sagen uns, dass dieselbe mit 50 Soldaten *stadio uno a Portu Romano* begraben wurde. Die hieronymianischen Martyrologien gedenken ihrer *in Porto Romano* zugleich mit Eutropius und Zosima (15. Juli). Die gemachten Entdeckungen haben uns den Ort und die Grabstätten der genannten drei Martyrer selbst enthüllt. Nicht weit von Porto, an der Via Portuensis, gegen Rom zu, sind in verschiedenen Zeiten die Bruchstücke einer geschichtlichen Inschrift an den Tag gekommen, in welcher Erwähnung geschieht von den Gräbern des Eutropius, der Zosima und Bonosa, die von einem Bischof Donatus ausgeschmückt wurden, sowie von der Basilika, die mit den Gräbern ‚verbunden' und vom gleichen Bischof erbaut worden. Vom gleichen Orte sind andere christliche Inschriften zum Vorschein gekommen, deren eine ein vorzügliches metrisches Elogium derselben Zosima enthält.

Die Insel von Portus enthält nicht weniger berühmte Grabstätten. Die Acten der hl. Aurea belehren uns, dass daselbst ein Bischof Hippolytus, mit dem Beinamen *Nonnus, X Kalend. Septembris* begraben wurde. Unter verschiedenen, aber nur wenig abweichenden Daten wird dieser Hippolytus in den hieronymianischen Martyrologien erwähnt, und an dem in den Acten bezeichneten Tage oder nach andern Codices an dem vorhergehenden Tage liest man: *in Portu Romano Hippolyti qui dicitur Nonnus cum sociis.* Am 5. September wird sein Fest im bucherianischen Festkalender zugleich mit Acontius, Herculanus und Taurinus gefeiert. Die beiden letztern Martyrer litten zu Ostia und wurden von Eusebius in Portu Romano bestattet, wie die Acten der hl. Aurea melden. Sie wurden vom Bischof Formosus von Porto nach Rom übertragen, wie die Inschrift des Marmorsarges beweist, in welcher sie beigesetzt waren. Demnach mussten die Gräber aller dieser Martyrer auf der Insel von Porto einander sehr nahe sein und vielleicht eine einzige Gruppe bilden. Sehr in Dunkel gehüllt ist die Frage über die Zahl und Identität der von den christlichen Auctoren und von den Festkalendern der römischen und portuensischen Kirche erwähnten Hippolyte (*de Rossi* Bull. 1866, 38. 42). Doch scheinen mir folgende Bemerkungen gerechtfertigt. Der Kirchenlehrer Hippolytus wurde in der Nähe des Campus Veranus verehrt. Wirklich wurde die berühmte, nun im Lateran befindliche Bildsäule, welche denselben darstellt, an der Via Tiburtina bei S. Lorenzo aufgefunden. Und Pirro Ligorio, dessen Zeugniss in diesem Falle als wahrheitsgetreu angenommen werden muss, bezeichnet die Fundstelle so: ‚zwischen der Via Nomentana und jener von Tivoli, ausserhalb der römischen Stadtmauer, wenig entfernt vom Lager der Prätorianer unter gewissen Ruinen' (Cod. Neap. XIII, B. 7, 424). Diese Lage entspricht genau derjenigen des Coemeteriums, das den Namen des hl. Hippolytus trägt und in welchem einer oder mehrere Heilige dieses Namens bestattet wurden. Die von Ligorio angegebenen Ruinen scheinen diejenigen einer Basilika zu zein, welche, wie wir wissen, nahe den historischen Krypten dieses Coemeteriums, die noch mit Trümmern angefüllt sind, sich erhob; vgl. dazu I 660. Der zu Portus verehrte Hippolytus wird dieser Stadt von den obenerwähnten Documenten zugeschrieben und Alles deutet darauf hin, dass er auf der Insel von Porto begraben wurde und bis zur Uebertragung des Formosus beständig dort verblieb. Daher muss der Martyrer mit dem Beinamen Nonnus ein ganz anderer sein als der oder die Genannten, und seine Grabstätte muss noch unter den Ruinen der Insel von Porto verborgen sein, während diejenige des Kirchenlehrers gleichen Namens unter den Trümmern sich befindet, welche die historischen Krypten des Coemeteriums der Via Tiburtina versperren.

Viele andere Martyrer werden uns von den Documenten zu Porto angegeben; ihre Grabstätten mögen entweder in Verbindung mit denen der nahen Insel gestanden oder an verschiedenen Orten zerstreut gewesen sein. Keine Entdeckung hat uns bisher über ihre Lage genauere Kenntniss gegeben. Ich übergehe der Kürze halber, und um meine Aufgabe nicht zu überschreiten, das Xenodochium des Pammachius und die dort und anderswo aufgefundenen christlichen Gegenstände, wie die übrigen christlichen Grabstätten von Portus. (Vgl. *de Rossi* Bull. 1866, 99 et passim.)

Ich schliesse meine sehr flüchtige Rund-

schau über die suburbicarischen K., indem ich auf den Reichthum und die Wichtigkeit derselben und auf die Nothwendigkeit von Nachgrabungen aufmerksam mache, welche die Denkmäler derselben zum Vorschein bringen und eine würdige Besprechung derselben ermöglichen würden. H. STEVENSON.

K. ausserhalb des römischen Gebietes:

I. Italien. 1) K. zu Otricoli, *Boldetti* p. 587.

2) K. des hl. Eutychius bei Terra di Soriano (Dioecese Orta), *Boldetti* p. 591.

3) Nekropolis in Tarquinia, Bull. 1874, 89 f. 111 f.

4) Desgl. in Vulci, ib. Bull. d. Corrisp. 1835, 177.

5) Desgl. in Cere, Bull. 1874, 84.

6) K. des hl. Laurentius bei Subiaco, Bull. 1881, 108.

7) K. in Bolsena, Bull. 1880, 71. 109; *Stevenson* sul Cim. dis. Cristina, bei *Fiorelli* Not. dei scavi 1880.

8) K. in Terni (s. Valentini), *Boldetti* 593; Bull. 1874, 85 f.; 94. 121.

9) K. in Spoleto, *Boldetti* 593 f.; Bull. 1871, 88; 94—114.

10) Ueber die Coemeterien Umbriens und Tusciens im Allgemeinen vgl. *de Rossi* Bull. 1871, 83—116, besonders über das Coemeterium von Vindena, ebd. 93.

11—12) K. der hl. Mustiola und der hl. Katharina zu Chiusi, 1634 aufgedeckt; sehr interessante Coemet. christl. Ursprungs. *Ughelli* Ital. sacra III, 336; *Boldetti* 595; *Bartolini* und *Cavedoni* Cim. Chius. in Opusc. relig. e lett. di Modena, 1865; *Liverani* Spicil. Liberian. 1864 (die Inschriften), und Le Catacombe e antichità di Chiusi, Siena 1872. *Kraus* Augsburg. Allg. Ztg. 1874, n° 137 B.; *de Rossi* Bull. 1865, 51.

13) Cella de' Santi in Lucca, *Boldetti* 596. Die Grabstätten in Padua, Brescia, Mailand (*Kraus*[2] 602) können nicht als eigentliche K. betrachtet werden.

14) Die Grotta di s. Biagio in Castellamare, vgl. *Milante* De Stabiis, Stabiana eccl. et episcopis eius, Nap. 1750. *Kraus* 602 f. Bull. 1879, 36 f. 118 f.

15) K. in Prata bei Avellino, vgl. *Tagliatatela* Basil. e Catac. di Prata, Nap. 1879. Bull. 1880, 86.

16) Coemeterium ss. martyrum Amiternensium bei Aquila, vgl. *Marangoni* Acta s. Victorini, Rom. 1740. *Boldetti* 603. *Bellermann* 111.

17) C. v. Puzzuoli, *Boldetti* 609.

18) C. des hl. Sosius am Capo Miseno bei Baiae, *Boldetti* 609.

19) Grüfte bei Nola, *Boldetti* 607; *Bellermann* 12. 114; *Remondini* Stor. Nol., Nap. 1747, II, 506 f.

20) Desgl. bei Canosa (Canusium in Apulien), *Bellermann* 114.

21) C. in Tropea, Calabrien, Bull. 1877, 185.

22) K. (jüdische?) in Oria, angeblich 1845 entdeckt, vgl. Göttinger Gel. Anz. 1881, 980.

23) K. in Venosa (jüdisch; ob auch christliche?), *Ascoli* Iscr. inedit. o mal note etc., Turin 1880. *Tain* Lettera sul monte Volterra a sua Ecc. il Sign. G. Hamilton, Nap. 1778. *Hirschfeld* in Bull. dell' Istit. di Corresp. arch. 1867, 14. *Schürer* Theolog. Lit.-Zeitg. 1880, n° 20. *Kaufmann* Gött. gel. Anz. 1881, Stück 30, 96 f.

24) C. in Manfredonia.

25—29) K. von Neapel. Die K. von Neapel sind in der kirchlichen Archäologie nach den römischen unzweifelhaft die berühmtesten. Ueber ihren Ursprung wurde viel gestritten; aber das steht fest, dass sie den Christen nie als Versteck, sondern nur als Begräbnissstätte dienten. Sie befinden sich unter der Anhöhe von Capodimonte, den alten amineischen Hügeln. Die bedeutendsten öffnen sich gegen das Thal der Sanità. Hier befanden sich schon seit den ältesten Zeiten zerstreute Familiengräber, welche entweder in den Felsen eingehauen oder längs des Weges aufgebaut waren, so z. B. die Gräber der Eunostiden. Manche Gelehrte sind der Ansicht, dass die ersten Krypten, welche vor dem doppelten Coemeterium des hl. Januarius sich befinden, heidnischen Ursprungs seien. Sie stützen sich hiefür nicht sowol auf den Stil der Fresken, welche gleich den Gemälden von Pompeji auf das heidnisch-antike classische Zeitalter hinweisen, sondern besonders auf einige Decorationen, welche an heidnische Ideen erinnern. Diese Krypten gehörten allen Anzeichen nach der Familie der Januarier, aus welcher der berühmte hl. Martyrer Januarius im 3. Jahrh. nach Christus hervorging. Im 2. Jahrh. wurde in einer jetzt unbekannten Krypta, die ohne Zweifel auch ein Familienbegräbniss war, der hl. Agrippinus, Bischof von Neapel, begraben. Und da dieser hl. Oberhirt nicht bloss in seinem Leben, sondern auch nach dem Tode ein freigebiger Wohlthäter seiner Mitbürger war, wurde seine Krypta zu einem Oratorium. Zu Anfang des 4. Jahrh., nachdem die Christen den Frieden erlangt hatten, wurde der Leib des hl. Januarius von seinen Verwandten und vom hl. Bischof Zosimus oder Cosmus I vom marcianischen Felde bei Agnano erhoben und in seine Familiengrab-

stätte übertragen, welche wegen der durch die Reliquien des hl. Martyrers gewirkten Wunder ebenfalls zu einem Oratorium wurde. Aus den Oratorien der hhl. Agrippinus und Januarius entstand die christliche Katakombe von Neapel; denn die Gläubigen liessen sich gerne neben ihren Oberhirten und Glaubenshelden begraben. Die Neapolitaner begannen daher rings um jene zwei Oratorien ihre Gräber in den Felsen einzuhauen. Beide Oratorien wurden später erneuert und erweitert und von dem noch unentdeckten Oratorium des hl. Agrippinus steht in einer alten Homilie auf diesen Heiligen, dass es ‚per industriam cuiusdam servi Dei fuit in melius exornatum‘. (Vgl. *Mazocchi* De SS. Neapolit. Eccles. Episcoporum cultu. Monum. II). Dasjenige des hl. Januarius wurde zuerst vom Bischof Severus gegen Ende des 4. Jahrh. erweitert, hernach im 5. Jahrh. vom Bischof Johannes I, der das Haupt und die Blutampulle des hl. Martyrers in die Stadt übertrug, wogegen der übrige Leib in dem alten Oratorium der K. blieb. Viele Bischöfe und Herzoge von Neapel liessen sich neben den Krypten und Gräbern der genannten Heiligen begraben, so der oben erwähnte hl. Johannes I im 5. Jahrh., der hl. Paulus III im 8. Jahrh., Stephan II, Herzog und Bischof und dessen Sohn Caesarius. Im 8. Jahrh., zur Zeit der Bilderstürmer (Ikonoklasten), übertrug der Bischof Paulus II den bischöflichen Sitz vorübergehend (auf 2 Jahre) von der Stadt in die Basilika der K., an denen er viele Verbesserungen und Verzierungen vornahm und um die er verschiedene Bauten aufführte, besonders ein Triclinium und ein Baptisterium. Unter den Gemälden der Krypten kann man deutlich jene unterscheiden, welche aus seiner Zeit, dem 8. Jahrh., herstammen.

Es befinden sich jedoch noch mehrere Krypten auf andern Seiten derselben Anhöhe, nämlich diejenige des Bischofs Ephebus oder Euphebius im 3. Jahrh., aus dem 5., jene des hl. Bischofs Severus und aus wenig späterer Zeit diejenige des hl. Gaudiosus, Bischofs von Albitina, der als Flüchtling in Neapel starb; sie enthielten die Ruhestätten der genannten Heiligen und wurden daher gleich den Krypten der hhl. Januarius und Agrippinus in Oratorien verwandelt. So gaben sie den betreffenden K., welche noch ihre Namen tragen, den Ursprung.

Ausserdem besteht noch ein Coemeterium, della vita genannt, dessen Entstehen unbekannt, aber wohl auch auf das Grab einer hervorragenden Persönlichkeit zurückzuführen ist.

Wegen dieser Oratorien und der in ihnen begrabenen Heiligen standen die neapolitanischen K. in hoher Verehrung. Als Sicho, Fürst von Benevent, im 9. Jahrh. Neapel belagerte, raubte er den Leib des hl. Januarius und übertrug ihn nach Benevent. Kurz darauf nahm der Bischof Johannes IV (843—850) die Leiber vieler Heiligen aus ihren Gräbern und übertrug sie in die Kathedrale. Dieser Uebertragung folgten noch mehrere andere. Von dieser Zeit an verminderte sich die Verehrung jener Krypten, welche nun bloss noch gewöhnliche Begräbnissstätten waren. Doch bewirkte die Verehrung zum ursprünglichen Grabe und zum äussern (extra muros) Oratorium des hl. Januarius, dass Bischof Athanasius der Grosse, Nachfolger Johannes' IV, neben demselben ein Benedictinerkloster gründete zur Besorgung und Erhaltung der alten Basilika. Wir wollen nun zur Untersuchung der verschiedenen neapolitanischen K. übergehen.

Katakombe des hl. Januarius, ursprünglich der hhl. Agrippinus und Januarius. Dieselbe ist am meisten ausgedehnt und am bekanntesten. Sie zerfällt in zwei schräge übereinander stehende Stockwerke. Nach der Ansicht einiger Gelehrten soll noch ein drittes Stockwerk existiren, das noch unbekannt ist, wo Krypta und Oratorium des hl. Agrippinus zu finden wäre.

Die Eingänge zu beiden Stockwerken befinden sich an der Westseite. Das untere hat zwei Eingänge neben einander, der links gelegene führt in die kleine Basilika des hl. Januarius, wo sein Leib ehemals beigesetzt war. Ueber dem Eingang befindet sich noch ein Ueberrest eines Luminare, in dessen elliptischer Wölbung man noch das colossale Bild des Heilandes, zwischen zwei Engeln sitzend, bemerkt. Auch das Gewölbe und die Seitenwände dieses Raumes, an denen man eine doppelte Kalkbekleidung unterscheiden kann, sind noch bemalt. Im Hintergrund ist der alte Bischofsstuhl, in den Tufstein selbst eingehauen, und vor demselben der alte Altar, der gegenwärtig in einen neuern eingeschlossen ist. Links befinden sich zwei Gräbernischen (Arcosolia) mit Bildern von zwei Bischöfen mit der Aureola, welche die in dieser Basilika begrabenen hhl. Bischöfe Johannes und Paulus III vorstellen sollen; an dem einen war früher der Name POAVLV zu lesen. Rechts befindet sich eine zugemauerte Thüre, welche in die Vorhalle der anstossenden Katakombe führt und ein Arcosolium, das ursprüngliche Grab des hl. Januarius, wie *Scherillo* nachwies. Unter den Grab-

steinen dieser Katakombe war früher auch ein Bruchstück von der Grabschrift des hl. Martyrers vorhanden mit folgendem Inhalte:

. . . . . NIS IANVARI · MARTYR
. . . . . S AETERNO · FLORE
☧ N

Vor der eigentlichen Katakombe befindet sich eine grosse Vorhalle. Die gewölbte Decke ist schön bemalt und in regelmässige Felder mit Arabesken, Masken, Steinböcken, Flusspferdchen u. s. w. abgetheilt, was diesen Saal als ein Triclinium der Familie der Ianuarii für Todtenmahle erscheinen lässt, das später zum Gebrauche der Christen umgeändert wurde. Eine zweifache Kalkbekleidung lässt sich an den Wänden unterscheiden. Die obere wurde später mit christlichen Bildern, worunter besonders die Taufe Christi, bemalt; die untere, die an mehreren Orten zu Tage tritt, wo die obere zersprungen und abgefallen ist, lässt eine Malerei erkennen, die der Malerei der Decke entspricht. Die linke Seitenwand hatte eine Verbindungsthüre zu der kleinen vorhin genannten Basilika. An der rechten sind drei Thüren in drei Grabkammern; zwei davon sind zugemauert, aber die Räume sind von oben her zugänglich und die Malerei an Decken und Wänden gleicht der ältern untern des genannten Tricliniums. Der dritte Saal, oder besser der kleine Gang mit Grabesnischen an den Wänden, hat rechts eine Vertiefung (latibolo, Schlupfwinkel), wo auf drei übereinanderliegenden, sehr dünnen Kalkbekleidungen die sieben berühmtesten Martyrer Campaniens, die hhl. Januarius, Sosius, Proculus, Festus, Desiderius, Eutyches und Acatius gemalt sind. Von dem grossen Vestibulum tritt man in den Hauptgang ein, vorher aber bemerkt man zwei Kapellchen (Gräbernischen), deren eines unter dem Bilde des Erlösers diejenigen der hhl. Agatha, Eugenia, Katharina, Margaretha und Iuliana zeigt.

Der Hauptgang ist in gerader Linie 90 Meter lang und an einigen Stellen bis auf 5 Meter breit. Zur Rechten läuft mit ihm parallel ein schmälerer Nebengang; zur Linken zweigen sich mehrere horizontal ausgehauene Gänge ab. Die ersten Gräber der Hauptgallerie sind von grossem Interesse wegen ihrer Gemälde, vorzüglich das erste links, wo man im Hintergrunde den von Schafen umgebenen guten Hirten sieht, dessen Tunica einen mit Henkelkreuzen ╪ verzierten Saum hat; rechts ist Jonas schlafend, nicht unter dem Epheu, sondern unter der Kürbisstaude, unter dem Gewölbe Christus, wie er in den Himmel auffährt; ausserhalb der Nische auf der einen Seite Christus, der den Lazarus erweckt, auf der andern Moses, der an den Felsen schlägt, beide mit der Inschrift PAX. In einer gegenüberliegenden Krypta ist im Hintergrund ein Pfau gemalt, seitwärts sieht man mehrere stehende Personen vor einer sitzenden, nach der Meinung *Scherillo's* Christus und die Apostel bei der Bergpredigt. Die linke Seite des Ganges zeigt nur Gräbernischen, die rechte führt durch (14) Quergänge in den Nebengang, in welchen, den Quergängen gegenüber und gleichsam ihre jenseitige Fortsetzung bildend, ebensoviele Grabkammern mit je drei oder fünf Gräbernischen sich öffnen. Am Anfange des Nebenganges führt eine kleine Treppe in das obere Stockwerk, am Ende führen zwei horizontale Gänge in eine Kammer mit sehr hohem Gewölbe, in dessen Mitte sich der berühmte Priapos befindet. Es ist dies eine kleine Säule, kurz eine Herme, von einer hebräischen Inschrift umgeben, an deren Anfang das griechische Wort Πρίαπος steht. Am Eingang in das obere Stockwerk befindet sich eine grosse Halle, welche später als Vorsaal zur Katakombe diente. Sie hat ringsum Gräbernischen und ist ganz bemalt, besonders an der Decke, welche sehr zierlich in Felder abgetheilt ist. Noch sieht man zwei Darstellungen, welche sehr verschieden erklärt werden. Die eine enthält einen Mann und ein Weib, von den Einen für Adam und Eva, von Andern für bacchische Figuren gehalten; die andere zeigt drei Weiber, die mit einem Thurmbau beschäftigt sind; es soll dies die Darstellung einer Vision in dem Hirten des Hermas sein, nämlich der Engel oder Seelen, welche an dem Bau der Kirche arbeiten. In späteren Zeiten wurde durch die Decke dieser Halle ein Luminare gebrochen, in welchem man die seligste Jungfrau zwischen zwei Engeln oder Heiligen sieht.

Diese obere Katakombe ist noch so regelmässig hergestellt wie die untere; denn sie entstand und erweiterte sich nach Bedürfniss; ihr Hauptgang ist über 40 Meter lang und zuweilen bis zu 14 Meter breit. Man gelangt zuerst in eine Basilika (Kapelle), in deren Apsis die ganz gut erhaltenen Bilder einer Frau und eines Bischofs, beide in betender Stellung und mit Heiligenschein, sich befinden.

In einer Grabesnische rechts von der Apsis ist eine andere Orans, welcher eine Hand von oben einen Kranz darreicht. Die Grabkammern dieser Katakombe enthalten verschiedene Gemälde mit Bildern der daselbst Begrabenen, wie auch von

Heiligen, unter welchen vorzüglich die Darstellung des hl. Januarius besondere Aufmerksamkeit verdient. Es ist dieses das älteste Bild des hl. Martyrers, das man kennt. Er ist von jugendlichem Aussehen, mit Tunica und Pallium bekleidet, in der Stellung eines Orans; das Haupt ist mit dem Nimbus geziert, in welchen das Monogramm A ☧ ω eingeschrieben ist. Ueber dem Bilde ist die Aufschrift SANCTO MARTYRI IANVARIO. Interessant ist auch das Bild von Daniel in der Löwengrube, weil Daniel da ganz bekleidet in phrygischem Gewande erscheint. Ein weiteres trägt die Inschrift: BITALIA IN PACE, zu deren Seiten zwei Bücher mit den Namen der Evangelisten sich befinden. Ein anderes zeigt die Häupter der Apostel Petrus und Paulus nach dem traditionellen Typus.

Von dem Vestibulum dieses zweiten Stockwerkes tritt man in zwei sehr alte kleine Gänge, deren einer noch nicht ganz ausgeräumt ist. Die Wände sind mit Grabnischen versehen, mit Arabesken geschmückt und mit Namen bezeichnet, die mit rothem Ocker geschrieben sind und unter denen die folgenden selten sind: ΝΕϹΤΩΡΙΑΝΟϹ und ΚΟΥΡΟΥΡΙΑΡω. Es folgt hierauf ein anderer, sehr geräumiger Saal, wo eine Menge in den Wänden angebrachter Löcher und eine in der Höhe ausgehauene Nische bemerkenswerth sind. Endlich steigt man in einen andern, noch geräumigern Saal hinunter, in dessen Hintergrund ein Gang sich befindet, sowie auch ein solcher an der linken Seitenwand einmündet, der aber noch ganz unbekannt ist.

Katakombe della Sanità, früher Katakombe des hl. Gaudiosus genannt.

Der hl. Gaudiosus war Bischof von Abitina in Africa. Von Genserich in der vandalischen Verfolgung verbannt, kam er mit dem hl. Quodvultdeus, Primas von Karthago, und andern vornehmen africanischen Verbannten nach Neapel, wo er ein Kloster stiftete und in einer Krypta begraben wurde, welche der unter der Kirche S. Maria della Sanità liegenden Katakombe den Ursprung gab. Die Basilika des alten Coemeteriums bildet jetzt die Confessio der genannten Kirche. An einer Seitenwand sieht man noch das Bild der seligsten Jungfrau mit dem Kinde. Der alte Bischofsstuhl mit dem Monogramm Christi, der aus Tufstein gehauen ist, befindet sich jetzt in der obern Kirche. Von der Confessio gelangt man in die Katakombe, in welcher sich zunächst die Krypta des hl. Gaudiosus mit Arcosolium befindet. Dieses ist im Hintergrund ganz mit Mosaik geschmückt, welche Weinlaub und Weintrauben darstellt, und in der Mitte das sehr beschädigte Bild des Heiligen enthält. Darüber steht die Grabschrift:

HIC REQIESCIT IN PACE SCS GAVDIOSVS
EPISC QVI VIXIT ANNIS LXX VS DIE
VI KAE NOVEMBRES CO DIC VI

Rechts ist eine andere Krypta, wo der hl. Nostrianus, Bischof von Neapel, begraben sein soll; links öffnet sich ein grosser Gang, an dessen Seitenwänden sich kleinere Krypten befinden; in der letzten ist in einer Grabnische ein interessantes Gemälde eines PASCENTIVS, der vor dem Bild des hl. Petrus kniet. An der Decke der Krypta des hl. Nostrianus sieht man ein Christusbild von hohem künstlerischem und archäologischem Werthe (s. II 21, Fig. 57). Diese Katakombe hat ihre Grösse und Bedeutung nicht bloss den Gräbern der hhl. Gaudiosus und Nostrianus, sondern auch dem Begräbniss der Gefährten des hl. Gaudiosus, der africanischen Verbannten, zu verdanken, zu welchen auch der erwähnte Pascentius zu gehören scheint. Es ist jedoch falsch, dass in dieser Krypta ehemals die Reihe der neapolitanischen Bischöfe gemalt gewesen sei, wie *Bianchini* in seiner Einleitung zu Anastasius behauptet.

Katakombe vom hl. Severus.

Sie liegt neben der Kirche dieses Heiligen, ebenfalls im Thale della Sanità. An diesem Orte erweckte der hl. Bischof einen Todten und liess daselbst noch bei Lebzeiten seine Grabstätte herrichten, aus welcher die bis jetzt noch unerforschte Katakombe entstand. Im J. 1867 wurde eine einzige Krypta entdeckt, deren Gemälde die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen haben. In dem bedeutendsten Arcosolium ist ein Jüngling von zartem Alter abgebildet, der, mit einer sehr weiten rothen Penula bekleidet, in der linken Hand ein offenes Buch hält; an der Ferse hat er die so viel bestrittene Lunetta, Abzeichen der Patrizier; auf das Haupt kommt vom Himmel eine Krone herab; ihm zur Seite sind vier Heilige mit Nimbus. In der Grabnische rechts sieht man ein mit Edelsteinen besetztes Kreuzbild zwischen zwei Heiligen und am äussern Vorsprung die Figur des hl. Eutyches mit der Aufschrift SANC .. EVTIC ..., die von *Stornajuolo* eingehend behandelt wurde.

Von der linken Grabesnische ist kaum noch die halbe Figur eines hl. Protasius mit dem Namen SANCTVS PROTASIV ..

erhalten, welche aus dem Grunde von Interesse ist, weil sie, wie *Taglialatela* nachweist, das erste Beispiel eines Heiligen aus dem Laienstande bietet, der das Kreuz auf den Schultern trägt, wie Christus, der hl. Petrus und der hl. Laurentius.

Katakombe des hl. Ephebus.

Sie liegt neben der Kirche dieses Heiligen, gewöhnlich S. Efremo vecchio genannt. Sie wurde ehemals von Celano besucht, ist aber jetzt unzugänglich. Die

Katakombe della vita.

Sie erhielt diesen Namen von einer Kapelle, die dem hl. Martyrer Vitus geweiht war. Auch diese wurde von Celano besucht und ist jetzt unzugänglich.

Ueber die neapolitanischen K. haben besonders nachstehende Schriftsteller geschrieben:

Carlo Celano Notizie del Bello, dell' Antico e del Curioso della Città di Napoli (Giornata VII), Neap. 1692. *Giulio Cesare Capaccio* Historia Neapolitana, Tom. II Cap. VI. *Alessio Pelliccia* De Christ. Eccl. Polit. Tom. IV, Diss. V. *Sanchez* Campania Sotterranea. *Andrea Jorio* Guida per la Catacomba di S. Gennaro dei Poveri, 1839. *Giuseppe Fusco* Dichiarazione di alcune iscrizioni pertinenti alla Catacomba di S. Gennaro dei Poveri, 1839. *Bellermann* Ueber die ältesten christlichen Begräbnissstätten und besonders die Katakomben zu Neapel, Hamburg 1839. *Giovanni Scherillo* Le Catacombe Napolitane, 1869 und Esame speciale della Catacomba a S. Gennaro dei Poveri, 1870. Antichità e Culto di S. Maria della Sanità, 1873. *Raffaele Garrucci* Storia dell' arte cristiana. Einige Monographien beschäftigen sich mit einzelnen Gemälden der K., so *Taglialatela* Di un' immagine di S. Protasio nella Catacomba Severiana, Napol. 1874, und *Stornajuolo* Ricerche sulla storia ed i monumenti dei Ss. Eutichete e Acuzio Martiri Puteolani, Nap. 1874; ders. Bull. 1881, 103. Ausserdem findet man die betreffenden Nachrichten gesammelt in einigen Hauptwerken, wie in *D'Agincourt*, in *Corera* Storia delle Due Sicilie, Tom. II; *Salazaro* Studii sui monumenti dell' Italia Meridionale, Nap. 1871, und in den Werken von *Mazocchi* und *Sabatini*, besonders wo sie den alten neapolitanischen Marmorkalender besprechen. In Deutschland ist neuerdings *V. Schultze* (Christl. Kunstbl. 1877, n° 2; bes. die K. von S. Gennaro in Neapel. Eine kunsthist. Studie, Jena 1877) dem Gegenstand näher getreten. Vgl. noch *Kraus* R. S.² 603 f.

30) C. des hl. Placidus in Messina, *Boldetti* 624.

31) C. in Catanea, *de Rossi* Bull. 1868, 75.

32) Grotta dei Frangapani bei *Girgenti*. Vgl. *Rusco* Notizie sui sette santi vescovi della Chiesa Agrigentina I, Girg. 1887. *Schubring* Hist. Topogr. von Akragas in Sicilien, Lpz. 1870. *Pilone* Sulla epoca dei sepolcri nella necropoli Acragentina, Girgenti 1871. *Cavallari* bei *de Rossi* Bull. 1875, 82 f. *V. Schultze* Die Katakomben 291 f. Die Localuntersuchung hat mich nicht von dem christlichen Charakter dieser Grabstätten überzeugt. Inschriften fehlen ganz.

33) C. bei Naro (östl. v. Girgenti), *Schultze* a. a. O. 294. *Cavallari* a. a. O.

34) K. bei Palazzuolo (Acrae), westl. von Syrakus im Gebirg, *Bellermann* 106. *V. Schultze* a. a. O. 295 f. *Judica* Le Antichità di Acre, Messina 1819. Inschriften im C. I. Gr. IV n° 9470 ff.

35) K. in Pantelico bei Sortino, *Cavallari* a. a. O.

36) K. von Palermo, *Schultze* a. a. O. 298 f. Der christliche Ursprung nicht erwiesen. Vgl. *Morso* Palermo antico, Pal. 1827. *Casano* Del Sotterraneo della chiesa catt. di Palermo, Pal. 1849. *Salinas* Riv. Sicula 1869, dec. *Schubring* Hist. Topogr. von Panormus, Lübeck 1870.

37—38) K. von Syrakus. Sie liegen unter, bez. vor der Achradina, dem zwischen der Hochstadt (der Neapolis) und dem Isthmus von Ortygia gelegenen Stadttheile der alten Griechenstadt. Abgesehen von einer Anzahl in Hinsicht ihres christlichen Ursprungs schwer zu bestimmenden Privatgrabkammern lassen sich drei Centralanlagen unterscheiden, von denen S. Giovanni die bedeutendste ist. Der alte Hauptcorridor hat eine Breite von circa 3, eine Höhe von 2,10 Meter und zählt etwa 140—144 Schritte. In Hinsicht der Gräber herrscht das System der Loculi neben den stellenweise vorwiegenden Arcosolien vor; charakteristisch sind die vielfachen Sarggräber an den Wänden und das zahlreiche Vorkommen von Sargvertiefungen in dem Boden. Die ganze einstöckige Anlage ist aus dem Kalkstein gehauen, die Decke der Galerieen theils flach, theils im Tonnengewölbe, die gesammte Construction ungleich freier, breiter, eleganter als in Rom. Gleich links im Eingangscorridor ein Aquäduct, der indessen wol nur einer Privatanlage angehört haben wird; es ist auf ihn von *Cavallari* zu viel Gewicht gelegt worden, doch kann man zugeben, dass die Katakombe erst angelegt wurde, als die Bevölkerung von diesem Stadttheil sich zurückgezogen und der Kirche durch Constantin der Friede gegeben war. Eine Anzahl Inschriften der K. bewahrt das Museum in Syrakus; ausserdem fanden

sich Lampen, hier und da Wand- und Deckenmalereien (Oranten, Pfauen, Blumen und das Monogramm des 4. Jahrh.), vor Allem gelegentlich der 1872 von *Cavallari* vorgenommenen, leider nur zu bald sistirten Ausgrabungen der schöne Sarkophag der Adelfia (*Carini* Annotaz. sul sarcofago rinvenuta in Syracusa, Estr. *Ders.* Arcosolio dipinto e sarcofago nelle Catac. di Siracusa, Pal. 1878 (Estr. Arch. Stor. Sic. III, 2, 1878). *Héron de Villefosse* Gaz. archéol. 5e livr. pl. 25. *Le Blant* Rev. archéol. 1877, Déc., pl. XXIII. *Lantieri* Descrizione sacro-archeologico di un prezioso sarcofago crist. scoverto nelle Catacombe di s. Giovanni in Siracusa, Siracusa 1872. *Pritera, Serafino* Illustr. di un antico monumento testè scoverto nelle Catac. di s. Giov. in Siracusa, Siracusa 1872).

Südöstlich von S. Giovanni, dem Meere nahe, liegt die kleinere, aber ältere und wol noch der vorconstantinischen Zeit angehörende Katakombe in der Vigna Cassia. Aus zwei Piani bestehend, von denen das tiefere, schwer zu erreichen, nur Loculi und etliche Ornamentreste bietet und noch zu Ende des 2. Jahrhunderts entstanden sein dürfte. Das obere Stockwerk, welches in dieselbe Zeit mit S. Giovanni zu setzen ist, hat einen grossen Corridor von 60 Schritt Länge, 2,30 m Höhe und 1,50 m Breite; in einem Nebencorridor fand sich das von *de Rossi* Bull. 1870, tav. X—XI publicirte Fresco mit Christus, den Aposteln Petrus und Paulus und dem Bilde einer Verstorbenen. *V. Schultze* wollte hier wie in S. Giovanni Nischen für Urnen gefunden haben und daraus den Beweis ableiten, dass die Christen von Syrakus sich ursprünglich der Verbrennung bedient hätten. Indessen sind diese Nischen unzweifelhaft zur Aufnahme der Grabschriften bestimmt gewesen, welche sich auf die unter dem Boden des Corridors Beigesetzten bezogen. Eine Anzahl Inschriften des Coemeteriums sind in der Mauer der Villa eingelassen. Unbedeutender sind die kleine Katakombe unter S. Lucia, ein 35 Schritt langer Corridor, und die nun verschüttete Grabanlage bei S. Maria Gesù und andere neuerdings gefundene kleinere Sepolcri (bei den Cappuccini und in Villa Landolini).

Ueber die K. von Syrakus gaben zuerst Nachricht *Cesare Gaetani, Conte della Torre* in s. Dissertaz. stor.-critica intorno alla esistenza del corpo di s. Lucia V. e M. Siracusana nella città di Venezia, Pal. 1758, bez. in der dieser beigefügten Lettera sopra alcuni dubbj insorti nella letteratura degli atti sinceri di s. Lucia, Siracusa 1760; weiter *Mirabella* Iconographiae Syracusarum antiqq. Explic. bei *Burmann* Thes. antiq. Sicil. XI. und *Bonnani* Le antiche Siracuse, Pal. 1717; *Octavio Gajetani* S. J. in s. Isagoge ad Historiam sacram Siculam, Panormi 1707; *Capodieci* Antichi monumenti di Siracusa, Messina 1818; *Bartolini* Catacombe di Siracusa, Sirac. 1847; *Bellermann* a. a. O. 101 f.; *Carini* a. a. O. Einen dankenswerthen, wenn auch von Irrthümern nicht freien Aufsatz über dieselben veröffentlichte *V. Schultze* Archäol. Stud. 121 f. Im Jahre 1880 hat der Herausgeber diese K. aufs Neue untersucht; er musste den zunehmenden Verfall und den Mangel jeder Ueberwachung und wissenschaftlichen Erforschung dieser bedeutenden Denkmäler constatiren. — Die Inschriften von Syrakus und seinen K. gaben *Torremuzza* (s. d. Art. Inschriften), neuerdings *Carini* im Archiv. Stor. Sic. I 506, II 506, III 121, 492 u. s. f., Nuove iscr. greche delle Catac. di Sic., Pal. 1876; theilweise nahm sie auch das Corp. Inscr. Gr. IV 501 f. auf; an einer genügenden Publication derselben gebricht es noch.

39) K. auf Malta: C. di s. Paolo, di Agata, di s. Venera, di s. Catoldo, di s. Maria della Vita, di s. Maria della Grotta, l'Abazia, aufgeführt von *Boldetti* 631 f., alle noch unerforscht. *Gatt. Said* La grotta di s. Paolo. Malta 1863; *de Rossi* R. S. 89. *Abela* Malta ill. 1772—1780.

II. In Spanien werden citirt die Coemeterien von Arcona (Alba Urgavonensis), der Innumerabiles Martyres zu Saragossa, zu Siviglia, zu Elvira (*Boldetti* 635—39), ohne dass etwas Näheres über sie bekannt wäre.

III. In Gallien ist keine eigentliche Katakombe gefunden worden, doch dürfen einige Hypogeen erwähnt werden: so das von S. Victor in Marseille unter der berühmten Abteikirche; dasjenige von Poitiers, wo das älteste Pastoralkreuz mit der Inschrift EMMA NVHEL NVBIS CVM DS gefunden wurde (*de Cessac* Rev. arch. 1879, juill. p. 46; *de Rossi* Bull. 1863, 31; *Roller* Rev. arch. 1881, 165 f. Zudem Bull. de la Soc. des Antiquaires de l'Ouest, 1880. Eine vollständige Publication wird seitens des Jesuiten P. *de la Croix* erwartet). — Grabkammer von Uzès bei Nîmes (Bull. 1880, 87; *Lionel d'Albiousse* Guide arch. dans la crypte d'Uzès, Dép. du Gar.). In der Grotte ist eine Orans mit einem Kreuz über der Gestalt gemalt. — Zwei Cubicula zu Reims (Bull. 1874, 150; R. S. I prol. 100).

IV. Deutschland. Auf deutschem und österreichischem Boden sind zwei unter-

irdische Anlagen zu verzeichnen: das Hypogeum auf dem Coemeterium des hl. Eucharius bei Trier (vgl. RE. I 309 und jetzt *Wilmowsky* Coem. s. Eucharii, herausg. von *Kraus* Gesellsch. f. nützl. Forsch. zu Trier, 1882), und die Grotten in der Einsiedelei zu Salzburg, wo der Ueberlieferung nach der hl. Maximianus gelebt hat. Die Anlage ist die einzige diesseits der Alpen, welche Arcosolien aufzuweisen hat, und es kann an ihrem altchristlichen Charakter nicht gezweifelt werden (*de Rossi* R. S. I 89; *Kraus* Bull. IV 18..).

V. Ungarn hat eine Grabkammer in Fünfkirchen aufzuweisen, welche 1780 aufgedeckt wurde. Sie wurde von dem Canonicus *Koller* (Prolegg. in Hist. episcop. Quinqueeccl. 25 f.) zuerst besprochen, neuerdings durch *Henszlmann* (Mitth. d. k. k. Central-Commission, Wien 1873, 57), der auch ihren Grundriss und ihre Malereien publicirte (Männl. Büsten, die Anbetung der Weisen, Jonasscenen u. dgl.). Vgl. *de Rossi* Bull. 1874, 150—152, tav. VII—VIII. *V. Schultze* Katakomben 334 f.

VI. K. im Gebiet der griechischen Kirche:

K. auf Melos, von *Ross* (Reisen auf den griech. Inseln des ägäischen Meeres, Stuttgart 1840, III 145 f.) beschrieben und durch eine Abbildung veranschaulicht. Eine geräumige Galerie zeigt auf dem Boden zwei Reihen oblonger oder quadratischer *Formae*, mit Platten geschlossen; die Wände sind durch *Sepolcri a mensa* mit Arcosolien durchbrochen. Das Monogramm A ☧ ω lässt auf das 4. Jahrhundert schliessen. Vgl. noch *V. Schultze* Katakomben 275 f. Inschriften C. I. Gr. n° 9288—9290.

K. von Alexandria, von *Boldetti* 620 bereits angezeigt. *H. C. Agnew* (Remarks on some remains of ancient Greek writings on the walls of a Family Catacomb of Alexandria, in der Archaeologia or miscellaneous Tracts 1840, 152—170, 6 Tafeln) machte zuerst ein Familiengrab beim Westthore der Stadt bekannt, ein anderes südwestlich von der Stadt gelegenes Cubiculum erfuhr durch *Ch. Wescher* (bei *de Rossi* Bull. 1865, 57—61, dazu *de Rossi* ib. 61—64, 73—77; 1872, 26 f.; vgl. auch *Wescher* Archives des Missions scientifiques et littéraires, II[e] Sér., I 190) und *Neroutsos-Bey* (Notices sur les fouilles récentes exécutées à Alexandrie, Alex. 1875, 29 f.) eine nähere Beschreibung. Das Coemeterium ist durchaus primitiv und alt. Seinen Hauptschmuck, das die Eucharistie betreffende Wandgemälde, haben wir oben I 439, Fig. 147, reproducirt (vgl. *Garrucci* tav. CV, B[5]; *V. Schultze* Katak. 280). Ueber die Lage *Lumbroso* Bull. 1881, 46 f.

K. von Kyrene, nördlich von der alten Stadt, mangelhaft beschrieben durch *Pacho* (Rel. d'un voyage dans la Marmarique, le Cyrénaïque et les Oasis d'Audjelah et de Maradèh, Par. 1827), später von *Smith and Porcher* (History of the recent discoveries at Cyrene, Lond. 1864). Eine Reihe von Gräbern einfachster Form wie ausgebildeter Architektonik. Unter den Gemälden (*Garrucci* II tav. CV[c]) ein Pfau, besonders ein guter Hirte von eigenthümlicher Gestalt. Zwei Inschriften bei *Pacho* pl. 63[1-2], C. I. Gr. Vgl. noch *V. Schultze* a. a. O. 66 f. 286 f.

Skythische K. in Kertsch (ob christlich?), s. A. A. Z. 1872, n° 227.

Ueber die ausgedehnten Nekropolen Syriens, welche das Arcosoliengrab vielfach aufweisen, s. *de Vogüé* Syrie centrale, p. 70 f.

Ausserdem werden Gräber, bezw. Coemeterien in Salamis auf Cypern (S. Costanza, *Boldetti* 621), in Antiochien (Hieronym. De Script. eccl., *Boldetti* 620; *Sepp* Jerusalem und das hl. Land 217), zu Eumenia in Phrygien (*Kirchhoff* C. I. Gr. IV n. 9266; *Cavedoni* Opuscoli 1860, 176; *de Rossi* Bull. 1864, 32), bei Jerusalem (ob christlich? *Boldetti* 617 —620), in Ephesus (*Richter* in Zeitschr. f. Bild. Kunst 1877, XIII, 3. Beil.) erwähnt, die indessen kaum mehr unter den Begriff von Katakomben gebracht werden können. KRAUS.

ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ s. Vorhang.

ΚΑΤΑΘΕΣΙΣ, der griechische Ausdruck für *Depositio* (s. d. Art. I 353 f.), auf den christlichen Inschriften Roms im 3. und 4. Jahrhundert abgekürzt ΚΑΤ · und ΚΑΤΑΘ ·, vgl. *de Rossi* Rom. sott. III 106. 117 f.

KATECHETENAMT. 1. Das kirchliche Lehramt, und zwar nach allen Seiten hin betrachtet, steht dem Bischofe zu: er hat es von den Aposteln geerbt (Constit. ap. II 32; *Gaudent.* Brix. tract. 9, wo sacerdos, wie bekanntlich in der alten lateinischen Kirchensprache stets, den Bischof bedeutet: z. B. *Leo M. S.* 72, Ep. 14, 6. 19, 1; De Sacr. III 1; *Gelas.* Ep. 5 ad ep. Lucaniae; *Hilarius* Ep. ad Tarrac. n. 4; *Greg. Naz.* in Ev. h. 17, 13; Praef. in Job 15—17; *Faustus* De Spir. So praef.: 318 sacerdotes Nicaeenses u. s. f.). Von einem freien Lehramte weiss das kirchliche Alterthum nichts (*Probst* Lehre und Gebet in den ersten 3 Jahrh. 11—23). Da der Bi-

schof aber nicht allen Anforderungen dieser umfassenden Gewalt selbst gerecht werden kann, muss er sich um Stellvertretung umsehen. Diese kann er in zweifacher Weise, durch ausserordentliche und durch regelmässige kirchlich und amtlich angestellte und berufene Lehrer finden.

2) In den ersten Zeiten, wo es auch ein Charisma des Lehrens gab (*Probst* a. a. O. 7. 9 f. 17. 198—200), konnten auch Laien, sogar Frauen, zur ersten Aushülfe im Unterricht der zum Glauben und auf die Taufe Vorzubereitenden verwendet werden. Nur durfte, treu dem Verbote des Apostels, den Frauen nie eine öffentliche, kirchlich-amtliche Lebensstellung eingeräumt werden (Codex can. african. c. 99; Const. ap. III 6; *Morin* De catech. expiat. 51 f.; *Bingham* I 362, II 54; *Blakmore* Alterth. I 162 f.). Und auch diese untergeordnete Thätigkeit musste unter Leitung und Aufsicht des kirchlichen Lehramtes vor sich gehen. Darin ist also nichts Auffälliges zu finden, wenn der Erstlingsunterricht der zum Glauben sich Meldenden von Laien, und selbst von Frauen vorgenommen wurde (Const. ap. VIII 32). Muntern doch die Väter selbst die Katechumenen auf, sich dieses Geschäftes anzunehmen (*Cyrill.* XV 18. 26). So bekehrte Monica ihren Gatten Patricius (*Aug.* Conf. IX 9. 22), die Gemahlin des Arinthäus ihren Gatten (*Basil.* Ep. 269, 2), eine Sclavin die Iberia (Sozom. H. e. II 7). Andere Beispiele s. *Pallad.* Hist. Lausiaca 118. 123; *Bingham* IV 10; *Morin* De catech. expiat. 52; *Weiss* Alfred d. Gr. 74 ff. Vgl. *Chardon* Hist. des sacr. l. 1 s. 1 p. 1 ch. 3. Doch muss man dabei im Auge behalten, dass dies, wo die Verhältnisse es irgend möglich machten, stets in der Weise geschah, dass die Aufzunehmenden den amtlichen Dienern der Kirche von jenen vorgestellt werden mussten, und dass immer einige verordnet waren (τινὲς τεταγμένοι), um diese Angelegenheit zu überwachen (*Orig.* Cels. III 51. Vgl. *Clem. Al.* Strom. I 1).

3) Besonders dienten hiezu die Diakonissen und die christlichen Jungfrauen. Durch sie konnte man vielfach in Häuser und Kerker zu Kranken und Verurtheilten, die der Bildung am meisten fähig und zur Bekehrung am geneigtesten waren, Zutritt erlangen (vgl. Diakonissen n. 5). Selbst Männer wurden öfter, natürlich nicht öffentlich, und auch Frauen nie in kirchlichen Versammlungen, von ihnen belehrt (Cod. can. afr. c. 99; *Theodoret* H. e. III 14. Vgl. Const. ap. III 15, III 6; *Tertull.* Virg. vel. 9 adv. Marc. V 8; *Pelagius* (Pseudo-Hieron.) in Rom. 16, 1; vgl. oben n. 2). Mit dieser Beschränkung aber wurde diese Thätigkeit nicht bloss als erlaubt, sondern sogar als Pflicht und Beruf der Diakonissen betrachtet (*Orig.* Isaia h. 6, 3; Rom. l. 10, n. 2; *Chrysost.* Rom. h. 31, 1).

4) Indess wurde auch dies nur als eine Nachgiebigkeit und als ein zeitweiliges Aufgeben der kirchlichen Ordnung, die dem Kirchenamte den Unterricht vorbehält, betrachtet. Und nur wo es die Umstände und die Rücksicht auf das Seelenheil erheischte, gab man hier nach. Wo es aber irgend thunlich schien, befahl man sogar den Diakonissen, keinen Schritt weiter zu thun, als was ihnen die Noth abforderte, vielmehr die zu Belehrenden möglichst schnell den amtlichen Lehrern der Kirche zuzuführen (Constit. ap. III 5). Dass es auch regelmässig so gehalten wurde, beweist das Verfolgungsgesetz des Licinius, welcher den Bischöfen verbot, Frauen zu belehren: nur Frauen dürften dieselben unterrichten, eine Verordnung, die, wie *Eusebius* (Vita Const. I 53) sagt, allgemein als lächerlich erachtet wurde. Später, wo alle Rücksichten wegfielen, liessen sich die amtlichen Lehrer der Kirche selbst durch die übelsten Nachreden von der Ausübung ihres Amtes nicht mehr abhalten (*Chrysost.* in Acta Ap. h. 46, 3).

5) Uebrigens war von Anfang an höchstens der Erstlingsunterricht und die häusliche Weiterbildung in der Kenntniss der christlichen Wahrheiten den Laien anvertraut worden. Die tiefere Einweisung in dieselbe in der Zeit des Katechumenates (s. Katechet. Unterricht n. 4) war stets Sache der Kirche (ecclesiastico ministerio, sagt *Joa. Diac.* ad Senar.). Vornehmlich waren sicher schon seit dem 2. Jahrhundert hiezu besondere Diener der Kirche bestellt, die man bald διδάσκαλοι (s. d. Art.) oder doctores, bald Katecheten nannte (*Clement.* ep. ad Jacob. n. 13. 14; *Clem. Al.* Paed. III 12 u. a. m.). Da sie aus den Dienern des Altares genommen waren, bald Presbyter, bald Diakonen oder Lectoren, so bildeten sie trotz der Wichtigkeit, die man ihrem Amte beilegte, dennoch keinen eigenen Stand (*Clem. Al.* l. l.; s. d. Art. Διδάσκαλος). Bekannt ist die Einrichtung in der Kirche von Alexandria, welche hier alle anderen übertraf. Man hat zwar wiederholt behauptet, dass es sich hier nicht um Katechesen, sondern um wissenschaftliche Vorlesungen handle (*Guericke* I 101 ff.). Indess, obgleich solche auch gehalten wurden, so ist doch sicher, dass die Katechese nicht bloss der Anstoss zur Gründung dieser Schule war, sondern dass sie auch stets als Hauptaufgabe derselben galt (s. *Huet* Orig. l. 1 c. 1, 9). Die Reihenfolge der an dieser Schule wirkenden Lehrer ist nach den

uns überkommenen Berichten nicht ganz sicher herzustellen. S. die verschiedenen Versuche, die Schwierigkeiten zu lösen, bei *Langemack* Hist. catechet. I 54 ff. 88 ff. 121 ff. 148 ff. 151 f.; *Keuffel* (der übrigens an besoldete Professoren denkt, ähnlich wie *Vicecomes* p. 113 und *Morin* Catech. expiat. 47. 49. 117 f.) Hist. schol. inter Christ. § 5 p. 23 sq.; *Guericke* I 99; *Probst* Lehre u. s. f. 183 f.

6) Ganz besonders aber galt die letzte Vorbereitung vor der Taufe und die Mittheilung der wichtigsten christlichen Geheimnisslehren (s. Mysterien und Neophyten) nach derselben als Aufgabe des Bischofes. Wir finden desshalb sowol den competenten Unterricht, wenigstens den über das Symbol, wie die Katechesen für die Neophyten, meist von den Bischöfen (*Clem.* Hom. III 67. 73; Const. ap. II 32, III 5; *Paulin.* Vita Ambros. n. 38; Conc. Laodic. 8, 46; *Theodor Lect.* Excerpta II 32) besorgt. Die Art. Katechet. Unterricht (n. 7. 24) und Neophyten bieten dafür Beispiele in Menge. Jedoch konnte sich auch hier der Bischof durch einen Presbyter vertreten lassen (Conc. Laodic. 8, 46; Const. ap. III 26). So hat in der Kirche zu Jerusalem, in der sonst der Bischof den letzten Unterricht vollzog, wie wir von Johannes von Jerusalem wissen, Bischof Maximus im J. 348 denselben durch Cyrillus, den ersten seiner Presbyter, ertheilen lassen. WEISS.

KATECHETISCHER UNTERRICHT. 1. Meldete sich Jemand bei der Kirche mit der Bitte um Aufnahme, so wurde ihm dieselbe nicht ohne Weiteres, sondern nur auf Grund einer strengen Prüfung, und auch so nur vorläufig gewährt (s. Katechumenen 5). Natürlich musste ihm dabei wenigstens im Allgemeinen klar gemacht werden, was er in seinem Denken und Leben aufzugeben, zu ändern und neu anzunehmen, welchen Pflichten er sich zu unterwerfen und was er hiefür zu erwarten habe. Der Bittsteller sollte zum Voraus klar wissen, was er beginne, klar verstehen, dass er sich hier einer höheren Auctorität unterwerfen und einzig ewige Absichten verfolgen müsse (*Orig.* Exhort. ad mart. 17). Nur so konnte seine Erklärung Werth haben. Demgemäss musste der Erstlingsunterricht die christlichen Grundlehren von Einem Gott, von einem ewigen Leben, von ewiger Strafe und Vergeltung, sowie die Hauptsätze der Sittenlehre umfassen. Dieser Vorbereitungs- oder Erstlingsunterricht hiess in der lateinischen Kirche die *catechizatio rudium.* Die also Vorzubereitenden, die wol in der Regel in Bezug auf die Kenntniss des christlichen Glaubens und Gesetzes völlig unerfahren waren, nannte man *rudes.* Man darf sich also darunter nicht eine eigene Klasse von Katechumenen vorstellen, wie das wol öfter geschah, sondern es sind diejenigen, welche ‚Christen' werden wollen, ehe und solange bis sie unter die Katechumenen zugelassen worden sind (vgl. Katechumenen 4).

2) Ueber die Einrichtung dieses ersten katechetischen Unterrichtes haben wir eine ausführliche theoretische und praktische Anweisung in dem Buche des hl. *Augustin* ‚de catechizandis rudibus', welcher als erläuternde Beispiele zwei Musterkatechesen beigegeben sind, eine längere (c. 16, 24 bis 25, 49) und eine kürzere (c. 26, 52 bis 27, 55). Wir haben übrigens von dem nämlichen Lehrer noch mehrere derartige Vorträge, s. 105, Enarratio in ps. 62 (V 541—547, IV 606—618), und ein von *Florus* aufbewahrtes Bruchstück (V 1517 f.). Der von *Mai* (Nova PP. bibl. I, I 226 ff.) aufgefundene Unterricht dürfte vielleicht auch hieher gehören, ist übrigens wahrscheinlicher an Klosternovizen gerichtet. Dem zunächst steht der λόγος κατηχητικός *Gregors von Nyssa,* übrigens weit weniger für den unmittelbaren Gebrauch berechnet, als vielmehr eine ziemlich hoch gehaltene Anleitung zur Verwaltung des Katechetenamtes, bei welcher neben anderen Fragen, übrigens ohne genaue Ausscheidung, auch der in Rede stehende Unterricht zur Sprache kommt. Ausser diesen besitzen wir meist nur gelegentliche kurze Andeutungen über die Einrichtung der Anfangskatechese bei *Origenes* (c. Cels. I 7, III 15. 56, VI 10; in Jud. hom. 6, 2; Exhort. ad mart. 17), in den Constit. ap. III 5, VII 39. 40, VIII 40), bei *Dionys.* (Hier. II 2 § 1), *Cyrill.* von Alexandria (Explan. ps. 44, 11—13. *Mai* Nova PP. bibl. III, I 326), *Theodoret* (in Heb. 6, 1, III 418 f.). Ausführlicher sind zwei Unterweisungen von *Jacob* von Nisibis, welche möglicher Weise hieher gehören (s. 1 u. 7. *Antonelli* 1756, 2—19; 245 f. *Galland* V, III ff. LVIII). Des *Eusebius* von Caesarea Expl. in ps. 134 (*Mai* Nova bibl. IV, I 79) dürfte eher den Unterricht für Katechumenen der ersten Klasse im Auge haben. Dagegen gehören hieher wieder *Tertullian* (Idol. 24), *Cyprian* ep. 52 ad Antonian. (prius) und besonders dessen ausführliche zum Lesen bestimmten drei Bücher Testimonia, durch welche ‚einstweilen die ersten Grundlagen des Glaubens gelegt werden sollen'. Eingehender handelt auch von der Einrichtung dieses Unterrichtes *Ambrosius* (in Lucam l. VI, 107—109). Von *Leo d. Gr.* besitzen wir eine wirklich abgehaltene Katechese dieser

Art (s. 25, al. 24 in Nativ. Dom.), wie auch *Augustin* (Conf. VIII 2, 4) und *Johannes Diaconus* (Ad Senar. 3) von diesem Unterricht in der römischen Kirche sprechen. Noch handeln kurz von der Art des ersten Unterrichtes *Hilarius* von Arles (Vita S. Honorati 5), *Isidor* (Eccl. off. II 20), *Ildefons* (Cognit. bapt. 17—20), das Sacrament. *Gelas.* (I 593), *Theodulf* von Orleans (Bapt. 2), wogegen *Caesarius* von Arles (s. 4 u. 20) und *Maximus* von Turin (Tract. 4 contra paganos, 5 contra Judaeos; *Bruni* 721—750) schwerlich mehr hieher zu rechnen sind.

3) Nach der Aufnahme in die erste Katechumenat-Klasse wurden die Katechumenen in langer Vorbereitung allmälig mit den einzelnen christlichen Glaubens- und Sittenlehren bekannt gemacht. Zu dem Behufe besuchten sie regelmässig die gottesdienstlichen Vorträge, welche mit der bei der Liturgie stattfindenden Verlesung biblischer Abschnitte vorhanden waren (s. Katechumenen 6). Die aus confessioneller Voreingenommenheit so viel und so leidenschaftlich erörterte Frage, ob den Katechumenen die Bibel zur eigenen Lesung in die Hand gegeben worden sei, kann unbedenklich bejaht werden, soweit solche im Stande waren, sich Abschriften einzelner Bücher oder die Kunst des Lesens zu verschaffen. Abgesehen von allen anderen Stellen, deren übrigens viele hieher gezogen werden, ohne dass sie von etwas Anderem als der kirchlichen Vorlesung handeln, sagt das ausdrücklich die Synopsis *Athanasii.* Da aber Niemanden einfiel, und bei der damaligen allegorisirenden Exegese, welche die Kenntniss der Dogmen bereits voraussetzte, um sie in den Buchstaben der Schrift durch Uebertragung erst hineinzulegen, auch nicht einfallen konnte, die Unwissenden zur Belehrung einzig oder auch nur hauptsächlich an den todten Buchstaben zu verweisen, so tritt begreiflich bei den Vätern die Hervorhebung des lebendigen Wortes, des Unterrichtes, dem gegenüber durchaus in den Vordergrund.

4) Die Frage ist aber, ob ausser dem allgemeinen kirchlichen Unterrichte, an dem die Katechumenen neben den Gläubigen theilnahmen, noch besondere für sie allein bestimmte katechetische Vorträge abgehalten wurden. Wir reden nicht von der oftmaligen Bezugnahme auf die Katechumenen, die sich in den Predigten der Väter findet, auch nicht von den vielen Reden, die sich mehr oder weniger ausschliesslich an die Katechumenen richten, immerhin aber doch vor der ganzen Gemeinde beim allgemeinen Gemeindegottesdienste abgehalten sind, z. B. von *Augustin* s. 5, 108, 117, 126, 132, 135, 160, 174, 175, 176, 264 in ps. 48, 59, 88, 120; in Joh. tr. 11 u. a. m. Indess konnten diese Reden, bei denen gerade bezüglich der tieferen Lehrpunkte um der disciplina arcani willen Schweigen oder doch grosser Rückhalt geboten war, kaum genügen, um die Unwissenden zu einem vollen Verständniss des katholischen Glaubens zu führen. Darum darf man wol mit Grund vermuthen, dass ihnen ein besonderer Unterricht zu Theil geworden ist, wenn auch der geschichtliche Nachweis dafür schwer fällt und nur bis zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann. In Africa (*Tertull.* Praesc. 3 u. ö., s. Katechetenamt), bei *Hippolyt* und zumal in Alexandrien finden sich besondere ‚Lehrer' für die Katechumenen angestellt, die doch wol ihren Namen nicht umsonst werden getragen haben. Täuscht nicht Alles, so dürfen wir auf Grund von *Orig.* hom. 4, 4; 6, 2 in Levit. u. a. m. und *Socrates* H. e. V, 22 annehmen, dass in Alexandria alle Mittwoche und Freitage geschlossene Versammlungen behufs katechetischer Unterweisung statthatten (*Weiss* Pädagogik 106 f. 126). Die apostolischen Constitutionen verordnen (VIII 32), dass der Katechumene drei Jahre lang katechisirt werde (κατηχείσθω). Diese Katechesen, welchen auch die Gläubigen anwohnen können, finden jedoch nicht täglich Morgens statt. Chrysostomus wurde drei Jahre lang eingeführt (μυσταγωγηθείς. *Palladius* Vita XIII 16). Er selber stellt in dem von Rechtswegen lange andauernden Vorbereitungsunterrichte die προπύλαια gegenüber der vollständigen Glaubenslehre (πάντα τὸν περὶ τῶν δογμάτων λόγον, ad Demetriaden I 8; vgl. in Hebr. hom. 13, 5?), und ebenso sagt *Cyrill* von Alexandrien (in Joh. l. II, 1), dass man die Neulinge nicht kurze Zeit in der Katechese verweilen lassen dürfe. Noch *Isidor* (Off. eccl. II 20, 21) unterscheidet eine vorausgehende Belehrung der Katechumenen im Glauben und nach dieser (post doctrinam fidei) die eigentliche Katechese (instructio fidei) der Competenten im Anschluss an das Symbol. In Apamea scheinen diese Katechesen im Baptisterium stattgefunden zu haben. Denn ohne Zweifel wurden sie zu jenen lange und regelmässig fortgesetzten Schändlichkeiten gemissbraucht, von welchen die Acten gegen Petrus von Apamea voll sind (*Harduin* II 1370 ff.). In den Klöstern des *Pachomius* waren wöchentlich drei, am Sonntage zwei Katechesen, und auch die herbeikommenden Landleute empfingen hier Unterricht, um eher ‚Christen und Gläubige' zu werden (*Boll.* Mai III 303 append. 30). Dabei ist

es aber auffallend, dass wir solcher Katechesen, wenigstens sicher als solcher nachweisbar, so viel wie keine Ueberreste zu haben scheinen, somit auch über die Art ihrer Einrichtung nichts wissen. Nach *Ambrosius* (Myst. 1) waren sie ‚de moralibus', d. h. moralisch-allegorisirende Schriftauslegung, wie seine Bücher über Abschnitte aus der Genesis. Wenn man bei *Cyrill von Jerusalem* (IV, 1) die ἀναγνώσματα gegenüber dem Competenten-Unterrichte (παρόντα διδασκαλεῖα) auf solch besondere Katechesen beziehen darf, musste man ebenfalls an Unterricht im Anschluss an, sei es fortlaufende, sei es nach Belieben gewählte biblische Lesungen denken. Ueber die Gegenstände, die bei dieser Katechisation behandelt wurden, gibt uns wol des *Eusebius von Caesarea* Explan. in ps. 134 (*Mai* Nova PP. bibl. IV, I 79) Aufschluss. Ein Muster einer solchen Katechese dürfen wir vielleicht in des sogen. *Eusebius Gallicanus* ‚Homilia de eo quod idola coli non debent et de resurrectione' (B. Lugd. VI 672 sq.) suchen.

5) Mit dem Eintritte in die zweite Katechumenatsklasse (s. Katechumenen 9, 10) begann der wichtigste Theil des katechetischen Unterrichtes, die zum Zwecke der unmittelbaren und letzten Vorbereitung zur Taufe ertheilte Competentenkatechese. Nun wurde Alles, was ihnen bisher je nach Anlass und Bedürfniss gesondert war vorgetragen worden, auf einmal und in vollem Zusammenhange theils wiederholt, theils ausführlicher erklärt, tiefer begründet, gegen Schwierigkeiten und Zweifel vertheidigt (*Cyr.* Procat. 11). Darum betrachtete man diese Katechese als eine höchst mühevolle Arbeit, die grosse Umsicht erheische, bei der für den Einzelnen wie für die Kirche sehr viel auf dem Spiele stehe (*Chrys.* I Kor. hom. 3, 2. 3; völlig irrig *Guericke* Schola Alex. I 101). Der grossen Sorgfalt, mit welcher gerade dieser Theil der kirchlichen Lehr- und Erziehungsaufgabe erfüllt wurde, muss auch die Erhaltung und Erweiterung der Kirche trotz der heftigen Verfolgungen vornehmlich zugeschrieben werden (*Langemack* Hist. catechetica I 110). Was die Einrichtung dieses Unterrichtes betrifft, die gelegentliche (aber doch, wie es scheint, nur ausnahmsweise) Verbindung der akroamatischen Methode mit der heuristischen (*Joh. Richard* Κατηχούμενος historice descriptus § 19; *Zachariae* De methodo catech. vet. Christ. p. 9), die Verpflichtung zum Memoriren einzelner Stücke (*Zachariae* 12; *Bingham* IV 30 ff.), die Benützung von Schrift und natürlichen Beweismitteln (*Toukée* Praef. d. 2, c. 6; d. 3, c. 13, n. 101—104; und das Letztere bes. *Rufin* in Symb. expos. 11; *Ambr.* in Luc. l. 6, 107; *Greg. Nyss.* λογ. κατ. prolog.; *Chrysost.* in Princ. act. hom. 1, 3; in Ps. 44, 8; 1 Kor. hom. 3, 3), so hat das für die Encyclopädie weniger Interesse. Doch muss noch hervorgehoben werden, dass es bei diesem Unterrichte auf Widerlegung der herrschenden Irrlehren und auf die Befähigung der Täuflinge, auch ihrerseits gegen die Häretiker und sonstigen Feinde des Glaubens siegreich aufzutreten, besonders abgesehen war (*Cyrill.* Procat. 10).

6) Das grösste und vollendetste Muster einer vollständigen Reihe von Taufkatechesen bilden die 18 (mit der Einleitungsrede 19) grossen Katechesen des hl. *Cyrill von Jerusalem*, die er noch als Presbyter im Auftrag seines Bischofs Maximus in der grossen Faste 347 oder 348 an die Competenten (φωτιζόμενοι) hielt. Sie halten sich nach den einleitenden Reden über die zur Taufe nothwendige Gesinnung (I), die zur Sündenvergebung nöthige Busse (II), die Würde des Sacramentes der Taufe (III), nach einer übersichtlichen Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre (IV) und der Lehre über die Tugend und die Uebung des Glaubens (V) an die einzelnen der Reihe nach folgenden Lehrsätze des Symbolum (VI—XVIII). Diesen sollte zum Schlusse eine 20. Belehrung unmittelbar vor der Taufe über deren Cäremonien folgen (XVIII 32, 33), von der wir nicht wissen, ob sie gar nicht gehalten wurde oder bloss für uns verloren ging. Wie aber Cyrill hier verfuhr, so wurde es in Jerusalem immer gehalten: volle 40 Tage lang dauerte der katechetische Unterricht, und stets wurde bei Mittheilung des Symbols zum Voraus ein übersichtlicher Lehrvortrag über die Gesammtheit der Glaubenslehren gehalten. Das berichtet Johannes von Jerusalem als stehende Sitte, wie wir aus einem heftigen Angriffe des hl. Hieronymus auf ihn erfahren (*Hier.* Lib. ad Pammach. adv. Jo. Hier. c. 4 al. ep. 61; Mart. Ep. 38; vgl. *Caspari* Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols I 168—177).

7) So ausführlich wie hier wurde diese Katechese wahrscheinlich nirgends abgehalten. Doch ist es irrig, zu glauben, sie habe anderswo bloss aus einer Rede über das Symbol bestanden (so *Chardon* Hist. des sacr. l. 1, s. 1, p. 1, ch. 6). Die Kirche wird doch nicht lässiger gewesen sein als die Häretiker, und diese thaten gewiss das Ihre, um ihre Anhänger tief in ihren Irrlehren zu befestigen. Zumal im Oriente wäre es ganz unbegreiflich, wenn dieser Unterricht so sehr sollte vernachlässigt worden sein, da doch sonst die Pflege des Wortes dort in so hoher Blüthe stand.

Man darf nur die in jeder Rede über das Symbol bei *Petrus Chrysologus* wiederkehrenden Klagen lesen, dass ihn die Ungeduld der Vornehmen am Hofe zu Ravenna, meist Barbaren, zwinge, diesen Unterricht so kurz abzumachen, um zu verstehen, dass diese Kürze ganz gegen die Uebung der Kirche verstiess. Warum aber so wenig Reste davon erhalten worden sind, erklärt sich daraus, dass der Aufschreibung oder doch der Weiterverbreitung gerade dieser Katechesen die disciplina arcani entgegenstand. Da hier alle Uneingeweihten vom Vortrag ausgeschlossen waren, so musste auch dafür gesorgt werden, dass der fast lauter sogenannte Geheimnisslehren betreffende Inhalt nicht allgemein bekannt werden konnte.

8) Nur von einem einzigen zusammenhängenden Competentenunterrichte haben wir, wenn wir vorerst von dem Werke des hl. *Ildefons* (no. 14), welches den Katechesen Cyrills vollständig ebenbürtig ist, absehen, noch Kunde durch *Gennadius* (Script. 22). Darnach hat *Nicetas* (Niceas) von Aquileja (Portus Romatianus, Civitas Romatina) ‚sechs Bücher Taufvorbereitung für die Competenten' verfasst, von denen ausser einigen Bruchstücken die fünfte Rede, die Erklärung des Symbolum, wieder aufgefunden wurde (*Mai* Coll. nova VII 332 ff. und die Lit. bei *Fessler* Patrol. II 743). Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen der abendländischen und orientalischen Praxis, dass, während hier im Morgenlande das Symbol zuerst mitgetheilt und Satz für Satz erklärt wurde, dort zuerst je nach Bedarf mehr oder weniger ausführlich und vollständig die einzelnen Lehrsätze durchgegangen wurden, bis endlich mit der Mittheilung und Erklärung des Symbolum der Abschluss gemacht wurde. Diese letztere Erklärung war freilich, wie wir aus vielen Ueberresten bei *Augustin* und namentlich aus der berühmtesten aller dieser Symbolumserläuterungen von *Rufinus* ersehen, mitunter sehr lange und eingehend. Die letztere allein beträgt gut den vierten Theil der auf die besonderen Glaubenslehren bezüglichen Katechesen Cyrills und ist dabei weit gedrungener, also verhältnissmässig reichhaltiger und lehrhafter als die Erklärung von jenem.

9) Aus den Vorträgen, die uns von *Augustin* erhalten sind oder ihm zugeschrieben wurden, lassen sich viele namhaft machen, welche mit mehr oder weniger Gewissheit unter die Competentenkatechesen gerechnet werden dürfen, und aus denen, ganz abgesehen von den gerade bei ihm sehr ausführlichen Schlusskatechesen über das Symbol, eine ziemlich ebenso umfängliche Reihe von zusammenhängenden Katechesen über die Glaubenslehren aneinander gereiht werden kann wie bei Cyrill. Mit Uebergehung des mehr moralischen Unterrichtes, entsprechend den ersten drei Vorträgen bei Cyrill, wofür wir bei Augustin das classische Muster in dem Werke ‚De fide et operibus' besitzen, und kleinere Beispiele an s. 216 (V 953—958), dem zweifelhaften ‚De cantico novo ad Catechumenos' (VI, 590—598), sowie an s. 99 (= Cyrill. Cat. II, III), s. 210 (= Cyr. III), s. 352 (= Cyr. II), dürfen wir hieher rechnen die Enarratio in ps. 50 (IV 462—474), zum Theile = Cyr. II, aber auch ausführlich von der Erbsünde handelnd. Ferner aus den von *Caillau* neu entdeckten s. 32, nach den Herausgebern eine Osterpredigt, nach Cod. Cassin. XII ‚in redditione Symboli', in der That aber eine überarbeitete Katechese aus einer grösseren Reihe von Vorträgen (= Cyr. VII und XI); dann s. 52 (V, 302—311) = Cyr. XII und XVI, aber eingehender die Lehre von der Trinität besprechend, s. 139 (V 677—680) = Cyr. XI, Enarratio in ps. 109 (IV, 1227—1243) = Cyr. XI, XII, in welcher Rede der Ausdruck ‚rudes' sichtlich nicht die erst zum Glauben sich Meldenden (oben n. 1), sondern solche bedeutet, welche noch nicht genügend in den Glaubenswahrheiten ausgebildet sind. Sehr ausführlich sind die zwei Reden von der Auferstehung der Todten 361, 362 (V 1406—1437) = Cyr. XVIII. Alsdann der schwerlich echte s. 366 (V 1448—1451; dilectissimi qui ad baptismum properatis) über die Gnade, Rechtfertigung, Erbsünde und Kirche. Von der Auferstehung (= Cyr. XVIII) und dem Gerichte handelt der von *Mai* herausgegebene s. 173 (Nova PP. bibl. I, I 389). Ebendort (I, I 251—264) finden sich zwei zusammenhängende Reden (s. 119, 120), welche entweder eine übersichtliche Zusammenfassung des ganzen Glaubens sind, entsprechend der IV. Katechese Cyrills, oder wahrscheinlicher ein wegen der gefährlichen Zeitumstände, auf die sie hinweisen, abgekürzter vollständiger Taufunterricht. In s. 5, 3 (V 30) beruft sich Augustin auf eine Competentenkatechese über Christi Leiden und Tod (= Cyr. XIII), vielleicht s. 218 (V 960—962), ebenda n. 7 auf eine zweite, offenbar damit zusammenhängende über Christi Auferstehung = Cyr. XIV, wol s. 143 (V 690—693). So finden wir durch Beispiele in genügender Menge bestätigt, dass, wenn Augustin in seinem Werke De fide et operibus die Nothwendigkeit eines genauen und ausführlichen Unterrichtes der Competenten

so sehr betont, er denselben auch in der That wol nicht weniger ausführlich als Cyrill ertheilt haben mag. Denn zu allen diesen Vorträgen kommen noch überdies, wie bereits hervorgehoben wurde, die ausführlichen Reden über das Symbolum (über deren Echtheit hier nicht weiter verhandelt werden kann), wie s. 212—215 (V 936—949), die vier Bücher De symbolo ad Catechumenos (VI 547—582) und die im Anhange befindlichen s. 241—243 (V, app. 395—399), wogegen s. 240 (V, app. 394) und De Symb. (VI 278—285) nicht hieher gehören. Das wichtigste Stück aus dieser letzten Klasse von Reden ist aber das Buch ‚De fide et symbolo' (VI 151—164), von Augustin noch als Presbyter im Auftrag des ‚concilium plenarium' zu Hippo im J. 393 als Mustererklärung des Symbolum abgefasst. Von den Erklärungen des Vaterunser endlich s. n. 16.

10) Einen vollständigen und zusammenhängenden Taufunterricht haben wir auch an den im Anhang zu Augustins Reden befindlichen s. 237—239 (V, app. 290—294). Der erste handelt von der Gottheit und Allmacht des Vaters, und dass er wahrhaft Vater ist; der zweite von der wahren Menschheit des Sohnes gegen Apollinaris, der dritte vom hl. Geiste und der Trinität. Im ersten aber (s. 237, 1) citirt der Verfasser einen vorausgehenden Vortrag über das Dasein und das Wesen Gottes (= Cyr. VI), und im zweiten (s. 238, 2) einen weiteren über die Gottheit des Sohnes gegen Arius (wonach s. 238, 1 der Ausdruck transimus im Sinne des Perfects erklärt werden muss). Somit haben wir hier einen Unterricht von wenigstens fünf zusammengehörigen Katechesen vor uns, zu welchen natürlich wieder die Reden über das Symbol, über das Vaterunser, und ein moralisch-paränetischer Vortrag, die alle überall selbstverständlich sind, gerechnet werden müssen.

11) Die sonstigen africanischen Schriftsteller bieten nicht viel Anhalt zu genauerer Kenntniss von dem Stande dieses Unterrichtes, weder *Commodian* (Instructio n. 46 ‚Catecuminis' v. 730—740) noch auch *Tertullian*, obgleich aus dessen Buch ‚De baptismo', welches er den Katechumenen widmete, wenigstens das hervorgeht, dass ihrer Vorbereitung schon damals grosse Sorgfalt zugewendet wurde (vgl. De vel. virg. 1; De praescript. 13; und dazu *Hahn* Bibl. d. Symb. 73). Auch *Cyprian* (Ep. 73 ad Jubai.) sagt uns bloss, dass die Katechumenen als die ersten den vollständigen Glauben der Kirche und zwar in seiner ganzen Reinheit (illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere) inne haben, was allerdings ebenfalls auf einen genauen Unterricht hinweist. *Fulgentius Ferrandus* erzählt (Ep. 1 ad *Fulg. Rusp.*) von einem Aethiopier, dass er, nachdem er geraume Zeit (aliquantum temporis) Katechumen gewesen, unter die Competenten eingeschrieben, dann unterrichtet wurde und sämmtliche Geheimnisse der katholischen Religion verstehen lernte, worauf erst die Mittheilung des Symbolum folgte. Unter den Reden des hl. *Fulgentius* von Ruspe endlich ist eine unechte Rede an die Competenten nach Uebergabe des Symbols (ed. *Mangeant* Append. s. 78, p. 102).

12) *Leo d. Gr.* tadelt die italischen Bischöfe sehr strenge, dass sie zu aussergewöhnlichen Zeiten taufen, was nothwendig zum Schaden der Katechesen (sine eruditionibus praeparationem), durch die der Glaube angepflanzt wird (neque ulla ejus fidei habeatur exceptio), ausschlage (ep. 168, 1 ed. Ball.). Nur zwei Taufzeiten, Ostern und Pfingsten, dürfen eingehalten werden, auf welche die electi gemäss apostolischer Vorschrift durch häufige Unterweisungen (frequentibus praedicationibus) vorzubereiten sind (Ball. Ep. 16, 6). Auch *Gregor d. Gr.* spricht von häufigen Katechesen der Competenten (l. VIII, Ep. 23; l. I, Ep. 47; vgl. Dial. III 7). Wie aber der Unterricht in der römischen Kirche eingerichtet war, wissen wir nicht. Jedenfalls wurde das Symbol mitgetheilt und erklärt (*Joa. Diac.* Ep. ad Senarium n. 4; *Sacr. Gelas.* I 539—543), worauf schon das dem *Novatian* zugeschriebene Werk De trinitate (über den Ursprung desselben *Hagemann* Röm. Kirche 387 ff., 406 ff.) hindeutet. Dass er gründlich gegeben wurde, ergiebt sich aus *Leo*, welcher sagt, dass er mit allem Bedacht, wohlabgewogen, mit Beweisen aus Schrift und Concilien wie aus den Vätern begründet, ertheilt wurde (Ball. Ep. 120, 4). Ueberreste aber besitzen wir hier keine ausser vielleicht von *Leo* (ed. Baller.) s. 61—69, und sicher die zwei zusammengehörigen s. 70 u. 71, sowie den im Anhang zu seinen Werken befindlichen und aus ihm zusammengestellten Tract. adv. errores Eutychetis et aliorum haereticorum (I 395—406).

13) Aus dem nördlichen Italien haben wir für den Taufunterricht in Ravenna die sechs s. 57—62 von *Petrus Chrysologus* über das Symbol (vgl. auch s. 56), wenig bedeutend, doch ein Zeugniss dafür, dass unter günstigeren Verhältnissen der Unterricht ausführlicher muss gegeben worden sein (vgl. oben n. 7). Von Aquileja war bereits die Rede. Was die mailändische Kirche betrifft, so wollte man aus *Ambrosius* (Myst. 1) folgern, dass kein besonderer Competentenunterricht dort üblich war.

Indess sagt die Stelle bloss, dass er vor Ostern seine ‚moralische' Schrifterklärung beendigt habe, wofür wir an den Werken De Abraham, De Isaac, De Elia u. a. Beispiele haben. Indess schliesst das nicht einen besonderen Unterricht aus, abgesehen davon, dass diese allegorische (das will sein Ausdruck *de moralibus* sagen) Erklärung auch oft tief dogmatisch ist. Und dass gerade bei nahender Taufe im Gegensatze zu dem früheren ein eingehender Unterricht stattfinden müsse, und worüber er sich beispielshalber verbreiten solle, das sagt er ausdrücklich (in Luc. l. 6, 104—109, und De Parad. c. 12, 58). Ein Beispiel besitzen wir ausser zwei Briefen an einen Katechumenen (79, 80) und einer wahrscheinlich unechten Rede (Append. s. 11 II, app. 404) nur an der Erklärung des Symbolum (*Mai* Script. vet. coll. VII 156), welche zwar dem Maximus von Turin beigelegt (ed. Bruni s. 7 append. 29—34) und dem Ambrosius als seiner unwürdig abgesprochen (*Fessler* Patrol. I 724), aber von *Caspari* (Quellen zur Gesch. des Taufsymbols I, VIII) als echt und höchst wichtig vertheidigt wurde. Von verloren gegangenen Vorträgen redet er selber (De Joseph c. 6, 30; 7, 38; De Elia c. 3, 5). Sein Biograph *Paulin* (Vita 38) sagt, dass er auf die Vorbereitung der Täuflinge mehr Zeit verwendet habe, als fünf Bischöfe sonst (vgl. *Maur.* Praef. in lib. de Abraham). Von *Maximus* von Turin besitzen wir ausser einigen mehr oder minder wahrscheinlich hieher gehörigen Vorträgen (Hom. 29, 35 (?), 31, 32, 107, Sermo 13, 17, 27, 28) eine Auslegung des Symbolum an die Competenten (Hom. 83 ed. Bruni 269—274).

14) In Spanien wurde schon früher dem Taufunterricht grosse Aufmerksamkeit zugewendet, wie aus *Pacians* Opusculum de baptismo ersichtlich ist. Noch mehr geschah das seit dem Ende des 6. Jahrhunderts, als die theils heidnischen, theils arianischen Barbaren sich mehr zum katholischen Glauben bekehrten. Das zweite Concil von Braga (572) verordnet (c. 1), dass die Katechumenen 20 (nach der Ueberschrift sogar 30) Tage vor Ostern in besonderer Weise (specialiter) über das Symbol sollen belehrt werden. Aus jener Zeit haben wir Nachricht von verschiedenen Arbeiten über die Taufe, wie von *Johann Cappadox* (582), Patriarchen von Constantinopel, gerichtet an *Leander* von Sevilla, von *Leander* selbst und von *Licinianus* (*Isidor.* Script. 26, 28, 29; vgl. dazu *Zaccaria* Bibl. ritual. II 35). *Isidor* selber (Off. eccl. II 21; vgl. 23) sagt bloss, dass die Competenten über den Glauben und die ‚Sacramente', d. h. wol die tieferen für zuletzt gesparten Glaubenslehren, Unterricht erhalten. Dagegen haben wir nicht zwar einen eigentlichen Taufunterricht, wol aber eine Anleitung oder Materialiensammlung zu einem solchen an dem Buche ‚De cognitione baptismi' des *Ildefons von Toledo*, welches zwar an Ausführlichkeit den Katechesen *Cyrills* nicht gleichkommt, an Umfang und an Gründlichkeit der abgehandelten Lehrgegenstände sie aber fast übertrifft. Das Buch ist für eine doppelte Zeit, eine frühere und eine spätere, wichtig, da es wahrscheinlich die Ueberarbeitung eines älteren Werkes ist (*Rohrbacher-Rump* X 328, nach *Helferich* Der westgoth. Arian. 42 ff.).

15) Aus Frankreich bietet uns *Caesarius von Arles* (nach der Ausgabe im Anhange zu den Reden *Augustins*) die meisten Reste dieses Unterrichtes. Hieher gehören Serm. 4, 5, 6, 10 (?), 17 (?), 18 (?), 20 und die damit zusammenhängenden 22, 23, 24, 35, 68, endlich 54 mit der Erklärung des Symbolum. Hieher gehört ferner vom sogen. *Eusebius Gallicanus* die homil. ‚De trinitate generalis' (Bibl. Lugd. VI 653 f.), deren Titel richtig ‚De Spir. Sc. et de baptismo' heissen sollte. Die daselbst citirte Rede (praecedenti lectione ...) ist die ‚Castigatio' (Bibl. Lugd. VI 675—686), wozu noch die (von *Faustus* herrührenden) zwei Homilien über das Symbol (ibid. 628—632) gehören und wol auch die Auslegung bei *Martène* l. 1, c. 1, art. 17 app. Von *Hilarius von Arles* ist eine solche Auslegung verloren gegangen (*Ceillier* Hist. des auteurs sacrés XIII 533, 536; *Fessler* Patrolog. II 798 ff.); von *Avitus von Vienne* besitzen wir wenigstens Bruchstücke (*Galland.* X 751—754, auch 755?). Eine gute Erklärung, ganz im Auszug nach Rufin, hat *Venantius* (ed. Brower l. 11, 261—266). Dazu kommen die Auslegungen im Missale Gallic. (II 710—713) und im Sacrament. Gallic. (II 830—832). Vgl. auch *Theodulfi* De ord. bapt. 1; *Leidradi* De bapt. 1, 4, 5; *Rabani* Inst. cler. I 26. Endlich zwei ihrem Ursprung nach unbekannte Auslegungen des Symbols bei *Mai* (Script. vet. Vatic. Coll. IX 384—395; Nova bibl. PP. I, I 463). Nicht hieher gehören dagegen der Liber de fide des *Phoebadius von Agens* (*Galland.* V 255), noch der des *Iren. Bacchiarius* (*Muratori* Monum. Mediol. II 9 ff.; vgl. *Ceillier* X 535), schwerlich auch die sieben Libri de fide et regulis fidei des *Syagrius*, von denen *Gennadius* (Script. 65) berichtet.

16) Den Abschluss der Taufvorbereitung bildete im Abendlande die Mittheilung der Oratio dominica mit einer mehr oder weniger ausführlichen Erklärung.

Auch dafür besitzen wir eine grosse Anzahl von Beispielen. Die ältesten, zugleich auch an Schönheit unerreichten Muster sind die beiden Werke von *Tertullian* und *Cyprian*. Von *Augustin* haben wir vier solcher Auslegungen (s. 56—59), wozu drei ihm fälschlich zugeschriebene gehören (Append. s. 64, 65, 84), anderer, die wahrscheinlich nicht für Competenten berechnet sind, nicht zu gedenken. Ferner von *Petrus Chrysologus* deren sechs (s. 67—72; im Anhang fünf weitere, die mit 67, 68, 70, 71, 72 fast wörtlich übereinstimmen), von *Venantius* eine sehr gehaltvolle, aber unvollständige, auszüglich nach Cyprian gearbeitete (*Brower* lib. 10, 231—240). Dazu kommen die Auslegungen im *Missale Gallic.* (II 716—718), im *Sacram. Gelas.* (I 543—545) und bei *Mai* (Script. vet. Vatic. Coll. IX 377—384). Das Fragment des *Chromatius von Aquileja* gehört schwerlich hieher (*Ceillier* X 85).

17) Ueber die Taufvorbereitung im Oriente in den ältesten Zeiten Untersuchung zu führen, ist hier der Raum nicht. Genug, dass zweifellos schon sehr frühe auch dort grosse, ja die grösste Sorgfalt darauf verwendet wurde. *Theophilus von Antiochien* schrieb ‚Katechetische Bücher‘ (*Euseb.* H. e. IV 32), und *Dionys von Korinth* ein katechetisches Sendschreiben an die Lacedämonier (IV 31). Aus *Irenaeus* können wir hier wenigstens soviel als gewiss behaupten, dass der Taufunterricht sich um die regula fidei drehte (I 9, 4. 10, 1. 2. 13, 4 u. ö.).

18) Am genauesten wurde der Unterricht in Alexandria ertheilt. Die Behauptung, dass die berühmte Katechetenschule daselbst keine Anstalt für Katechese, sondern eine Art theologischer Hochschule war, ist durchaus unrichtig, so gewiss es auch ist, dass sie nicht bloss das erste allein war. Entsprechend den zwei Klassen der Katechumenen, hatte man hier auch den Unterricht in zwei Abtheilungen mit je einem besonderen Lehrer wegen der Menge der zu Unterrichtenden getheilt (*Euseb.* H. e. VI 15; vgl. *Orig.* c. Cels. III 57; in Jud. h. 6, 2?). Gemäss der ins 4. Jahr hineinreichenden Dauer des Katechumenates dauerte nach *Clemens von Alexandrien* die erste Vorbereitung drei Jahre, im 4. erst erfolgte die Aufnahme durch die Taufe: jene drei Jahre sind eine Zeit der Reinigung durch die Annahme des Glaubens; sind die Herzen genug gereinigt, so werden sie mit den höheren Glaubenswahrheiten bekannt gemacht, in der Tugend befestigt und so zur Vollendung (τελείωσις, τελετή, Taufe) geführt (Strom. II 18; V 11; VII 4). Offenbar eine dreijährige fortlaufende Katechisation, dann die im Abendlande sogenannte Competentenkatechese, hierauf die Taufe, welcher diese als letzte und unmittelbare Vorbereitung vorausging. So entstehen drei Klassen: ἀρχή, προκοπή, τελείωσις (Strom. VI 12). Die auf der ersten Stufe Befindlichen sind δοῦλοι, die Zweiten θεράποντες, die Dritten υἱοί (Strom. I 27). Auf der ersten herrscht Furcht und διδασκαλία, der einfache Unterricht; auf der zweiten Hoffnung und das ‚Anziehen des Besten‘, auf der dritten Liebe und Vordringen zur ‚Gnosis‘ (Strom. IV 7). Zuerst gehen sie vom Heidenthum über zum Glauben, dann befinden sie sich auf dem Wege vom Glauben zur Gnosis, diese selber aber, in der Liebe endigend, ist der Abschluss (Strom. VII 10). Die Katechese selber ist Milch (Pädag. I 6; Strom. V 10), aber in zwei Stufen: die ‚erste milchartige Nahrung der Seele‘ und darnach ‚bereits festgewordene Milch‘ (Strom. V 8); das was die Gläubigen gelehrt werden und empfangen, ist ‚das Blut des Weinstockes des Logos‘ (Strom. V 8), das ‚Fleisch und Blut des Logos‘ (Strom. V 10).

19) Genau dasselbe ergibt sich aus *Origenes*. Der Katechumenat mit seinen drei Jahren ist die dreitägige Reise durch die Wüste, auf welche das Lobopfer (Exod. hom. 3, 3), oder der Zug durch das Meer und die Vernichtung der Feinde, sowie die Abwaschung alles Schmutzes folgt (Exod. hom. 5, 5). In die Lehre dringen die Katechumenen nur stufenweise ein (Or. 27). Desshalb unterscheidet man die εἰσαγωγή und, wenn die tieferen Lehren beginnen, die προκοπή (Cels. II 4; Joh. VI 26). Ebenso sind zu unterscheiden die προςιόντες (Cels. III 28), εἰςαγόμενοι (Cels. III 15), στοιχειόμενοι τῇ ἀρχῇ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (Joh. VI 26), ἁπλούστεροι (Cels. III 52), incipientes (Gen. hom. 12, 5), und diesen gegenüber die proficientes (Gen. hom. 12, 5), welche durch das Glauben zu Besserem geführt (Cels. V 19), vor welchen die tieferen Lehren nicht mehr verschwiegen werden (Cels. III 52). Die ersteren sind noch in der Wüste, jenseits des Jordan, kommen erst aus Aegypten her, hören bloss die Anfänge der Lehre Gottes und sind langer Vorbereitung unterworfen (Cant. hom. 1, 1; Joh. t. VI 26). Nachdem sie vom frühen Morgen an den ganzen Tag hindurch sich durch den Glauben zur Aufnahme von Höherem gereinigt haben (Exod. h. 7, 8; Lev. hom. 5, 10; Jerem. hom. 5, 13), kommen sie endlich ganz gegen Abend (die erste Stufe dauert drei Jahre, die letzte verhältnissmässig kurz!) an den Jordan, schon ganz nahe dem hl. Lande. Jetzt erst lernen sie die tieferen Lehren, z. B.

von der Dreifaltigkeit (Exod. hom. 7, 8; Joh. VI 26; fragm. in Luc. 13, 20; bei *Galland.* XIV, append. 104). Bisher haben sie bloss Manna genossen, das ‚Brod des Fortschrittes' (ὁ ἄρτος τῆς προκοπῆς), wol vom Himmel gekommen, aber nicht das Leben unverlierbar gebend, und nur den Anfängern gereicht (τοῖς ἔτι παιδαγωγουμένοις χορηγούμενος); nun aber erst, wenn sie Alles gelehrt worden sind, steigen sie durch den Jordan in höhere Gegenden hinauf und essen das Getreide des gelobten Landes (Exod. h. 7, 8; Joh. VI 26). So haben wir im Unterrichte für die ‚Anfänger Gerstenbrod', für die ‚Fortschreitenden Weizenbrod' (Gen. hom. 12, 5) oder lac parvulorum, für die bereits Grösseren, aber immerhin noch nicht vollständig Gekräftigten Kräuter (olera languidorum, ἀσθενεστέρων), für die ‚Vollendeten' feste Speise, das ‚grosse Gastmahl', Weisheit unter den Vollkommenen (Gen. hom. 14, 4; Joh. XIII 34; vgl. XXXII 26). Zu den Einen redet Jesus in Parabeln, die Anderen sitzen zu seinen Füssen und empfangen bereits viel mehr Licht, ‚erleuchtet' aber werden gleich den Aposteln erst die Dritten (Gen. hom. 1, 7). Also genau wie bei Clemens. Zu Anfang geschieht der Unterricht durch Lesung und Erklärung (Cels. III 50), zumeist der moralischen Bücher des A. T., des Dekaloges, der Bücher Judith, Tobias, Esther, Weisheit (Lev. hom. 13, 3; Num. hom. 27, 1; Cant. hom. 1, 1; Ezech. hom. 7, 10; 8, 2). Auch die hauptsächlichsten Lehrpunkte dieses Unterrichtes finden wir genau verzeichnet (Jerem. hom. 5, 13). Dann, im Competentenunterrichte, kommt das βελτίον (Cels. V 19), die βαθύτερα (Cels. III 52), die ‚robusta, fortiora', die auf die ‚rudimenta' folgenden ‚eminentiores disciplinae', die ‚perfectio disciplinae', nämlich ‚mysticus sermo, *dogmaticus* et *trinitatis* fide repletus ac solidus' (Num. hom. 23, 6; 24, 1; vgl. Lev. hom. 13, 3; sel. in Ps. 118, II 796; in Ps. 147, 13; in Ps. 22, 5). Dieser letzte Unterricht schliesst sich an die regula fidei an (in Matth. Comm. n. 33; Joh. XXXII 9). Unmittelbar vor oder nach der Taufe wird die oratio dominica mitgetheilt (or. 2). Nach der Taufe endlich, wenn sie der Geheimnisse theilhaftig geworden, werden ihnen auch die eigentlichen und höchsten christlichen Geheimnisslehren (über die Sacramente, vgl. d. A. Neophytenunterricht) mitgetheilt (in Ps. 22, 5; Joh. II 23; XXXII 2, 6; fragm. in Luc. 7, 22; *Galland.* XIV, app. 92 sq., wo gegen *Weiss* Pädagogik 93 das κεραιωδέστερα statt in τερατωδέστερα nach *Basil.* reg. fus. 4, welcher wol diese Stelle vor sich hatte, in κεφαλαιωδέστερα zu emendiren ist). Was wir über die Einrichtung des katechetischen Unterrichtes bisher als Sitte des Abendlandes erkannt haben, lässt sich somit aufs genaueste bereits als Uebung der alexandrinischen Kirche seit Ende des 2. Jahrhunderts nachweisen. Wahrscheinlich hat er gerade hier diese Gestalt erhalten, welche er in der ganzen übrigen Kirche angenommen hat.

20) Nur kurz zwar, aber genügend deutlich geben die *apostolischen Constitutionen* an (VI 11, 14; VIII 40, 41), dass ein besonderer Taufunterricht und zwar über die regula fidei und die Bedeutung der Cäremonien stattfand. Auch das Concil von *Laodicea* befiehlt bereits dasselbe (c. 47) und hält diesen Unterricht so hoch, dass es dessen Nachholung bei solchen anordnet, welche in schwerer Krankheit ohne denselben die Taufe empfingen (vgl. c. 7, 8). Ueber den Inhalt dieses Unterrichtes gibt uns auch *Eusebius von Caesarea* einige Andeutung (in Ps. 134; *Mai* Nova bibl. PP. IV, I 79).

21) *Basilius*, welcher nothwendig mit der Taufe einen besonderen Unterricht verbunden denkt (hom. in Bapt. 5; vgl. Adv. Eunom. l. 3, I 276; De Sp. s. c. 12, 28), hat auf Bitten seiner Freunde im ersten Buche über die Taufe eine ausführliche und ausgezeichnete Anweisung über die Einrichtung des Taufunterrichts gegeben, welche mit dem auch hieher gehörigen λόγος κατηχητικός *Gregors von Nyssa* (s. ob. n. 2; vgl. auch dessen S. adv. Macedon.; *Mai* Nova PP. bibl. IV, I 33) über die Genauigkeit, mit welcher derselbe ertheilt wurde, sowie über die Gegenstände, die er behandelt, die trefflichsten Aufschlüsse gegeben. Sehr wichtig ist auch der Schluss der berühmten (40.) Rede *Gregors von Nazianz* über die Taufe, aus welcher unzweifelhaft hervorgeht, dass er — ganz und gar mit Cyrill übereinstimmend — den Taufunterricht in zehn Abschnitten, welche jedenfalls zehn vollständige Katechesen in Anspruch nahmen, ertheilt haben will. Einen ausführlichen Unterricht, und zwar in eben derselben Reihenfolge und mit Anschluss an die regula fidei, verlangt *Epiphanius* (Ancor. 120, 121). Das Nämliche deutet *Ephrem*, selbst von *Jakob von Nisibis* lange und gründlich durch Unterricht auf die Taufe vorbereitet (Vita n. 3, 4, II, XXVIII sqq. ed. 1755), in seinem Leben des hl. Abraham als Praxis seiner Kirche an, wie denn auch noch viel später der Klerus von Edessa die Abwesenheit des Bischofs Ibas in der Zeit vor Ostern zumeist wegen der Beeinträchtigung der Katechesen für die Competenten tief beklagen (*Harduin* II 533). Viel-

leicht gehören hieher auch das Opusc. 4 de Baptismo von *Marcus Eremita* (*Galland.* III 36—55) und die Or. 10 *Isaiae* abbatis (*Galland.* VII 292). *Porphyrius von Gaza* widmete dem Unterrichte vor der Taufe viele Tage (*Marcus Diac.* Vita c. 9, 74). *Cyrillus von Alexandrien* deutet auf einen zwar schlichten (in Luc. 12, 41; *Mai* Nova PP. bibl. II 305), aber ‚nicht kurze Zeit dauernden‘ (in Joh. 2, 24; *Aubert* IV 144) Unterricht der Täuflinge hin, der ohne Zweifel an die regula fidei sich anschloss (in ep. Rom.; *Mai* Nova bibl. III, I 11). *Theodoret* (ep. 145, III 1023) sagt, dass man dieselben das Symbol auswendig lernen lässt, in den tieferen Lehren unterrichtet (μυσταγωγοῦντες) und sodann tauft. Was die von ihm erwähnten (Haeret. fab. l. V 18; IV 292; *Garnier* Dissert. 2, c. 9, § 1) zwölf ‚λόγοι μυστικοί‘ betrifft, und ob sie etwa hieher zu rechnen sind, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Auf dem zweiten Concil von Constantinopel werden acht Fragmente aus dem ‚Liber ad baptizandos‘ des *Theodor von Mopsuestia* angeführt (coll. 4; *Harduin* III 82 sq.), ebenso (ib. 89—91) ein Symbolum, das zum Unterrichte der Competenten (und Häretiker) diente (vgl. *Marii Mercat.* Opp. ed. *Garnier* II 251—253; *Facundi* Herm. defensio l. III 5; *Galland.* XI 696. Wenn der Letztere l. IX, 3 einen Liber ad *baptizatos* von dem Nämlichen nennt, so ist dies eine irrige Uebersetzung des βαπτιζόμενοι oder φωτιζόμενοι: s. *Sirmond* Opp. II 493; *Touttée* Praef. diss. 3 c. 4, 24). Auch aus einer achten Rede Theodors an Competenten (ex octavo sermone catacismi [sic] folio septimo) ist uns ein Fragment erhalten (*Hieronymi* Opp. ed. *Vallarsi* 1735, II 798—800; vgl. überdies *Marii Merc.* Opp. ed. *Garnier* II 259). Alles das beweist, dass der Unterricht der Competenten im Oriente auch ausser Jerusalem überall mit grösster Genauigkeit vorgenommen wurde, wenn gleich Ueberreste, die als Beispiele dafür gelten können, weit weniger erhalten sind als aus dem Abendlande.

22) Einige Reste, freilich solche, die uns über die eigentlichen Taufkatechesen ganz im Ungewissen lassen, mehr paränetischer Art, entsprechend den einleitenden Vorträgen Cyrills, finden sich in den Werken des hl. *Chrysostomus.* Die erste seiner zwei Taufkatechesen (II 225—234) ist 30 Tage vor Ostern gehalten, die zweite um 10 Tage später. Dass aber in diesen eigentlich dogmatischen Lehrvorträgen der regula fidei, welcher [sie sicher als Einleitung vorausgingen, gar nicht gedacht wird, liegt in der grossen Strenge begründet, mit welcher gerade Chrysostomus auf die disciplina arcani hielt. Diese geht so weit, dass in allen seinen Werken des Symbolum, ein paar verblümte Anspielungen abgerechnet, auch nicht einmal Erwähnung geschieht. Einer dritten Katechese (gegen *Tillemont*, der diese mit der vorigen identificiren wollte, s. *Montfaucon* II 246; *Ceillier* IX 134) gedenkt er in der Hom. 2, 1 de diabolo tentatore. In der Hom. 12, 1 in Genesim erwähnt er mehrerer Katechesen, die er eben, also zu Anfang der Quadragesimalfasten, abgehalten, jetzt aber unterbrochen habe. Ausserdem finden sich unter den ihm irrig zugelegten Reden zwei Taufkatechesen (VIII, append. 98. 105; IX, app. 823. 826). Von katechetischem Unterrichte vor Ostern (μυσταγωγηθέντας) an die Täuflinge redet auch sein Biograph *Palladius* (Vita XIII 33). Er selber erzählt von einem eifrigen Diakon, welcher mit grosser Mühe den bei einem Nothfall versäumten Vorbereitungsunterricht über die ‚Mysterien‘ in Vorträgen, zu denen die Uneingeweihten nicht Zutritt hatten, nachgeholt hatte (in Act. hom. 46, 3). Daraus ist ersichtlich, dass es unstatthaft ist, in den eben angegebenen rein moralischen Katechesen die gesammte Lehrthätigkeit zu suchen, die er den Competenten zugewendet habe. Er verfuhr vielmehr, wie es in allen Kirchen üblich war, wie er denn auch genau in diesem Unterrichte dogmatische und rein paränetische Gegenstände (περὶ πίστεως· ἀκούειν καὶ ὅτι πιστεύειν χρή — τὰ πρακτέα καὶ τὰ μὴ πρακτέα in Hebr. hom. 9, 2) unterscheidet.

23) Endlich finden sich noch viele Belege dafür, die andeuten, dass dieser Unterricht auch im Oriente überall sich an das Symbol angeschlossen habe; vgl. z. B. *Theodoret* ep. 145; *Socrat.* H. e. I 8; *Theodor Lector* l. 2, 32; *Cassian* Incarn. VI 3. 6. 10. 11, welcher das Taufsymbol von Antiochia mittheilt; s. hiezu *Caspari* I, VII 73 ff. Mehrere andere bespricht *Caspari* (Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols). Die Acten des Concils von Chalcedon sind so voll von Belegen hiefür, dass eine Sammlung an diesem Orte zu weit führen würde. Das aber lässt sich auf Grund derselben wol sagen, dass auch im Oriente, so wenige Reste für Erklärung des Symbolum sich finden, dennoch keine Kirche eine Ausnahme von der allgemeinen Regel machte. Die dem *Euthymius Zigabenus* zugeschriebene Auslegung (*Gall.* XIV 332—336) aber möchte ich, da sie lauter alte Häretiker bekämpft, einer viel früheren Zeit zuweisen.

24) War die ganze Vorbereitung vollendet, dann erfolgte in der Nacht, da die

Taufe selber stattfand, in pervigilio paschae, pentecostes, zum Abschlusse derselben ein kurzer letzter Vortrag, sei es paränetischer, sei es belehrender Art. Einen solchen versprach Cyrill von Jerusalem (XVIII 32) über die Cäremonien der Taufe und der darauf folgenden Liturgie, damit die Täuflinge gebührend belehrt und gesammelt zur Taufe und zum Altare treten und die hl. Geheimnisse ehrerbietig feiern könnten. Ob er denselben nicht gehalten, oder ob er, was wahrscheinlicher ist, nur nicht nachgeschrieben wurde, ist unbekannt. Nach *Cyrill von Alexandria*, falls ihn anders *Touttée* (p. 300, Note 1) richtig auffasst, was nicht über allem Zweifel steht, erhielten die Täuflinge eine Belehrung über die Eucharistie und besonders den Opfercharakter derselben (Glaphyra in Levit.; *Aubert* II 367). Vielleicht muss hieher auch das Bruchstück aus *Athanasius* gerechnet werden, von dem unten (s. d. A. Neophyten n. 4) die Rede ist. Aehnlich wird der hieher gehörige sechste Vortrag des *Nicetas von Aquileja* ‚De esu paschalis victimae‘ gewesen sein. Dem hl. *Augustin* (VI, append. 285) oder *Hieronymus* (*Vallarsi* 1742, XI 212; *Martianay* V 198) wurde ein weiterer Sermo in pervigilia paschae zugeschrieben, dem ersteren ebenfalls die Rede ‚De cultura agri‘ (VI 597—602) und ‚De Cataclysmo‘ (602—608). In der Pfingstvigil hielt Augustin den s. 342 ‚De sacrificio vespertino‘ über den Anfang des Johannesevangeliums (V 1320—1323), wie denn, höchst angemessen, dieser evangelische Abschnitt jedesmal in der Oster-Taufvigilie, übrigens, wie es scheint, erst n a c h der Taufe verlesen wurde, eine Sitte, die bis ins Mittelalter herab fortbestehen blieb (*Chardon* Hist. des sacr. l. 1, s. 1, p. 2, ch. 11). Nach *Possidius* waren von Augustin 23 Tractatus per vigilias paschae vorhanden, die aber, wie gesagt, wahrscheinlich bereits nach der Taufe anzusetzen sind. Drei solcher (s. 119—121, V 591—597), jedoch aufeinanderfolgende und zusammengehörige, also schwerlich alle in der Vigil gehalten, über Joh. 1 besitzen wir noch. Aehnlich wurde in der Pfingstvigilie der Anfang der Genesis erklärt, sicher auch bereits nach der Taufe. *Possidius* (c. 8) erwähnt unter den Reden *Augustins* deren über diesen Text ‚De quinquagesima (Pfingsten) per vigilias‘; vgl. die Fragmente V 1512 ff. Dann unter den von *Denis* neu herausgegebenen s. 2 (p. 4—9), ebenso wie der s. 157 im append. (V, app. 279) angeblich aus der Ostervigil. Jedenfalls dürfen wir unter diese letzten Taufvorträge rechnen die Rede bei *Mai* Spicileg. Rom. I, I 85—88, in der Pfingstvigilie gehalten, und die beiden in der Ostervigilie gesprochenen s. 154 und 155 bei *Mai* Nova PP. bibl. I, I 347 ff. Ferner gehören hieher s. 71 (al. 69) von L e o d. Gr., alle diese wie die erste Rede des *Gaudentius* (ed. *Galeardus* 1757, 21—29) an die Täuflinge v o r der Taufe gehalten, indess die zweite des Letzteren bereits unmittelbar nach derselben ‚regressis a fonte neophytis‘ anzusetzen ist. Das Letztere gilt auch von dem s. 8 (l. de resurr. im Anhange zu *Leo* [*Ball.* I 419]). Endlich haben wir acht kurze Vorträge *Zeno's von Verona* ‚in pervigilia paschalis‘, ebenfalls vor der Taufe gehalten (l. II, tract. 30—37), zu denen aus seinen Reden De pascha weitere drei (De pascha s. 2. 3. 9; lib. II, tract. 46. 47. 53) gehören, wogegen die s. 4—8 (l. II, tr. 48—52) nach der Taufe, und s. 1 (l. II, tract. 45) am Ostertage selber gehalten sind.

25) Den katechetischen Unterricht nach der Taufe betreffend s. d. A. Neophyten.

WEISS.

KATECHUMENEN 1) hiessen in der alten Kirche jene, welche aus dem Heidenthum oder Judenthum zum christlichen Glauben kamen und vor der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe einer längeren Vorbereitung durch Unterricht und andere religiöse Handlungen unterworfen waren. Seit wann sie diesen Namen tragen, ist unsicher. *Irenaeus* nennt sie bereits so (Fragm. ed. Venet. 1734, I 343), und ihren Unterricht catechizare (IV 23, 2; 24, 1). Auch die A c t a S. Felicitatis und *Tertullian* (Praescr. 41 u. ö.) nennen sie catecumini. Daneben aber führen sie gerade bei *Tert.* viele andere Namen, tirones, novitioli, besonders discentes, wogegen er catechizare auch vom heidnischen Unterrichte gebraucht (De idolol. 10). Die apostolischen C o n s t i t u t i o n e n (VIII 32) gebrauchen statt κατήχησις als eigentlichen Ausdruck διδασκαλία, und *Origenes* (in Mat. XV 7) verwendet beide Worte abwechselnd. Erst seit dem Ende des 3. Jahrh. ist der Ausdruck stehend.

2) Die Einrichtung selber ist aber viel älteren Ursprunges, obgleich sie im Einzelnen erst allmälig sich ausbildete. Schon *Clemens von Rom* (Kor. I 42) redet von den ‚μέλλοντες πιστεύειν‘, und *Hermas* wiederholt von den volentes baptizari (I 3, 7), den credituri (II 4, 3), den verbum audientes (I 3, 7). Die Marcioniten hatten bereits den Namen K. (*Tert.* Marc. V, 7. Vgl. *Origen.* Fragm. in Job XXI 11; Galland. XIV, app. 40). In den Clementinen erscheinen bereits Katecheten (Hom. III, 71) und dauert die Vorbereitung ‚viele

Tage' (VII 12; XIII 9). Von einer längeren Vorbereitung (Dial. 14) der ‚Proselyten' (Dial. 23. 122) redet auch *Iustin*, und *Irenaeus* setzt einen fest geregelten Unterricht derselben voraus (IV 38, 1). Bei *Tertullian* ist der Katechumenat bereits vollständig ausgebildet. Wir finden zwei Klassen von K., die eine Jahre hindurch dauernde Vorbereitung übernehmen; diese selber aber verläuft im Wesentlichen durchaus wie in der späteren Kirche (*Weiss* Altkirchliche Pädagogik 145—166). Vollständig aber lässt sich diese bis ins Einzelnste bei *Origenes* nachweisen (ebend. 69—143).

3) Ueberall werden die K. zu den ‚Christen' gerechnet, aber genau von den ‚Fideles', d. h. von den Getauften, ausgeschieden. Sie sind zwar bereits im Schoosse der Mutterkirche empfangen, aber noch nicht ausgeboren, wie ein beständiges Bild der Väter sagt. So sind sie zwar im Vorhofe der Kirche (*Cyrill.* Hier. procat. 12), aber noch nicht ‚Glieder' derselben (Sacr. Gelas. *Muratori* Liturg. rom. I 529). Kein Gläubiger darf mit ihnen beten (Conc. *Arausic.* I, c. 20), um sich nicht zu verunreinigen (Const. apost. VIII 34). Das hl. Opfer darf für sie nach ihrem Tode nicht dargebracht werden, so wenig als die Kirche auch nur ihre Gebete denselben zu gute kommen lässt. Wo solches je einmal geschah, war das nur ein vereinzelter Fall, der aus Unwissenheit hervorging (Conc. Bracar. I, c. 17). Nur privatim durfte der einzelne Gläubige seinen vor der Taufe verstorbenen Angehörigen durch Almosenspendung zu Hülfe kommen (*Chrysost.* Phil. III 4). Das Letztere scheint auch *Augustinus* nicht zu verwerfen, denn in seiner Polemik gegen den Rogatisten *Vincentius Victor*, welcher auch den ungetauften Kindern die Seligkeit zuschrieb und behauptete, dass man ihnen durch häufige Oblationen, durch die öftere Darbringung des Opfers der Priester helfen könne, geht er nur darauf ein, ‚dass man den Leib Christi nur für Glieder Christi opfern dürfe' und ‚dass der katholische Glaube und das Kirchengesetz unter keiner Bedingung erlaube, für Nichtgetaufte jedweden Alters das Opfer des Leibes und Blutes Christi zu bringen (De anima et eius orig. I 9 n. 10; 11 n. 13).

4) Ueber die Anzahl der K.-Klassen wurde früher wie noch jetzt viel verhandelt. Bald zählte man zwei, bald drei, ja noch mehr Klassen. Für drei entscheiden sich z. B. *Martène* (De ant. rit. I, c. 1, a. 6), *Morin* (De catech. p. 27; De poenit. l. 6, c. 1, § 15) und *Chardon*, Hist. des sacr. I, I, p. 1, c. 2), und noch *Alzog*, *Krüll* (I 86), *Bordier* (Hist. des catéchismes 15, 20), *Martigny* und besonders *Zezschwitz* (I 116), *Höfling* (I 283), *Caspari* (Taufsymbol I 63). Vier nehmen an *Bingham* (IV 17), *Selvaggio* (I, II c. 17, § 8), *Blackmore* (I 753), *Augusti* (XI 49). Die Mauriner (*Ambros.* De Elia et iei. 10, 34) versteigen sich bis zu fünf, und *Tocklot* (De disc. arc. 24) gar zu unbestimmt vielen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass deren bloss zwei bestanden, was schon *Bona* (Rer. lit. l. 1, c. 14, n. 4), *Touttée* (praef. d. 2, c. 4, n. 22. 23), *Cordier* Dion. Areop. ed. Venet. 1751, I 174), *Menard* (Sacr. Greg. n. 334), *Ceillier* (Auteurs sacrés III, 724) mit vielen Anderen richtig gesehen. Das ist auch, wie *Martène* unbefangen genug zugesteht, durchaus die Ansicht der Alten, sowie der mittelalterlichen griechischen Schriftsteller, z. B. des *Balsamon* und *Zonaras*. Die grosse Verwirrung stammt lediglich davon her, dass man glaubte, eine jede von den verschiedenen Benennungen der K. als eine durch die ganze Kirche gleichbleibende Bezeichnung auffassen zu müssen. Wie unstatthaft das ist, ergibt sich aber daraus, dass selbst in der nämlichen Kirche für eine einzelne Klasse nicht immer der gleiche Name gebraucht oder auch gar kein feststehender Ausdruck angewendet wurde. So will *Zezschwitz* den Ausdruck ‚K.' als die allgemeine kirchliche Benennung der zweiten Klasse festhalten. Und doch sehen wir einzig aus dem Sacramentarium Gelasianum, welches zuerst ‚Electi' zu ‚K.' und dann ‚K.' aus Heiden macht (*Muratori* Lit. rom. I 533. 593), oder aus *Optatus*, welcher dasselbe sagt (De schism. V 7), die Unrichtigkeit dieses Verfahrens. Bei *Cyrillus von Jerusalem*, bei *Augustinus* treffen wir fortwährend nur die zwei Klassen, allerdings öfters mit wechselnden Namen. Ebenso bei *Ambrosius* (Paradis. c. 12, 58; vgl. De Elia c. 10, 34; in Ps. 118, s. 3, 14), *Johannes Diaconus* (Ep. ad Senar. 4. *Mabillon* Mus. Ital I, II. 70 f.), *Fulgentius Ferrandus* (Ep. I 2), *Isidor* (Off. II 20, 21), *Ildephons* (Cognit. bapt. 20). So hat es das alte Vaticanische Sacramentar (*Mai* Coll. nova VII 332; vgl. über einen andern Codex *Bona* a. a. O.), *Rabanus* (Inst. cler. I 26), *Leidrad* (De bapt. c. 1. *Mabillon* Anal. 1723, 79), die *Collectanea* De antiq. rit. bapt. (*Pez* Thes. anecd. II 2, 15). Darnach, und nachdem aus *Cyrill*, dem *Nicaenum* (c. 14) und *Origenes* (*Weiss* 79—101) die Zertheilung auch für den Orient deutlich genug feststeht, liegt nicht der geringste Grund vor, wegen der etwas unbestimmten oder doch missdeutbaren Stellen aus Conc. *Neocaesur.* c. 5, Conc. *Constant.* I, c. 7, *Trullan.* c. 95, und aus dem Euchologium (*Goar* 345) von der be-

reits angeführten Tradition der Griechen, welche ebenfalls für zwei Klassen spricht, abzugehen (vgl. auch Katechetischer Unterricht 1).

5) Meldete sich Jemand zur Aufnahme in den Katechumenat, so musste er sich von einem Christen oder Diakon, welcher für seine Gesinnung Bürgschaft übernahm, zu einem Presbyter oder zum Bischof führen lassen (*Tertull.* Ad nat. I 7; *Const.* ap. VIII 32; *Chrysost.* in 2 Cor. XXX 2; *Dionys. Hier.* c. 2, n. 2, § 2, 4). Dieser prüfte ihn strenge über seine Absicht sowohl, wie über sein bisheriges Leben. Denn nur solche, deren Wandel ohne Anstoss war, oder welche ohne Zwang kamen, oder deren Abhängigkeit von Anderen keinen Grund zu Besorgniss gab, wurden unbedingt aufgenommen, die übrigen nur nach längerer Prüfung, oder nur, wenn sie ihr Leben entschieden geändert hatten (*Bingham* IV 223—236; *Krüll* I 83). Die Aufnahme selbst erfolgte durch das Kreuzeszeichen in allen Kirchen. So nach dem Sacram. Gelas. (*Muratori* I 593), dem Sacr. Gallic. (II 848), Missale Goth. (II 590), dem Euchologium (*Assemani* Cod. lit. I 109. 120. 125), bei den Melchiten (*ib.* III 204), den Nestorianern (I 176), den Jacobiten (I 232). Das Kreuz auf der Stirne tragen und Christ sein ist desshalb der ganzen patristischen Litteratur Eines. Es hiess darum diese Ceremonie ‚Christianum facere'. Damit war zwar nicht in allen Kirchen, doch in den meisten, eine Handauflegung verbunden. Der Priester legte im Namen der Kirche seine Hand auf den Aufzunehmenden, um anzudeuten, dass dieser von nun an den Schutz der Kirche geniesse, aber auch zu ihren Gesetzen verpflichtet werde. Dass diese Handlung hieher gehöre und keineswegs die besondere Aufnahme erst in die sogen. zweite Klasse bilde, folgt aus den oben (n. 4) angeführten Stellen und vielen anderen unleugbar. In manchen Kirchen, so in Africa (Aug. Conf. I 11; Cat. rud. c. 26, n. 50), in Rom (*Joa. Diac.* ad Senar. n. 3; *Sacr. Gelas.* I 593; *Sacr. Gregor.* II 153) und Spanien (*Isidor.* Off. II 20) gab man den Aufzunehmenden auch Salz in den Mund. Manchmal erfolgten schon hier Exorcismen (*Petr. Chrysolog.* s. 52; Ordo Copt. *Assemani* I 146. 152; Melchit. III 204 u. a. m.). Damit verband sich der erste Unterricht über die Anfangsgründe des Glaubens, die catechizatio rudium (s. Katechetischer Unterricht n. 1). War das Alles vollendet, so erfolgte der Eintritt in die unterste oder erste Klasse der auf die Taufe Vorzubereitenden, welche man audientes, seltener prostrati, genuflectentes, petentes, συναιτοῦντες, γονυκλίνοντες, ὑποπίπτοντες, εὐχόμενοι, zumeist aber K. schlechtweg hiess.

6) In dieser ersten Klasse blieben sie unter beständiger Aufsicht der Kirche, genossen fortwährend ihren Unterricht und erfuhren auch eine besondere kirchlich-liturgische Behandlung. Von ihrem Eifer hing die kürzere oder längere Dauer ihrer Probezeit ab, da ‚nicht die Zeit, sondern das Benehmen in Anschlag gebracht ward' (*Const. ap.* VIII 32; *Orig.* in Matt. tom. XV 36). Bei grösserem Eifer erfolgte die Zulassung zur Taufe eher (*Const. ap.* l. l.); bei Versündigungen bedeutenderer Art war man zwar gegen sie milder als gegen Getaufte (*Chrysost.* In Act. I 7; *Basil.* De bapt. I 2, 9), aber man verlängerte ihre Prüfung (Conc. *Illib.* c. 10, 11. 73; *Nicaen.* c. 14; *Neocaes.* c. 5) auf eine Reihe von Jahren, mitunter bis zum Tode, ja man stiess sie auch völlig aus, wie z. B. Judaisirende (*Chrys.* Adv. Jud. II 3). Diese Prüfung, welche freilich manchmal nicht strenge genug vollzogen wurde, wie z. B. von *Porphyrius von Gaza* (*Marcus Diac.* Vita n. 72, 73; *Galland.* IX 272), zu deren Regelung desshalb *Augustinus* ein eigenes Werk schrieb (De fide et operibus), setzt eine beständige Ueberwachung durch den ‚doctor audientium' (*Cyrill. Hier.* Procat. 15) und die Kleriker (*ib.* I 6), bei Frauen durch die Diakonissen (*Const. ap.* III 15) voraus. Die oben angegebenen Stellen lassen auch nicht zweifelhaft, dass Handauflegung, die Darreichung von Salz, des eigentlichen ‚sacramentum catechumenorum' (*Aug.* Pecc. merit. II 26, 42; De bapt. c. Donat. IV 21, 28), worüber freilich eine grosse Controverse während dieser Zeit oft vorgenommen wurde. Letzteres gebietet das dritte Concil von Karthago (Series II, c. 3) selbst für die Osterzeit nicht zu unterlassen. Nur im Orient (*Touttée* d. 2, c. 4, n. 23) und in Spanien (*Ildeph.* Cognit. bapt. 26) wurde das Salz nicht angewendet, dafür aber wol der Exorcismus. Das setzt aber öfters wiederkehrende, besonders für die K. berechnete Versammlungen voraus, bei welchen sicherlich auch ein eigener Unterricht derselben stattfand (s. d. Art. Katechet. Unterricht 2). Dazu mussten sie regelmässig den öffentlichen kirchlichen Vorträgen zu Beginn des Gottesdienstes beiwohnen, nach deren Beendigung unter den Gebeten über die von der Liturgie Ausgeschlossenen auch über sie ein besonderes Gebet verrichtet wurde (*Const. ap.* VIII 6; *Chrys.* 2 Kor. II 5; *Aug.* ep. 107, 2). Darauf wurden sie entlassen (missa catechumenorum). In gleicher Weise wurde es beim öffentlichen Morgen- und Abendgottesdienste, welchem

sie zum Theile anwohnen durften, gehalten (*Const. ap.* VIII 35, 37).

7) Die Dauer dieser ersten Vorbereitung war nicht immer und überall gleich. Eine Verzögerung der Taufspendung, sagt schon *Tertullian* (De bapt. 18), ist unter allen Umständen gut, wenn auch mit Rücksicht auf Person, Disposition und Alter, und das *Nicaenum* (c. 2) tadelt, dass das kirchliche Gesetz so leicht übertreten werde, welches eine geraume Zeit für den Katechumenat vorschreibt. Den nämlichen Satz führt bereits *Clemens von Alexandria* (*Strom.* II 18) wörtlich ebenso an. Er war also vor ihm schon Gesetz. Unzweideutig giebt er die Dauer der ersten Klasse auf drei Jahre an *(ib.)*. Damit stimmt *Origenes* genau überein (Joh. VI 14; vgl. *Weiss* 103 f.; *Probst* Gebet in d. ersten 3 Jahrh. 138 f.). Drei Jahre verordnen die apostolischen Constitutionen (VIII 32), das Concil von Elvira für jene, die sich gut betragen, zwei (c. 42), dagegen für solche, deren früheres Leben Besorgniss einflössen konnte, z. B. Götzenpriester, auch wenn sie nunmehr völlig tadellos lebten, drei Jahre (c. 4). *Chrysostomus* hielt sich, wie sein Biograph *Palladius* berichtet (XIII 16), beim Bischof Meletius ungefähr drei Jahre auf, um den Taufunterricht zu geniessen. Je mehr aber die Zahl der Aufzunehmenden wuchs, insbesondere als die ungeduldigen Germanen und andere als Sieger nach dem Süden gekommene Barbaren Christen wurden, desto kürzer musste die Prüfungszeit gemacht werden (*Socrat.* H. eccl. VII 30; Hist. tripart. XII 4; *Greg. Tur.* Hist. Franc. V 11). Nur den Juden legte das Concil von Agde i. J. 506 (c. 34) um ihrer häufigen Treulosigkeit willen acht Monate der Vorbereitung auf. *Gregor d. Gr.* aber (VIII ep. 23) liess auch sie nach 40tägigem Fasten sogar ausser der gewöhnlichen Taufzeit aufnehmen. Der Orient blieb mehr bei seiner herkömmlichen Strenge. Den Samaritanern war eine zweijährige Probe selbst durch weltliche Gesetze geboten (s. *Vicecomes* De ritibus bapt. 117).

8) Vielen war diese lange Probezeit nicht lange genug; sie verlängerten dieselbe, oft aufs Unbestimmte; die Wenigsten freilich aus Eifer, um der besseren Vorbereitung willen, die Meisten aus Trägheit oder aus Feigheit, weil sie die Taufgnade wieder zu verlieren fürchteten, oder weil sie wussten, dass sie als Katechumenen für ihre Sünden geringere Kirchenbusse erleiden durften, denn nach der Taufe (*Const. ap.* VI 15; *Chrysost.* in Act. I, 6), oder weil sie mit der Taufe im Augenblicke des Todes von aller Sünde und Strafe gereinigt augenblicklich zur Seligkeit eingehen wollten. Die Väter eiferten vielfach, aber ohne Erfolg, dagegen. Uebrigens haben selbst Paulinus, Ambrosius, Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Basilius, ihre Unwürdigkeit vorschützend, die Taufe mehr oder weniger verzögert (*Büsching* De procrastinatione baptismi, bei *Volbeding* Thes. comment. II, I 121—136; *Bingham* IV 236—246; vgl. Krankentaufe n. 1).

9) War die gesetzlich bestimmte Zeit der entfernteren Vorbereitung verstrichen, so erhielt der Katechumen die Erlaubniss zur Anmeldung als Täufling, falls er davon Gebrauch machen wollte. Es wurde dabei das grösste Gewicht auf volle Freiheit gelegt (Contra haer. praedest. III 7, 8; *Galland.* X 387), obgleich sich freilich auch Beispiele von Anwendung indirecter Gewaltmittel genug finden (Maur. ad *Greg. M.* IV, ep. 16). Bei Abhängigen, wie Sklaven, Kindern, Gattinnen, nahmen die Eltern, Gatten, Herren die Anmeldung vor (*Chrysol.* s. 10; *Fulgent. Ferr.* ep. I, 2). Die Namen wurden vom Bischofe (*Greg. Nyss.* De bapt. II 216) oder in seinem Auftrage von einem Presbyter (*Dion. Ar.* Hier. II 2, § 5) oder Diakon (Conc. Const. sub Manna act. 5) in die Kirchenbücher eingetragen, wesshalb die Cäremonie neben dem gewöhnlichen nomen dare auch bloss scribi heisst (*Fulg. Ferr.* l. l.; *Aug.* s. 119; *Mai* Nova bibl. PP. I, I 252). Das geschah geraume Zeit vor der Taufe (Conc. IV. Carthag. 85), beim Nahen des Osterfestes (*Aug.* cura pro mort. n. 15; *Fulg. Ferr.* l. l.), also von Beginn der Fastenzeit oder ein paar Wochen später (*Chrys.* Ad bapt. hom. I 1; Conc. Laodic. c. 45 capit.; *Martini Brac.* c. 49), so dass 40 (*Siricius* Ad Himer. Tarrac. c. 2) oder doch 30 Tage (*Chrysost.* l. l.) zum näheren Unterrichte übrig blieben. Im späteren Ordo romanus vulgatus ist dafür der Mittwoch in der dritten Fastenwoche angesetzt.

10) Damit traten sie in die zweite Katechumenatsklasse der Competenten, auch electi, subscripti oder φωτιζόμενοι genannt, ein. Als solche waren sie besonderem Unterrichte, besonderer liturgischer Behandlung und besonderen Uebungen der Abtödtung und eigener Vorbereitung unterworfen. Zu den letzteren gehört vor Allem das Fasten (Const. ap. VII 22), Zurückgezogenheit von der Welt, Meidung des ehelichen Umganges und weltlicher Vergnügungen, Liegen auf blossem Boden, Tragen von Busskleidern, Cilicien (*Greg. Naz.* Or. 40; Serm. in Ps. 41; bei *Aug.* VI 287; *Max. Taur.* Serm. 28), besonders auch Erfüllung aller noch nicht erfüllten Gerechtigkeitspflichten, Bezahlung von Schulden, Genugthuung und

Versöhnung mit Feinden (*Greg. Naz.* ib. *Caesar.* s. 68, al. *Aug.* 116 de temp., *Aug.* s. 58, 7). Andere vertheilten freiwillig ihr Vermögen an die Armen, wie Cyprian (*Pontius* Vita Cyp.) und Basilius (ep. 223, 2), oder gaben ihre Sklaven los (*Möhler* Ges. Schriften II 90 ff.), oder erliessen ihren Schuldnern alle Schulden (ebd. II 104 f.), oder kauften Gefangene und Schuldner frei, stifteten Hospitäler u. s. f. (ebd. 92). Vielfach, nicht überall, legten sie eine Beichte über ihr ganzes früheres Leben ab. Dass diese eine geheime war, nicht bloss ein allgemeines Bekenntniss der Sündhaftigkeit, sagt *Tertullian* unmissdeutbar (De bapt. 20). Alle Versuche einer andern Deutung bei *Zezschwitz* I 466 (sogar *Rietter* Ethik 625) verstossen gegen seine zu klaren Worte, die stets (*Ceillier* II 385. 512; *Chardon* l. 1, s. 1, p. 1, ch. 6; *Möhler* Patrol. I 771; *Guéranger* Instit. lit. I 25; *Milles* In Cyrill. cat. I 5; *Carpzov* In Aug. de cat. rud. c. 1, § 22) von der unbefangenen Auslegung auf geheime, natürlich nicht sacramentale, sondern bloss als sittliche Uebung dienende Beichte gedeutet wurden. Sonst findet sich aus der africanischen Kirche, die wahrscheinlich nach Africa und nicht nach Nikomedien gehörigen Acten der Martyrer Lucian und Marcian (unter Decius) abgerechnet (Acta Mart. Ratisb. 1859, 212 ff.), kein sicheres Zeugniss hiefür. Sollten vielleicht die Kämpfe gegen den montanistischen und novatianischen Rigorismus zur Aufhebung dieser Anordnung bewogen haben? Sicher war dagegen die Beichte der K. in Mailand Gebot (*Ambros.* Abraham I 9. 87; Elia et iei. 10, 37; in Ps. 118 s. 18, 30; *Aug.* Conf. VIII 2. 3; IX 5. 13), wahrscheinlich in Verona (*Zeno* II 40. 41). Gewiss war sie nicht üblich in der Kirche des Verfassers der bekannten Reden ‚De sacramentis' (III 2), obgleich gerade aus dessen Worten das Gegentheil gefolgert wurde, wie noch *Mayer* Katechumenat 137 gethan hat. Constantin beichtete zu Helenopolis vor der Taufe (*Euseb.* Vita C. IV 61). Genaue Privatbeichte war in Jerusalem gefordert (*Cyr.* I 5; II 2; II 20 vgl. mit III 7, wogegen *Zezschwitz* I 464 Stellen anführt, die überhaupt auf Beichte gar keinen Bezug haben), ebenso in Antiochia (*Chrysost.* Ad illum. I 4; II 4; in Mat. X 5). Nach *Gregor von Nazianz* war die Scheu hievor für Manche ein Grund, die Taufe zu verschieben (or. 40).

11) Der besondere Unterricht der K. in dieser Zeit (s. d. A. Katechet. Unterricht) schloss sich an die Erklärung des Symbolums an. Desshalb wurde ehevor den Competenten das Symbolum, welches ihnen wie allen Nichteingeweihten als ‚Mysterium', als ein Theil der zur Arcandisciplin gehörigen Stücke war vorenthalten gewesen, in feierlicher Weise mitgetheilt. Diese Cäremonie hiess *traditio symboli*. Um jegliche Gefahr der Profanirung zu verhindern, war es strenge verboten, dass die Täuflinge sich dasselbe zum Behufe leichteren Erlernens aufschrieben: es musste Alles mündlich geschehen. Dafür haben wir so viele Zeugnisse (*Cyr. Hier.* V 12; *Basil.* De Spir. S. 27, 67; *Aug.* s. 212, 2; De Symbol. ad Cat. s. I 1 [VI 547]; *Chrysol.* s. 56. 57. 59. 60. 61. 62; Sacr. Gelas. I 540; Miss. Gall. II 711; *Ambros.* Explan. symb.; *Mai* Coll. nova VII 148 u. a. m.), dass eine Läugnung (*Kiessling* De symb. I § 7. 8; *Chardon* l. 1, s. 1, p. 1, ch. 7; *Augusti* VI 412 ff.) ganz unmöglich ist (vgl. d. A. Mysterien n. 9). Desshalb wurde das Symbol öfter, nach dem Missale Gallicanum (II 711) dreimal vorgesagt, bis die Täuflinge es im Gedächtniss behielten. Nachdem sie es einige Zeit, meist acht Tage, für sich gelernt, mussten sie es, und zwar oft öffentlich, hersagen. Das nannte man die *redditio symboli* (*Aug.* Conf. VIII 2. 3—5, s. 58; *Rufin.* Expl. Symb.; *Fulg. Ferr.* l. l.; Conc. *Laodic.* c. 46; cap. *Mart.* Bracar. 49; *Trullan.* c. 78; *Ildephons.* De bapt. 34). Die Zeit, in der die traditio vorgenommen wurde, war nicht in allen Kirchen die nämliche. In Turin, Mailand, Spanien, Gallien geschah es sicher am Palmsonntage, in Africa acht Tage vorher; das zweite Concil von Braga (572) c. 1 setzt es auf den 20. Tag vor Ostern fest. Aehnlich lässt *Johannes Diac.* vermuthen, dass in Rom die Cäremonie etwas früher als sonst muss vorgenommen worden sein. In der That giebt das *Sacram. Gelas.* dafür den Mittwoch in der dritten Fastenwoche an (I 524). Ueberall schloss sich an die redditio symboli die *traditio orationis dominicae* an. Auch das Vaterunser ward strenge geheim gehalten als das eigentliche Gebet der Eingeweihten, und erst zu allerletzt, eben da sie im Begriffe standen, durch die Taufe Kinder Gottes zu werden, erhielten sie Kunde von dem Gebete der Kinder Gottes (*Aug.* s. 56, 7; 57, 2; 58, 6; 59, 1 u. a. m.). Im Oriente aber, in Spanien und sonst (*Touttée* Praef. Cyr. d. 2, c. 4, 23; *Ildephons* De bapt. 132—135; De sacr. V 4) wurde das Vaterunser erst nach der Taufe selber kundgegeben (s. d. A. Mysterien n. 10).

12) Aus dem späteren Zeitpunkte der traditio und redditio symboli ergiebt sich, dass es nicht angeht, den Ausdruck ‚*scrutinia*' zunächst auf die Abfragung des Symbolums zu beziehen. Wir finden im MA. fast überall die alte Katechumenatspraxis auf sieben in der Fastenzeit (oder auch auf

drei vor Pfingsten) vorgenommene liturgische Acte zusammengedrängt, welche Scrutinien heissen. Sie umfassen Exorcismen, Handauflegung, Bekreuzung, Salbung mit Oel, Bestreuung mit Asche, die apertio narium et aurium, die Uebergabe und Abfragung von Symbol und Vaterunser u. s. f. (vgl. das Rituale roman. vetus Cardin. Sanctorii bei *Assemani* Cod. lit. I 86—103; *Vicecomes* III 23 mit den Berichtigungen von *Martène* l. 1, c. 1, a. 11, 3; auch *Höfling* I 435). Das ist klar, dass diese Scrutinien aus alter Zeit stammen. Der Ausdruck scrutari, öfter scrutare, scrutamen, examen, scrutinare, findet sich, oft zwischen catechizari und exorcizari, bei Augustin, Leo, Ambrosius u. A.; scrutinium selber bei *Siricius* (ep. 8), *Johannes Diaconus* und *Fulgentius Ferrandus*. Aber es dürfte sehr schwer sein, über die Anzahl dieser Acte und ihre Einrichtung in den ältesten Zeiten Sicheres beizubringen. Jedenfalls verlohnen die immer zweifelhaften Resultate nicht die hiezu erforderlichen ausführlichen Erörterungen in dieser Encyclopädie. Was die Bedeutung des Namens betrifft, so mag immerhin nach *Gregor. Naz.* Or. 40 und *Cyrill.* Procat. 9; *Leo M.* ep. 16, I 723; *Fulg. Ferr.* jene Erklärung den Vorzug verdienen, welche Scrutinium als die letzte Untersuchung auffasst, bis wie weit der Eifer der K. gediehen, die Gnade in ihnen gewirkt, und wie viel vom alten Sauerteig in ihnen noch übrig sein mochte. Desshalb wurden meistentheils, wie wir vielfach mit Sicherheit nachweisen können, E x o r c i s m e n damit verbunden (s. d. A.). Wie oft aber das geschah, ist im Allgemeinen nicht zu sagen. Bei *Fulgentius Ferrandus* scheint nur an ein Scrutinium gedacht zu sein (ep. 1). *Ambrosius* oder wer sonst Verfasser der Rede über das Symbolum (*Mai* Coll. nova VII) ist, kennt mehrere. *Siricius* und *Joh. Diac.* (um 510) reden entschieden von drei Scrutinien, wovon das letzte am Charsamstag statthatte, verbunden mit einer Salbung mit Oel als dem Abschluss dieser Cäremonien. Damit stimmt auch das Gelasianum (*Muratori* I 563) und der älteste römische Ordo (II 996) überein. Im Oriente verband sich wahrscheinlich regelmässig mit dem Exorcismus eine Salbung (s. d. Art. Exorcismus 8). Im Abendlande aber finden sich ausser dem bereits aus Rom Berichteten nur zwei Stellen (Conc. *Matiscon.* II c. 3; *Ildephons* Bapt. 14. 21), welche möglicherweise so verstanden werden können, vielleicht aber auch von der *apertio aurium* aufzufassen sind. Dieselbe war vielfach schon bei der Aufnahme der K. in Anwendung, noch mehr aber und wiederholt hatte sie hier ihren Platz. Es wurden nämlich in Nachahmung des Beispieles Christi (Marc. VII 32 ff.) den Täuflingen mit Speichel, wofür mitunter auch geweihtes Oel angewendet ward, Ohren und Mund oder die Nase berührt mit dem Worte: Ephpheta, quod est adaperire (*Ambros.* Myst. 1 de sacr. I 1; *Maxim. Taurin.* De bapt. I; *Sacr. Gelas.* [I 563. 594]; *Gregorian.* [II 61. 156]; *Gallic.* [II 850]; *Ildephons* Bapt. 27. 29). Zu beachten ist übrigens, dass in manchen Kirchen dieser Ritus bereits zu den der Taufe als Vorbereitung unmittelbar vorausgehenden Handlungen zählt. Im Oriente finden sich wol Andeutungen (*Const. ap.* VIII 6; *Chrysost.* Phil. XI 5), aber keine so sicheren Mittheilungen dafür, dass mit Bestimmtheit gesagt werden könnte, es sei auch dort diese Cäremonie in Uebung gewesen. Ausserdem wurde mit den Exorcismen sehr gewöhnlich H a n d a u f l e g u n g verbunden, sowie die persönliche A b s c h w ö r u n g des Täuflings gegenüber dem Satan und seinen Werken. Endlich finden wir auch hier wieder — neben der schon früher erwähnten *datio salis* — die *exsufflatio* (ἐχφύσημα) und *insufflatio* (ἐμφύσημα), indem der Priester dem Täuflinge bald ins Angesicht, wie im Abendlande, bald auch in den Mund, auf die Brust, in die Ohren blies. Es sollte dadurch gleichsam der Geist Gottes nach dem Vorgange Christi (Joh. 20, 22) dem Täuflinge eingehaucht werden, damit durch seine Kraft wie durch unerträgliches Feuer angetrieben der Feind fliehen müsse (*Cyr.* Procat. 9; XVI 9; XX 3; Conc. *Const.* I 7; *Elias Cret.* in *Greg. Naz.* Or. 4; Ordo Copt. bei *Assemani* I 158; Euchologium ib. I 130. 136; *Aug.* Symb. ad Cat. IV 1; *Ildephons* Cognit. bapt. 26 u. s. f.). Daneben wird manchmal, aber durchaus nicht immer das *exsufflare* (welches zumeist mit insufflare identisch gebraucht ist) als ein besonderer Act erwähnt, so dass auch die Täuflinge ihrerseits zum Zeichen der Verachtung den Feind von sich wegbliesen (Eucholog. bei *Assemani* I 113). WEISS.

[Neuerdings hat *F. X. Funk* (Die Katechumenenklassen des christl. Alterth., Tüb. theol. Quartalschr. 1883, LXV 41—77) die Annahme eines jeden Klassenunterschieds im altchristlichen Katechumenat für unbegründet erklärt; weder die Dreitheilung noch die Zweitheilung, so fasst er seine Ansicht zusammen, ist haltbar. Jene beruht auf einem offenbaren Missverständniss des Kanon 5 von Neocäsarea. Diese ist nicht stichhaltig, da die Taufcandidaten nach unzweideutigen Aussprüchen mehrerer Kirchenväter nicht mehr zu den K. gehörten, sondern bereits zu

den Gläubigen gerechnet wurden. Die K. bildeten also im christlichen Alterthume nur eine Klasse, und der Katechumenat ging zu Ende, sobald seine Mitglieder in den Stand der Taufcandidaten eintraten oder in der Sprache der altchristlichen Kirche φωτιζόμενοι, μυόμενοι oder βαπτιζόμενοι, *competentes*, *electi* oder *electi baptizandi* wurden. *Rochat* (Le catéchumenat au IV[e] siècle d'après les catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem, 1875) geht von der traditionellen Unterstellung der Dreitheilung aus.] [KRAUS.]

ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΑ heissen die mit den Kirchen verbundenen Schulgebäude, wenn sie *Concil. Trull.* c. 97; *Leon. Imp.* Novell. 73 und in den Scholien des *Balsamon* und *Zonaras* erwähnt werden. Bei Letzterem heisst es: ἱεροὺς τόπους οὐ τοὺς θείους ναοὺς ἐνταῦθα κακεῖ, ἀλλὰ τὰς περὶ αὐτοὺς κατοικίας, οἷά εἰσι τὰ λεγόμενα κατηχούμενα. Zu diesen Annexgebäuden der Basilika, in welchen unterrichtet wurde, müssen nach *Ambros.* Epist. 33 (post lectiones atque tractatum dimissis Catechumenis symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebant basilicae) auch die Baptisterien gezählt werden. Vgl. auch *Augusti* Hdb. I 392; II 300.

ΚΑΘΑΙΡΕΣΙΣ, s. Laisirung der Geistlichen.

KATHEDRAE (in den Katakomben). I. Die alten Forscher in den römischen Coemeterien stiessen öfters auf Sitze, welche im Tuf der unterirdischen Krypten angebracht oder eingehauen waren. Einen solchen fand *Bosio* in der Katakombe der Cyriaca (R. Sott. 409). In dieselbe Begräbnissstätte stieg *Marangoni* hinab und entdeckte eine Kammer mit einer aus Marmorplatten gebildeten Kathedra, welche sich vor der aus Mauerwerk bestehenden und mit Gemälden geschmückten hintern Wand befand; diese Umstände lassen sie mit Gewissheit als eine bevorzugte Krypta erkennen (Sanct. Sanctor. 168). Diejenigen, welche nach dem Tode *Bosio's* die Bilder zu seinem Werke zeichneten, trafen in dem gewöhnlich nach der hl. Agnes benannten Coemeterium, das aber das ostrianische ist, in einem Cubiculum eine Kathedra an der Rückwand (l. c. 591 E). Dieses Cubiculum ist die berühmte Kapelle, die von *Marchi* entdeckt und illustrirt und bekanntlich als Modell der ersten unterirdischen Kirchen angesehen wurde (Architect. prim. Tav. XXV—XXVII). Diese Localität hat durch die neuesten Entdeckungen noch grössere Wichtigkeit erlangt; denn nur ein kurzer Gang trennt sie von jener durch das Andenken an den hl. Petrus ausgezeichneten Krypta, von der im Artikel von der Kathedra S. Petri, V, die Rede ist. Die nähere Untersuchung zeigt, dass sie mit den uralten dortigen Anlagen nicht gleichzeitig ist und dass sie ihr Entstehen der Nähe jener Krypta verdankt und für gottesdienstliche Versammlungen bestimmt war. Wer auf den Plan Marchi's einen Blick wirft, wird bemerken, dass die K. zu hinterst in einem viereckigen leeren Raum sich befindet, welcher von dem vordern Theil der Krypta unterschieden ist und an dessen Wänden ringsum Bänke in dem Tuf ausgehauen sind. Es ist klar, dass dieser Theil den Chor (bema) bildete, der bloss für den Klerus, für die Diener der christlichen Liturgie bestimmt war. Die K. lehnt sich an das Arcosolium im Hintergrunde an, das daher nicht als Altar diente. Dieser befand sich somit in der Mitte des Chores, entsprechend dem Ritus der vom Bischof selbst verrichteten Messfeier, und war wol transportabel. Es geht daraus die, wie *de Rossi* mit Recht bemerkt (R. S. III 482 ff.), sehr wichtige Thatsache hervor, dass es eigentliche unterirdische Kirchen mit isolirtem Altare und einer einzigen K. gab, was dem hierarchischen Princip der bischöflichen Würde entspricht. Ausser diesem bisher beschriebenen Beispiele gehören auch die Eingangs angeführten Fälle hierher, bei denen die näheren Umstände beweisen, dass die K. einem Altare coordinirt war. Solche isolirte Altäre mit bischöflichen Stühlen kommen auch in den ausserrömischen Katakomben vor; hervorragende Beispiele davon findet man in Chiusi (Toscana) und in den zwei Krypten des hl. Januar und des hl. Gaudiosus in Neapel (l. c. 484). Im Coemeterium des hl. Callistus sind in der Papstgruft im Hintergrund noch die Löcher erhalten, welche zur Aufnahme der Säulen dienten, welche die mensa des Altares trugen (*de Rossi* R. S. II 234). *Boldetti* giebt uns das Bild einer unterirdischen Grabkammer mit einfachem Altar in der Mitte (Oss. 34). Ich übergehe den ebenfalls in der Mitte der historischen Krypta stehenden Altar im Coemeterium des Zoticus, weil ich sein Alter nicht kenne (Cim. di Zot. 30, 31).

Doch war der Altar nicht immer isolirt mit dem Bischofsstuhl hinter sich. Es ist allgemein bekannt, dass das heiligste Opfer feierlich auf den Gräbern der Martyrer selbst dargebracht wurde, und in solchen Fällen diente das Arcosolium oder das Tafelgrab (sepolcro a mensa) mit den Ueberresten des Martyrers als Altar. Der Bischofsstuhl hatte dann seine Stelle neben dem Grab-Altar. Als Beispiel einer fixen K. unter solchen Verhältnissen führe

ich jene an, die man in einer historischen Krypta des Coemeterium der hhl. Petrus und Marcellin sieht. Es ist jene Krypta, wo die Martyrer dieses Namens sammt den hhl. Tiburtius und Gorgonius abgebildet sind (*Bosio* R. S. 591 D). Im Hintergrund befindet sich ein Arcosolium, das ganz gewiss den Leichnam eines dieser Martyrer enthielt, und an der Wand daneben ist ein hohler Raum, der bestimmt war, dem Darbringer des hl. Opfers als Sitz zu dienen.

II. Die Katakombe des Ostrianus, dem die besprochene unterirdische Basilika mit der K. angehört, bietet noch andere Beispiele von solchen Stühlen unter ganz andern Verhältnissen. Drei davon sind durch P. *Marchi's* Publication bekannt (Archit. Tav. XVII, XXV, XXVIII), andere sind noch nicht edirt, können aber zu der gleichen Klasse, wie die drei obigen, gerechnet werden (Taf. XXVIII des P. *Marchi*, welche wir in Fig. 73 wiedergeben.

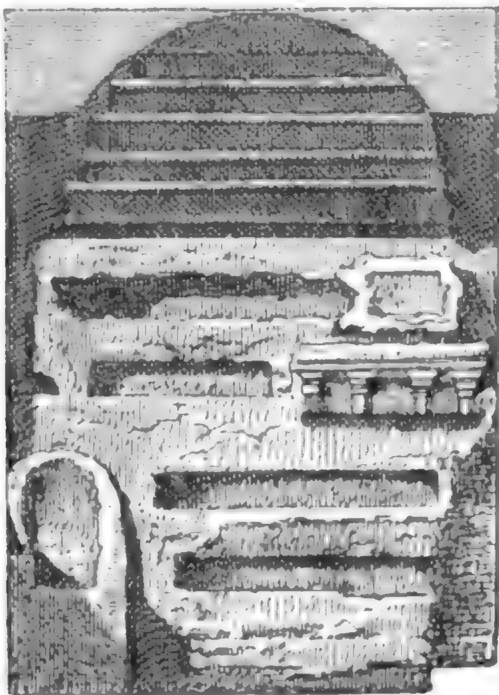


Fig. 73. Kathedra in S. Agnese (Marchi Tav. XXVIII).

Marchi's Tav. XVII stellt eine Grabkammer mit einfachen Wandgräbern (loculi) dar, in welcher ringsum Bänke in dem Felsen ausgehauen sind, die zu beiden Seiten des Einganges mit je einer K. abschliessen. P. *Marchi* war der Ansicht, diese Localität sei für den christlichen Unterricht der weiblichen Katechumenen bestimmt gewesen und die eine K. habe für den Katecheten, die andere für die aus Schicklichkeitsrücksichten anwesende Diakonissin gedient.

Welches auch der Werth dieser Vermuthung sei, das Vorkommen von zwei Kathedren beweist, dass die Ehre, auf einer solchen zu sitzen, nicht auf eine einzige Persönlichkeit beschränkt war. Die folgende Bemerkung scheint noch deutlicher darauf hinzuweisen, für wen die zweite K. bestimmt war. Die Diakonissen wurden Vorsitzende, προκαθημέναι, genannt (*Conc. Laod.* can. XI), was ihrer wichtigsten Aufgabe entsprach, die darin bestand, den Versammlungen der Frauen beizuwohnen und dabei den Vorsitz zu führen. In einer Inschrift aus Ferentino liest man: VIDVA SEDIT (Nuove lett. fior. 1768, 410), und sedes wird von *Tertullian* geradezu der Grad und die Würde der zu Diakonissen angenommenen Wittwen genannt (De vel. virg. c. 9). Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die zweite K. der Stuhl der vorsitzenden Wittwe war. Die Tafel 25 zeigt zwei an den entgegengesetzten Wänden des Cubiculum im Tuf ausgehauene Stühle. An der Rückwand befindet sich nicht in der dem Boden des Raumes entsprechenden Höhe, sondern über einer erhöhten Tribuna das Acrosolium. Der Celebrant musste daher bei der Feier der hl. Geheimnisse da hinaufsteigen, wenn das Acrosolium — was sehr wahrscheinlich — als Altar diente. Eine ähnliche Anordnung bemerkt man auf Tafel XXVIII. Wir haben hier eine doppelte Krypta vor uns, die kleinere Kammer hat eine K., die grössere enthält deren zwei, die an den Ecken der Rückwand angebracht sind. An dieser Wand befindet sich ein doppeltes Grab über einer ziemlich geräumigen Tribuna. Die Krypta, welche das Andenken an den hl. Petrus bewahrt, hat eine hohe Tribuna; eine K. nimmt die Mitte der Seitenwand in gegewisser Entfernung von der Tribuna ein. Aehnliche erhöhte Tribünen finden sich im nämlichen Coemeterium, doch mögen die angeführten hier genügen. *De Rossi*, dem wir den Hauptinhalt dieses Artikels entnommen haben, glaubt in dieser architektonischen Gestaltung der erhöhten Tribünen an der Rückseite dieselben Formen erkennen zu müssen, welche sich später in den Basiliken ausgebildet haben. Die Tribuna erscheint hier als erhöhte Apsis mit Presbyterium, Altar und bischöflichem Thron. Wo sich in der Wand ein Altargrab befand, war die Erhöhung bestimmt für den Celebranten und dessen beweglichen Stuhl; wo das Wandgrab fehlte, kam auch noch ein beweglicher Altar hinzu. Eine Treppe, die zu der Tribuna hinaufführt, ist nicht vorhanden; wir dürfen daher annehmen, dass sie von Holz war und nach Bedürfniss hingestellt und entfernt wurde. Die geringe Ausdehnung dieser Tribünen musste die Bewegungen

darauf beengen und beschränken, aber die gegebene Erklärung, welche nur eine Hauptkathedra annimmt und den Grund zu dieser ganz eigenthümlichen architektonischen Anordnung genau bestimmt, wird nicht in Zweifel gezogen werden können. Es bleibt daher noch die Bestimmung der untern K. zu erklären. Diejenige, welche in der oben erwähnten kleinern Kammer der Doppel-Krypta sich befindet, war wol für die Wittwe bestimmt, die den Vorsitz führte bei den Frauen, welche hier den gottesdienstlichen Versammlungen beiwohnten. Dagegen sind die zwei Stühle der grössern Kammer und diejenigen, die auf Tafel XXV vorkommen, sehr schwer zu erklären. In dem kleinen Cubiculum ohne Tribuna, welches P. *Marchi* für die Schule der Katechumenen hält, glaubte dagegen *de Rossi* die zwei Sitze eher für Jene bestimmt, welche den Vorsitz führten bei den an den Jahrestagen der Verstorbenen abgehaltenen Versammlungen, bei denen Psalmen gesungen wurden (R. S. III 495 ff.). Von den übrigen kann man jedoch nicht immer dasselbe vermuthen.

Jedenfalls ist es merkwürdig, dass das Coemeterium Ostrianum in Bezug auf die Anzahl der dort vorhandenen Stühle ganz einzig dasteht, da man solche in den anderen Coemeterien nur sehr selten antrifft. Daraus folgt nicht, dass sie anderswo nicht im Gebrauche waren, denn wir kennen ja Beispiele und sichere Spuren hiervon; bei der feierlichen Darbringung des hl. Opfers durch den Bischof und für die anderen Fälle mussten sie beweglich sein und sind daher nicht bis auf uns gekommen. Im Coemeterium des Ostrianus dagegen erscheinen sie fest, im Tuf ausgehauen und alle von derselben Gestalt. Es ist daher wahrscheinlich, dass dieser Gebrauch, oder wie ich es nennen möchte, diese von den Fossores beobachtete architektonische Anordnung, im ostrianischen Coemeterium von der Anwesenheit der K. des hl. Petrus herkommt (*de Rossi* R. S. III 487).

III. Auf den Inschriften finden wir die K. zuweilen in Graffito dargestellt. Armellini glaubte sie in dem Gegenstand, der auf der Grabschrift bei *Lupi* Ep. Sev. 28, 29 eingeritzt ist und für einen Webstuhl gehalten wurde (*Armellini* Cim. della via Latina 11), und in anderen auf Inschriften abgebildeten Gegenständen zu erkennen. Doch hat diese Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Aber wirkliche K. waren dargestellt auf Marmorplatten, die den Katakomben angehörten; speziell gehört hierher das Fig. 74 abgebildete Fragment aus dem Coemeterium des Praetextatus, das vielleicht eine Erinnerung an das berühmte Martyrium Sixtus' II ist, der in dieser Katakombe auf dem bischöflichen Throne selbst getödtet wurde. Severano fand bei dem Mausoleum der hl. Helena ein Bruchstück, auf dem die K. eingegraben war mit Vorhängen zur Seite und einem mit Nimbus versehenen Vogel zu oberst auf der Rücklehne (*Bosio* R. S. 327. 653; *de Rossi* Bull. 1872, 134, Tav. IX, 2). Dieselbe ist sicher die bischöfliche K., und der Vogel ist das Sinnbild des hl. Geistes. Aus welchem Grunde diese Darstellung gemacht wurde, wage ich nicht zu entscheiden, aber der Vergleich mit einer andern Marmorinschrift, in der in Graffito eine auf der K. sitzende Persönlichkeit dargestellt ist, welche die Hand gegen ein Weib und ein Schaf wie im Acte des Unterrichtens ausgestreckt hat (*Perret* Cat. V, XXII), legt den Gedanken nahe, dass wir in beiden Denkmälern eine Darstellung des Symboles der Kirche und ihrer göttlichen apostolischen Auctorität vor uns haben. STEVENSON.


Fig. 74. Fragment aus dem Coem. Praetext.

[Neuerdings hat *Mariano Armellini* (Bull. 1880, 88) ein Graffito von einem Marmor im Coemeterium der hl. Domitilla nachgewiesen, welches eine auf einer K. sitzende Person darstellt, welcher eine andere Gewalt anzuthun scheint. Mit Rücksicht auf die nahe Localität, in welcher Sixtus II auf der bischöflichen K. sitzend das Martyrium erlitt, glaubt *Armellini* eine Beziehung dieses Graffito auf letztere Begebenheit annehmen zu dürfen.

Von alterthümlichen Bischofsstühlen ausserhalb Roms sind u. a. zu erwähnen: der Steinsitz im Dom zu Parenzo (*E. Heider* u. A.: Mittelalterl. Kunstdenkm. d. österr. Kaiserstaats I 105, Taf. VI), dessen Rückwand eine Steinmosaik ziert; die K. in der Pfarrkirche der Insel Grado (ebd. 115, Taf. XVII), mit einem Steinbaldachin überdacht; der Stuhl in S. Ambrogio zu Mailand (ebd. II 33). Viel später dürften die reicher ausgestatteten Sessel zu S. Nicola in Bari und S. Sabino in Canosa, letzterer von zwei Elephanten getragen, sein (*Luynes, Duc de*, Rech. sur les monuments et l'hist. des Normans etc. dans l'Italie méridionale, IX; *H. Schulz* Kunstw. Unter-Italiens, Taf. IX). Endlich muss hier der K. des hl. Maximianus von Ravenna gedacht werden, welche das namhafteste Muster eines mit Elfenbeinreliefs der christlichen Zeit ausgelegten Bischofsstuhles darstellt (vgl. I 405). Man vergleiche über den Gegenstand noch *Weiss* Kostümkunde des MA. 796 f.; *Viollet-le-Duc* Dict. rais. de l'archit. fr., Art. chaire, chaise.] [KRAUS.]

KATHEDRA DES HEILIGEN MARCUS in Venedig. Der Domschatz von Venedig bewahrt die angebliche K. des hl. Marcus auf, welche (wol zu unterscheiden von der antiochenischen K. zu Castel di Olivolo) aus Alexandrien im 7. Jahrh. nach Grado und im 16. Jahrh. von Isola di Grado nach Venedig gebracht worden sein soll. Sie besteht aus schönem orientalischem Marmor und war mit einer elfenbeinernen Hülle bedeckt, wie dies die Acta S. Marci in Aquileia (c. 11. Jahrh.: ex eburo utique antiquo cathedra politis compacta tabulis) und im 16. Jahrh. Giovanni Candido, der den Stuhl noch in Grado sah, bezeugen. Die Translation aus Aegypten nach Grado ward in Zusammenhang mit der Invasion der Araber gebracht. Das Denkmal hat eine aramäische Inschrift, welche Secchi aus paläographischen wie aus grammatischen Gründen dem 1. Jahrh., der Zeit, wo das Judenchristenthum in Alexandrien noch herrschte und jüdische Poesie noch getrieben wurde, glaubte schreiben zu dürfen. Sie lautet: מושב מרכו אי זניבריבי יעלים לרמה was Secchi übersetzt: (ego) *Cathedra Marci eadem ipsa · divina* (oder wie anderwärts erklärt: *signum Dei*) · *norma mea Marci mei (est)* · *in aeternum iuxta Romam.* Weiter ist die Oberfläche des Stuhls mit Reliefs versehen, welche den Thron des Ezechiel oder der Apokalypse mit den Emblemen der vier Evangelisten darstellen. An der Bekrönung des Stuhles sieht man zweimal die Evangelisten Matthäus und Marcus in Relief abgebildet, zwischen beiden ein sog. alexandrinisches, reich ornamentirtes grosses Kreuz; unter einer dieser Darstellungen ist ein Baum über einem Lamm sculptirt, welchen Secchi für die Arbor Persea der Aegypter, Symbol des ewigen Lebens, erklärt. Diese Reliefs sind indessen, wie auch Secchi zugeben muss, mittelalterlichen Ursprungs. Vgl. *Secchi,* Giampietro S. J., La Cattedra Alessandrina di S. Marco Evangelista e martire consacrata in Venezia entro il tesoro Marciano delle reliquie. Venezia 1853, 4°, mit Abbildung, eine zwar gelehrte, aber höchst weitläufige und nicht hinreichend kritische Untersuchung. KRAUS.

KATHEDRA DES HEILIGEN PETRUS im Vatican.

I. Es ist allgemein bekannt, dass mit dem Ausdruck Sella und K. ein Begriff von Würde verbunden ist. Die Sella war der von den römischen Magistratspersonen gebrauchte Sessel von bestimmter Gestalt. Wir werden weiter unten sehen, dass die Christen auch den Stuhl des hl. Petrus so nannten, wenngleich K. der allgemein hiefür gebrauchte Terminus ist. Im profanen Sinne bezeichnete K. einen mit Rücklehne versehenen, vorzüglich von vornehmen Frauen, Philosophen und Rhetoren gebrauchten Sessel (*Smith* Dict. of Gr. and Rom. antiqq. s. vv.; *Rich,* Dict. des antiq. gr. et r. s. verb.). Da die bischöflichen Stühle meistens in dieser Weise gebildet waren, behielten die Christen für dieselben die Bezeichnung K. bei. Ein ausgezeichnetes, von *Garrucci* edirtes Katakombenglas zeigt uns eine männliche und eine weibliche Gestalt, betend vor einer in einen Felsen eingehauenen K., aus welchem eine Quelle entspringt (Vetri cim. 2ª ed. p. 142, 143; Tav. XXV, 3). Ueber dem Felsen befindet sich das Monogramm Christi und ein Baum. Diese symbolische Verbindung der K. und des Felsens findet ihre deutliche Erklärung in der christlichen Symbolik. Der Fels ist Christus (I Kor. 10, 3), das Wasser, welches von Moses, und in einigen Darstellungen von Petrus (*de Rossi* Bull. 1868, 1 ff., 1877, 80 ff.), aus dem Felsen geschlagen wird, bezeichnet die Gnade, die von dem Stifter der Kirche durch die Vermittlung seines Dieners den Menschen zufliesst. Nam sicut in deserto dominico sitienti populo aqua fluxit e petra, ita universo mundo perfidiae ariditate lassato de ore Petri fons salutiferae confessionis emersit (*S. Maxim. Taurin.* Opp. ed. 1781, 219). In demselben Wasser findet nach den berühmten Bildern der Katakombe des hl. Callistus der evangelische Fischfang statt und wird das Sacrament der Taufe ertheilt (*de Rossi* R. S. II 331 ff.). Der Baum auf dem Felsen mit der K. (auf dem angeführten Glase), und auf dem Felsen allein (Bull. 1877, 84), ist der Baum des Lebens. Christus sprach zu Petrus: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam; Petrus wurde also von Christus selbst mit einem Felsen verglichen (*S. Leon.* Hom. II Opp. ed. Baller. I 6; *S. Maxim. Taur.* l. c.). Der hl. Hieronymus schreibt: Christum sequens, beatitudini tuae, id est cathedrae Petri communione consocior; super illam petram aedificatam ecclesiam esse scio (ad Marcell. adv. Montan.), und diese K. wird genannt: natalis fons, unde aquae cunctae procedunt . . . et puri latices capitis incorrupti manant (*Coustant.* Epp. Rom. Pont. 866). Es ist daher ganz einleuchtend, dass die mit dem Felsen verbundene K., von dem das Wasser hervorquillt, die K. des hl. Petrus ist. Qui cathedram . . . Petri deserit, in ecclesia se esse confidit? frägt der hl. Cyprian, nachdem er kurz vorher gesagt hatte: primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur (vgl. *Garrucci* Vetr. 90). Dem Stuhle des hl. Petrus ist also der Primat

und die oberste Auctorität verliehen, so dass, wer von ihm sich entfernt, unmöglich dem Schoosse der Kirche noch angehören kann. Der Stuhl Petri steht hier als bildlicher Ausdruck, aber die Geschichte und die Monumente zeigen uns den Zusammenhang dieser symbolischen Idee mit dem materiellen Stuhle des hl. Petrus.

II. Dieser materielle Stuhl ist eingeschlossen in dem grossen Bronce-Monument, das sich seit Alexander VII am äussersten Ende des hinter der Confessio S. Petri verlängerten Kreuzarmes der vaticanischen Basilika befindet. Derselbe wurde im J. 1867 für einige Tage aus seinem Verschlusse herausgenommen und den Gläubigen zur Verehrung ausgesetzt; bei dieser Gelegenheit wurde eine Photographie dieses Denkmals aufgenommen, von welcher beistehender Holzschnitt eine genaue Copie ist.



Fig. 75. Kathedra des hl. Petrus in S. Pietro zu Rom.

Der Stuhl ist viereckig. Die Rücklehne wird gebildet von den zwei hintern vertikalen Stempeln, die mit einander durch ein dreieckiges Tympanum verbunden sind, unter welchem vier von Säulchen und Pilastern getragene Bogen sich befinden. Andere Bogen waren ehemals an den Armlehnen des Stuhles angebracht, wie die von Torrigio und Febeo (Acta SS. I 5. Iuni 457; *Phoeb.* De ident. Cathedr.) gebrachten Darstellungen beweisen; aber diese existiren nicht mehr. Das Gestell des Stuhles, nämlich die vier Stempel und die horizontalen Verbindungsbalken, sind von Eichenholz, das durch das Alter sehr gelitten hat (zerfressen ist); die Rücklehne und der innere Theil des Stuhles ist aus Akazienholz. Das Tympanum und der Rücken sind mit Elfenbeinplatten geschmückt, welche in Relief geschnitzt sind und Kämpfe von Thieren, Centauren und Männern darstellen. Die Platte auf dem Querbalken des Tympanum über der Bogenreihe zeigt in der Mitte das gekrönte Brustbild eines Kaisers, der in der rechten Hand ein zerbrochenes Scepter, in der linken eine Kugel hält. Zwei Engel befinden sich auf jeder Seite, von welchen die nähern ihm Kronen, die entferntern Palmen darreichen. Aehnliche Elfenbeinbänder zieren die eichenen Stempel und Querbalken der Vorderseite. Die viereckige Fläche zwischen denselben enthält ebenfalls Elfenbeinplatten, auf denen die Arbeiten des Hercules eingravirt sind.

Es ist unbestreitbar, dass der Stuhl im Laufe der Zeit restaurirt worden ist und dass das, was wir jetzt sehen, nicht mehr die K. in ihrer ursprünglichen Gestalt ist. Wirklich zeigt die Rücklehne in ihrem Stile und ihren Ornamenten den byzantinischen Ursprung, und *de Rossi* hält die Figur des Kaisers für die Darstellung Karls des Gr. oder eines seiner unmittelbaren Nachfolger. Gleichzeitig sind auch die geschnitzten Elfenbeinornamente mit Arabesken und kämpfenden Gestalten, deren Auswahl ganz besonders dem Zeitalter Karls d. Gr. entspricht. Diese Arbeit wurde allem Anscheine nach von Anfang an für die in Akazienholz wiederhergestellten Theile, sowie überhaupt für die Verzierung der K. verfertigt, ohne je andern Zwecken gedient zu haben. Anders verhält es sich dagegen mit den gravirten und mit Gold eingelegten Elfenbeinplatten, welche an der Vorderseite des Stuhles angebracht sind und die Arbeiten des Hercules darstellen. *Garrucci* weist sie dem 11. Jahrh. zu, *de Rossi* dagegen hält sie für älter als die andern, dem karolingischen Zeitalter angehörenden Elfenbeinornamente, wenn sie auch erst lange nach dem Zeitalter des Augustus entstanden sind. Was immer das Richtige sein möge, gewiss ist, dass dieselben nicht ursprünglich für die K. verfertigt wurden. Denn sie sind daselbst ohne jede Ordnung an-

gebracht, einige stehen sogar verkehrt, so dass man annehmen muss, sie seien von einem andern Gegenstand weggenommen worden, um hier als kostbare Zierde zu dienen. Wir dürfen daher unter der nach ununterbrochener Tradition als dem Apostelfürsten zugehörig verehrten K. nur die wesentlichen, aus Eichenholz bestehenden Theile, mit Ausschluss der Einfassungen, sowie der Ornamente aus Akazienholz und Elfenbein, verstehen. An diesen ursprünglichen Theilen sind eiserne Ringe befestigt, welche zur Aufnahme von Querstangen dienten und den Stuhl zu einer sella gestatoria machten. Wir wissen nun aber von Ennodius von Pavia, dass die K. S. Petri eben eine solche sella gestatoria war. Wir wollen nun zu den alten Zeugnissen übergehen, welche uns von der K. vaticana Kunde geben, und dieselben mit den aus der Geschichte und Topographie geschöpften Nachrichten vergleichen.

III. Wir folgen in unserer Abhandlung der Darstellung von *de Rossi* in seiner schönen Arbeit über die Kathedren des Vaticans und des ostrianischen Coemeteriums, auf welche wir die Leser verweisen, die eine ausführlichere Behandlung dieses Gegenstandes wünschen, als sie hier geboten werden kann (Bull. 1867, 33 ff.). *Ennodius* von Pavia, der im 5. und zu Anfang des 6. Jahrh. lebte, schreibt: ecce nunc ad gestatoriam sellam apostolicae confessionis uda mittunt limina candidatos; et uberibus, gaudio exacto, fletibus collata Dei beneficio dona geminantur (Apologet. pro Synod. ed. Sirmond. opp. I 1, 1647). Die von Ennodius angeführten candidati sind die albati, welche in weissen Gewändern, in stolis albis, waren, d. h. die Neophyten, welche die hl. Taufe empfangen hatten. Sie kamen ad sellam apostolicae confessionis, wo nach Ennodius dona geminantur, nämlich ein zweites Sacrament gespendet wurde. Wenn wir uns des alten kirchlichen Gebrauches erinnern, dass nach der Taufe sogleich die Firmung ertheilt wurde, so können wir über die Worte des Ennodius nicht mehr im Zweifel sein; wo die K. stand, wurden die Neophyten ‚loti‘ und ‚uncti‘ (gesalbt). In dem Codex von Verdun sind Verse aus dem 4. oder 5. Jahrh. angeführt, welche beim Eingange des Baptisteriums geschrieben standen, aus denen das hier folgende Distichon entnommen ist:

auxit apostolicae geminatum sedis honorem
Christus et ad coelum hanc dedit esse viam.

Damasus sagt in seiner metrischen Inschrift für denselben Ort:

una Petri sedes, unum verumque lavacrum.

(*Gruter* Inscr. 1163, 10.) Auf der Grabschrift seines Nachfolgers, des Papstes Siricius, lesen wir, dass Siricius ‚fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos‘. (*Gruter* l. c. 1171, 16.) Diese Zeugnisse weisen, wie man sieht, auf den wirklichen, materiellen Stuhl Petri hin. Sie erklären in vorzüglicher Weise die über den Primat des römischen Stuhles angeführten Stellen und entsprechen der symbolischen Verbindung der K. S. Petri mit dem Felsen und mit dem heilbringenden, von Sünden reinigenden Wasser. *Maffeo Vegio* bezeugt, dass dieses ehrwürdige Denkmal (die K.) in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. (von dem Baptisterium) zum Altar des hl. Hadrian übertragen worden sei. Dass derselbe ein Jahrh. früher noch am alten Orte sich befunden habe, ist sehr wahrscheinlich. Sergius I (a. 689) liess nämlich im Baptisterium eine Inschrift anbringen mit der Meldung, dass der König der (West-) Sachsen, Ceadwalla, Alles verlassen habe, amore Dei, ut Petrum sedemque Petri cerneret hospes, cuius fonte meras sumeret almus aquas (*Beda* Hist. eccl. V 7; ed. Col. Agr. 1612, 122; *Fabretti* Inscr. 735). Der Hinweis auf den Taufbrunnen, auf die K. Petri, scheint mir, besonders mit Rücksicht auf das oben Angeführte, nicht zufällig zu sein, sondern stark dafür zu sprechen, dass die K. und der Taufbrunnen am nämlichen Orte sich befanden. Damasus baute das Baptisterium, er war es daher auch, welcher die K. dahin brachte. Diese Thatsache ist ein sehr wichtiges Zeugniss für die Echtheit derselben. Doch stützt sich dieselbe nicht bloss auf das eben angeführte Indicium, sondern sie wird erwiesen durch die Gesammtheit der oben gegebenen Nachrichten in Verbindung mit der Tradition, welche aus andern deutlichen Hinweisungen zweifellos nachgewiesen werden kann. Ich verweise den Leser auf die citirte Abhandlung *de Rossi's*, weil dieser Punkt eine Erörterung nöthig hätte, welche an dieser Stelle zu weitläufig wäre (Bull. cit. 34—35). Nur das positive Zeugniss des *Optatus von Mileve* will ich noch anführen, welcher die Frage stellt, wo Macrobius, der damalige Bischof der Donatisten, sitze, und hierauf fortführt: numquid potest dicere in cathedra Petri? quam nescio, si vel oculis novit et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus (Ad Parmen. II 4). Der anonyme Verfasser des Gedichtes *contra Marcionem*, das mit Recht dem 3. Jahrh. zugeschrieben wird, sagt:

Hac cathedra, Petrus qua sederat ipse, locatam
Maxima Roma Linum primum considere iussit,

und führt, indem er fortfährt, die Nach-

folger des Linus an. Demzufolge war die K., welche Alle bei der *Memoria* des hl. Petrus sehen konnten, der nämliche Stuhl, auf dem der Apostel selbst sass und auf dem die rechtmässigen Nachfolger des Petrus sassen.

IV. Die K. Petri war das Symbol der Einsetzung des Episkopates des hl. Petrus, eines höchsten, von Christus dem Herrn selbst dem Fürsten der Apostel übertragenen Vorsteheramtes. Die Wichtigkeit dieser Thatsache verlangte ein besonderes Fest zur Erinnerung daran. Untersuchen wir nun die Zeugnisse der alten Documente. Das Martyrol. des Hieronymus führt das Fest der K. zweimal an. Das erstemal unter dem 18. Januar: Dedicatio S. Petri apostoli, qua primo Romae Petrus apostolus sedit (Cod. Luc.). Zum zweitenmal am 22. Februar, wo der gleiche Codex hat: Natalis S. Petri apostoli cathedrae quam resedit apud Antiochiam. Da das Fest im Januar auf die römische K. sich zu beziehen schien, schien es dem Papste Paul IV äusserst sonderbar, dass dieselbe in der vaticanischen Basilika im Februar gefeiert wurde, und er bestimmte daher, dass diese Feier auf den 18. Januar verlegt und unter diesem Datum begangen werde. *De Rossi* hat nun den Grund dieser scheinbaren Anomalie aufgedeckt und in einleuchtender Weise festgestellt, dass das Fest im Januar sich nicht auf die vaticanische K., sondern auf eine andere, im Coemeterium Ostrianum verehrte K. bezog (Bull. cit. 37—43). Ich lasse seine Beweisführung auszugsweise hier folgen.

Die apokryphen Acten des Papstes Liberius erwähnen non longe a coemeterio Novellae coemeterium Ostrianum, ubi Petrus apostolus baptizabat. Der apokryphe Charakter des Documentes war Ursache, dass die topographische Bezeichnung den Gelehrten werthlos erschien; aber sie steht nicht allein da. Die Acten der hhl. Martyrer Papias und Maurus sagen, dieselben seien begraben worden via Nomentana ... ad Nymphas, ubi Petrus baptizaverat. Die alten Topographieen versetzen das Grab des Papias in die gewöhnlich als coemeterium S. Agnetis bezeichnete Katakombe, es ist daher klar, dass dieses das in den Acten des Liberius angeführte Coemeterium Ostrianum ist. Und wirklich versetzt der Index der Mirabilia Urbis Romae gerade an diesen Ort ein ‚coemeterium fontis S. Petri‘ und nach anderen codices ‚ad Nymphas S. Petri‘ (*de Rossi* R. S. I 189 ff.). Nun führt das Verzeichniss der Oele, welche den auf den Gräbern der Martyrer brennenden Lampen entnommen und zur Zeit Gregors d. Gr. an die Königin Theodolinde nach Monza gesandt wurden, auch an: ‚Oleo de sede, ubi prius sedit S. Petrus‘. Die im Verzeichniss befolgte topographische Ordnung führt uns nun genau an die genannten Coemeterien der Via Nomentana. Dieselben Worte stehen auch auf dem Pittacium des Gefässes, welches zur Aufnahme dieses Oeles bestimmt war. Wir haben daher die Gewissheit, dass an der genannten Strasse sich ein Coemeterium befand, wo der allgemeinen Meinung nach der hl. Petrus getauft haben soll und wo sich die K. befand, auf welcher der Apostel ‚zuerst sass‘. Es besteht daher kein Zweifel, dass diese die nach dem Martyrol. des Hieronymus am 18. Januar gefeierte K. ist ‚qua primo Romae Petrus sedit‘. Wie erklärt es sich nun nach all dem, dass die andere Festlichkeit sich auf die antiochenische K. bezieht und dass von der römischen keine Spur mehr vorhanden ist? Die römische Tradition, welche bis zu Paul IV diese letztere am 22. Februar feiern liess, war die richtige; dieses Datum, das der antiochenischen K. beigegeben wurde, muss der römischen im Vatican zurückgegeben werden. Die Erwähnung Antiochia's an diesem Tage rührt einzig von dem Martyrologium des Hieronymus her; aus ihm haben es der Verfasser des Martyrol. Romanum parvum, Ado, und die übrigen Martyrologien des 9. Jahrh. entnommen. Dagegen erwähnt das Feriale Bucherianum, das die wichtigsten Feste der römischen Kirche bezeichnet, Antiochia gar nicht und spielt mit den Worten ‚natale Petri de cathedra‘ ganz sicher auf eine Rom eigenthümliche Feier an. Die Gregorianische Liturgie nennt diesen Tag einfach ‚cathedra S. Petri‘, und ein Codex hat den Beisatz ‚in Roma‘. Unter Leo d. Gr. wurde die Stuhlfeier im Februar in der Basilika des Vatican feierlich begangen, entsprechend der Tradition, welche sich vor der durch Paul IV eingeführten Abänderung erhalten hatte. Die Väterstellen, welche dieses Fest erwähnen, enthalten Anspielungen und Hinweisungen auf den Primat des hl. Petrus und beweisen damit, dass man die römische und nicht die antiochenische K. feierte. Der Irrthum hatte also seine Quelle im Martyrologium des Hieronymus. Die älteste Handschrift desselben, der Codex Epternac., enthält die folgenden Worte: ‚Cathedra Petri in antioc. et rome sct. concordie in antio. sct. galli consulis‘ etc. Es ist nun bekannt, wie viele Irrthümer und Verwechslungen durch die Unwissenheit der Copisten in dem werthvollen Martyrologium verursacht wurden. Man kann daher die Thatsache, dass die römische Stuhlfeier irrthümlich Antiochia zugeschrieben wurde, wol aus dem Um-

stande erklären, dass am gleichen Tage das Fest eines antiochenischen Martyrers Gallus gefeiert wurde. Jedenfalls geht aus den Documenten, welche älter sind als die auf uns gekommenen Handschriften des Martyrol. Hieron., mit Gewissheit hervor, dass der 22. Februar dem Feste des römischen Stuhles geweiht war.

Nachdem wir diese Nachrichten vorausgeschickt haben, bleibt uns noch die K. zu besprechen übrig, welche im Coemeterium des Ostrianus verehrt wurde, zu deren Entdeckung *de Rossi* durch die blosse Prüfung und Untersuchung der Documente gelangte, deren Angaben aber jetzt durch die Ausgrabungen glänzend bestätigt und illustrirt worden sind.

V. Die angeführten topographischen Nachrichten beweisen, dass das Coemeterium ad Nymphas, ubi Petrus baptizabat, wo die K. verehrt wurde, dasselbe ist, das gewöhnlich als das Coemeterium der hl. Agnes bezeichnet wird. Aber die unterirdischen Räume, in denen diese berühmte Martyrin begraben wurde, sind ganz unabhängig von jenen ad Nymphas. Wenn eine Verbindung unter ihnen bestand, so war dieselbe unregelmässig und nur vermittelt durch die ungeheuern Arenarien, welche sich über beide Coemeterien erstrecken. In der Katakombe ad Nymphas wurde nach den alten Martyrer-Acten die hl. Emerentiana begraben, daselbst wurden andere Gruppen von Martyrern, unter ihnen Papias und Maurus, beigesetzt. Hier musste ein Ort gesucht werden, dessen ursprüngliche Anlage den Nachrichten von so hohem Alter entspräche, wie diejenigen sind, die sich auf den hl. Petrus beziehen. *De Rossi* bemerkte, dass aus diesem Coemeterium eine ganze Familie von Grabinschriften entstammt, welche durch die besondere Schönheit der Buchstabenformen, wie durch ihren sehr antiken Stil sich auszeichnen. *Bosio* stieg in eine Krypta des zweiten Stockwerkes hinab, die mit einem Luminare versehen war und in der er eine Tribuna bemerkte, deren Stuccobekleidung mit Laubwerk verziert und mit einer Inschrift von rothgemalten Buchstaben versehen war. *De Rossi* glaubte diesen Ort für eine historische Krypta halten zu müssen, die in nächster Beziehung stehe zu der sedes beati Petri und zu der uralten Localität, von welcher die oben erwähnte Klasse von Inschriften herkam. Die neuesten Ausgrabungen haben die Richtigkeit seiner Muthmassungen dargethan und seinen bloss mit Hülfe der historischen, topographischen und epigraphischen Kriterien unternommenen Beweisführungen das Siegel der Wahrheit aufgedrückt.

Eine im Jahre 1873 unternommene Nachgrabung führte zur Auffindung einer Krypta mit Apsis, die der von *Bosio* entdeckten ähnlich war, aber damals nicht für dieselbe gehalten wurde. Jedoch im J. 1876 (10. Dec. 1876) entdeckte *Marino Armellini*, de Rossi's gelehrter Schüler, in jener Apsis einige Spuren von rothen Buchstaben, und nach langem Studium entzifferte er folgende verstümmelte Worte: . . . SANC PEI . . . Sanctus Petrus. Nahe dabei las *Maruchi* auch noch den Namen C. EMERENTIANE . . . Dieser ausgezeichnete Fund stellt uns vor ein monumentales Denkmal, welches die topographischen Angaben bezüglich des ostrianischen Coemeteriums, seines apostolischen Ursprungs und des dort befindlichen Grabes der hl. Emerentiana bestätigt. Ausführlich hat diesen Gegenstand *Armellini* in seiner Schrift: Scoperta della cripta di S. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di S. Pietro, Roma 1877, behandelt, auf die ich der hier nöthigen Kürze wegen den Leser verweise. Nur das Folgende glaube ich an dieser Stelle noch beifügen zu müssen. Nach Ausgrabung des grössern Theiles der an die Krypta stossenden Gallerieen fand man eine bedeutende Anzahl von sehr alten Inschriften, welche der gleichen, von *de Rossi* schon vorher ‚ostrianisch' genannten Familie angehören, von welcher oben die Rede war. Diese Region zeigt Merkmale von sehr hohem Alter, doch hat die Krypta erst durch spätere Erweiterungen und Umbauten ihre gegenwärtige Gestalt erhalten. Dieselbe wurde (nämlich), wie die andern geschichtlichen Heiligthümer, sehr zahlreich besucht. Im Hintergrund öffnet sich nischenförmig die Tribuna, deren Fussboden gegenüber demjenigen der Krypta bedeutend erhöht ist und gleichsam eine Rednerbühne bildet. An einer Seitenwand befindet sich ein Pilaster, der das *Labrum* trug, jenes weite, flache Gefäss mit Oel, das an den besonders berühmten Heiligthümern gewöhnlich brannte. Gegenüber ist in den Felsen eine K. eingehauen, die den vielen andern in diesem Coemeterium befindlichen durchaus ähnlich ist. Dass dieser Ort eine Erinnerung an den hl. Petrus enthalte und in innigster Beziehung stehe zu der K., worauf der Fürst der Apostel ‚zuerst gesessen', das ist eine unzweifelhafte Thatsache; es ist jedoch schwer, die Beschaffenheit und den genauen Standort jener K. zu bestimmen; jedenfalls kann der in den Tuf eingehauene Stuhl gegenüber dem Pilaster für das Oelgefäss nicht als diese K. angenommen werden. Ich wage auch nicht zu behaupten, dass das unterirdische Coemeterium, ungeachtet seines hohen Alterthums, ganz

gewiss schon zur Zeit des hl. Petrus begonnen wurde, da derselbe auf der darüber befindlichen Area ganz wol Versammlungen halten und vorsitzen konnte. Jedoch führt uns das Vorhandensein einer Tribuna mit erhöhter Bühne zur Annahme, dass hier die von den alten Nachrichten dem ostrianischen Coemeterium zugeschriebene K. S. Petri stand. STEVENSON.

KATHEDRA DES HEILIGEN PETRUS in Venedig. Man bewahrt in Venedig, nicht im St.-Marcusdome, sondern in dem alten Metropolitansitze S. Pietro a Castello, einen marmornen Stuhl auf, den die Tradition als die antiochenische K. S. Petri bezeichnet: er soll den Venezianern von dem Kaiser Michael (824—864) zum Danke für gegen die Sarazenen geleistete Hülfe zum Geschenk gemacht worden sein. Diese K. ist der Gegenstand einer lebhaften Controverse geworden, seit *Olaf Gerhard Tychsen* auf ihr eine kufische Inschrift entdeckt und sie als Stuhl eines moslemitischen Emirs erklärt hatte (Interpretatio Inscriptionis Cuficae in marmorea templi S. Marci Cathedra; 1. Aufl. Butzowii 1778, 2. Aufl. Rostock 1788, in welcher der Irrthum Tychsens in Betreff des Aufbewahrungsortes der K. verbessert ist) und die englische Reisende *Lady Morgan* Tychsens Behauptung unter ihren Landsleuten popularisirte, ohne von Simone Assemani's Widerlegung Notiz zu nehmen. Gegen sie wandte sich dann Cardinal *Wiseman* in einem seiner vermischten Aufsätze.

Die Cattedra di S. Pietro a Castello d' Olivolo ist nur zum kleinen Theile alt, zum grössern neuern Datums. Antik sind zwei Stücke an den beiden Seiten (i cosciali e i braccioli dell' uno e dell' altro fianco, s. *Secchi* La Cattedra Alessandrina di S. Marco in Venezia, Venez. 1853, 9 f.), die von verschiedenen anderen Platten veronesischen oder istrischen Marmors zusammengehalten werden; den Rücken bildet eine muhammedanische Grabstele, wie deren in Malta und Sicilien viele vorkommen, die auf ihren beiden Seiten mit kufisch-karmatischen Inschriften bedeckt ist. Tychsen kannte von diesen Inschriften nur die eine und las auch diese nur unvollständig; es ist eine Grabschrift, welche vier Verse des Korans enthält. Ein anderes Fragment der alten K. wird angeblich zu Rom in S. Lorenzo in Damaso bewahrt, vgl. *Bartolomeo* Emerologio di Roma I 150; *Moroni* Dizionario, unter Cattedra e Festa di S. Pietro in Antiochia. KRAUS.

ΚΑΘΙΕΡΩΣΙΣ, die feierliche Handauflegung bei der Priesterweihe, = χειροτονία.

KELCH, *calix*, ποτήριον. Der Gebrauch des Kelches, d. h. eines eigenen Gefässes für den eucharistischen Wein, war von Anfang der Kirche an eine Nothwendigkeit, und steht daher dessen Vorhandensein seit den Tagen der Apostel ausser Frage. Verschieden sind aber die Bezeichnungen, welche diesem Heilsgefässe beigelegt wurden. Während sich die Evangelisten (Matth. 26, 27; Marc. 14, 23; Luc. 22, 17) einfach des Wortes ποτήριον, welches die Vulgata und andere mit calix wiedergeben, bedienen, spricht Paulus von einem ποτήριον τῆς εὐλογίας = calix benedictionis (I Kor. 10, 16) = כּוֹס הַבְּרָכָה und von einem ποτήριον Κυρίου = calix Domini (ibid. 10, 21 u. 11, 27). In analoger Weise nennt *Athanasius* (Apolog. contr. Arianos c. 2) den Kelch vas dominicum, *Optatus von Mileve* (De schism. Donatist. VI 2) portator sanguinis Christi, *Synesius* (Catastas. 301) vas mysticum und *Ambrosius* (De offic. II 28) poculum mysticum.

1) Was das Material anbelangt, aus welchem die Kelche der Urkirche gefertigt waren, so begegnet man grossen Verschiedenheiten. Je nachdem sich nämlich der Vermögensstand der einzelnen Kirchen gestaltete und sonstige Einflüsse sich geltend machten, hatte man Kelche aus Holz, Thon oder Erz, aus Horn, Silber und Gold. Ganz besonders aber wurden solche aus Glas, welches übrigens im ersten Jahrhunderte noch ziemlich werthvoll war, verwendet. Da sonstige Anhaltspunkte gänzlich fehlen, so lässt sich keine begründete Vermuthung darüber aufstellen, wessen Stoffes der Kelch gewesen sei, dessen Christus bei der Einsetzung der Eucharistie, sowie die Apostel und ihre nächsten Nachfolger zur Abendmahlsfeier sich bedient haben. Gar kein Gewicht hat in dieser Beziehung die Berufung auf den in Genua aufbewahrten Graal oder Sacro Catino aus Glas, welchen der Heiland nach der Sage beim letzten Abendmahle benützt haben soll und der in den Romanzen des MA. eine so grosse Rolle spielte. Es ist für dessen Authenticität kein einziges stichhaltiges archäologisches Argument beigebracht worden (*Didron* Iconograph. chrét. I 270). Nicht anders verhält es sich mit der Echtheit des grossen silbernen Kelches, welcher nach Beda Venerabilis noch im 7. Jahrh. als der wahre Kelch des Herrn gezeigt worden ist (*Beda Venerab.* De locis sanctis II 1; *Baron.* Annal. ad an. 34 n. 63). Das ganze Alterthum weiss von demselben nichts. Das Gleiche gilt von einem zu Valencia in Spanien befindlichen Exemplare aus Achatstein. Mehr Bedeutung

hat eine Erzählung des hl. *Irenaeus* (Advers. haeres. I c. 13, n. 2), der von dem Gnostiker Marcus, einem Schüler Valentins und Haupte der Marcosianer, berichtet, dass er über den Kelch gebetet habe und daraufhin der Wein in demselben roth erschienen sei (ἀναφαίνεσθαι). Eine solche Täuschung hat nur dann einen Sinn, wenn der Kelch, dessen sich Marcus bediente, durchsichtig, also von Glas war, weil nur dadurch das Volk die rothe Farbe sehen und zum Glauben an eine Verwandlung des Weines in Blut gebracht werden konnte. In der That berichtet *Epiphanius* (Haeres. XXXIV 1), die Marcosianer hätten derartige Kelche von weissem Glase (λευκῆς ὑάλου) gehabt. Es lässt sich daher mit Grund annehmen, dass man im 2. Jahrhundert bei der Feier des eucharistischen Opfers Gefässe von Glas benützt habe, und zwar um so mehr, als um diese Zeit die gläsernen Trinkgeschirre bereits ganz allgemein verbreitet waren. Dass insbesondere die römische Kirche schon damals im Besitze gläserner Kelche war, bestätigt ein seltsames Ornament in einem der ältesten Cubicula von S. Lucina, welches einen Fisch mit einem Korbe aus Weidengeflechte auf dem Rücken darstellt. In demselben befindet sich nämlich neben Brod auch ein Glas, durch welches der rothe Wein durchscheint (s. oben I 437), wodurch ohne Zweifel an das Geheimniss der Eucharistie erinnert werden sollte (*Hieron.* Ep. 125 al. 4 ad Rustic.). Wenn nun das Pontificalbuch von dem Papste Zephyrin (202—219) mittheilt, dass er befohlen habe, die Diakonen sollten gläserne Patenen vor dem Priester in die Kirche tragen (ministri patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesiam portarent, *Anastas.* Vit. Pontif. ap. *Migne* Curs. Patrol. Tav. CXXVII 1306), so kann man aus dieser Nachricht, deren Kürze und Einfachheit ein hohes Alter verräth, wol mit Recht schliessen, dass man neben gläsernen Patenen auch gläserne Geschirre für's hl. Blut gebraucht habe, zumal die Verwendung des Glases bei Hohlgefässen zu jeder Zeit häufiger war und noch ist, als bei Plattgeschirren. Damit harmonirt jene Stelle *Tertullians* (De pudic. c. 10), wo er von Bildern redet, die den Kelch durchleuchten, und dabei offenbar an die Durchsichtigkeit des Glases denkt. Wol nur in Folge allgemeiner Einführung von gläsernen Gefässen kam es, dass zu Tertullians Zeiten Trink- und Essgeschirre aus Erz bereits zu den Antiquitäten gehörten (nam et annuli ferro fiunt, quaedam esui et potui vascula ex aere, adhuc servat memoria antiquitatis. *Tert.* De habit. mul. c. 5). Die Hochschätzung, welche die Gläubigen der Eucharistie zollten, lässt uns daher vermuthen, dass auch in der Liturgie minderwerthige Gefässe bald durch Glaskelche verdrängt wurden. *Buonarruoti* und andere Archäologen haben eine grosse Anzahl solcher Glaskelche besprochen und illustrirt (cf. *Martigny* s. v. Calice). Dass man auch in den folgenden Jahrhunderten noch häufig Kelche von Glas gebrauchte, bezeugt *Hieronymus* (Ep. 4 ad Rust. l. c.) mit den Worten: nihil illo ditius, qui sanguinem (Christi) portat in vitro. Am längsten behielten die Mönche die gläsernen Kelche bei. Aber auch die Bischöfe bedienten sich derselben, wenn es galt, durch Veräusserung der werthvolleren Gefässe einer ausgebrochenen Noth zu steuern, wie solches vom Bischof Hilarius zu Arles († 449) berichtet wird (usque eo credidit omnia distrahenda, quousque ad patenas et calices vitreos veniretur. Vita S. Hilarii Arelat. ap. *Bolland.* 5. Mai). Ebenso erwähnt etwas später *Cyprian von Toulouse* (Cyprianus Gallus) in der Biographie (*Bolland.* 27. Aug.) seines Lehrers Caesarius, Bischofes zu Arles († 542): annon in vitro habetur sanguis Christi? Von einem besonders schönen krystallenen Kelche, den die Kirche von Mailand besessen hat, erzählt uns *Gregor von Tours* (Miracul. l. I, c. 46). Einem gläsernen Kelche ähnlich ist der sogenannte Kelch des hl. Hieronymus in der Basilika zur hl. Anastasia in Rom, dessen Kuppe nach der Beschreibung *Mabillons* (Itinerar. ital. p. 95) aus Fayence und dessen Fuss von Kupfer ist. Endlich passt auf gläserne Kelche am besten, was *Gregor d. Gr.* und nach ihm das römische Martyrologium auf den 7. August erzählt, dass nämlich die Heiden unter der Regierung Iulians des Apostaten zu Aretium (jetzt Arezzo) in Tuscien einen geweihten Kelch zerbrochen hätten, dass aber Bischof Donatus denselben durch Gebet wieder hergestellt habe (*Martyrolog. rom.* p. 331 ed. Rosweyd, Antwerp. 1613). War demnach der Gebrauch gläserner Kelche im christlichen Alterthume sehr weit verbreitet, so behaupteten sich gleichwol daneben noch solche aus anderen Stoffen, namentlich aus unedlen Metallen, wie Kupfer und Zinn. Waren ja bei den Orientalen die kupfernen und inwendig verzinnten Geschirre ganz gewöhnlich und nicht weniger den Römern bekannt (*Plinii* Lib. XXIV, c. 48). In Deutschland waren sie sogar gebräuchlicher als die gläsernen (*Binterim* Denkw. IV 1, p. 173 f.). So zog der hl. Gallus einen Opferkelch aus Kupfer oder Messing selbst einem silbernen vor (*Walafrid Strabo* De reb. eccl. c. 24). Noch jetzt bewahrt man zu Werden a. d. Ruhr einen kupfer-

nen Kelch auf, dessen sich der hl. Ludger, der Apostel von Münster, im 8. Jahrhundert bedient hat (*Binterim* l. c. 174; *Aus'm Weerth* Kunstdenkm. I). An den Gebrauch hölzerner Kelche in früheren Zeiten erinnert eine von der Synode zu Tribur a. 895 erwähnte Aeusserung des hl. Bonifacius, des Apostels der Deutschen, welcher gesagt haben soll: quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur, nunc e contra lignei sacerdotes aureis utuntur calicibus (*Harduini* Coll. concil. T. VI P. I, p. 445; *Hefele* l. c. IV 533). Da und dort hatte man auch beinerne Kelche, deren fernere Verwendung die zweite Synode zu Nicaea a. 787 für unziemlich erklärte (quia de sanguine sunt). Ueberhaupt wurden derlei wohlfeile Kelche aus Glas, Horn, Holz und unedlen Metallen bald durch eine Reihe von Synoden verboten, so zu Calchut in England a. 787, zu Tribur am Rhein a. 895 und anderen (vgl. dazu c. 45 D. 1 de consecratione), ohne dass übrigens deren Gebrauch sofort aufhörte.

Das ist wol selbstverständlich, dass reichere Kirchen schon frühzeitig Gold und Silber zu den Kelchen verwendeten. Auch dafür liegen zahlreiche Zeugnisse des Alterthums vor. So erzählt das Pontificalbuch von Papst Urban I (223—230), er habe alle hl. Gefässe aus Silber machen lassen und 25 Patenen hergegeben (hic fecit ministeria sacrata omnia argentea et patenas argenteas viginti quinque posuit. *Anastas.* l. c. 1327). Daraus darf nun freilich weder gefolgert werden, dass Urban den ferneren Gebrauch der gläsernen oder sonstig minderwerthigen Kelche verboten habe, noch auch, dass vor ihm alle Kirchengefässe aus Glas waren, wie *Honorius von Autun* (De gemma animae I 89) annahm, indem er behauptete, die Apostel und ihre Nachfolger hätten die Messe mit hölzernen Kelchen celebrirt, erst Papst Zephyrin habe den Gebrauch von gläsernen und Papst Urban den von goldenen und silbernen Kelchen angeordnet. Dass namentlich die römische Kirche im Besitze kostbarer Kirchengeräthe war, wussten selbst die Heiden. So machten sie es dem hl. Laurentius zum Vorwurfe, dass er die goldenen und silbernen Opfergefässe vor der Profanation weggeschafft und deren Erlös unter die Armen vertheilt habe. Prudentius lässt desshalb den heidnischen Beamten zu Laurentius sprechen:

argenteis scyphis ferunt
fumare sacrum sanguinem,
auroque nocturnis sacris
adstare fixos cereos.
(Peristeph. II 69 sq.)

Wie zu Rom, so wurde es auch anderwärts gehalten. Als der Praeses Bassus dem Bischof Philippus zu Heraklea in Thracien die goldenen und silbernen Gefässe, wozu vor Allem die Kelche gehörten, abforderte, überliess sie ihm derselbe und brachte sie aus der Kirche ins Gerichtshaus (*Ruinart* II 4). Dass die in der Kirche zu Antiochien zum Opferdienst bestimmten Kelche von edlem Metalle gewesen seien, geht aus einer Aeusserung des kaiserlichen Schatzmeisters hervor, welcher beim Anblicke der durch den Präfekten Iulian, einen Oheim des Apostaten, daselbst confiscirten Kirchenschätze ausrief: ecce quam sumptuosis vasis filio Mariae ministratur (*Theodor.* Hist. eccl. III 11. 12). Wenn ferner der hl. *Ambrosius* erzählt (De offic. II 28), dass die vasa mystica in Mailand zur Loskaufung von Gefangenen verwendet wurden, so muss man daraus wol schliessen, dass dieselben sehr werthvoll gewesen seien. Der hl. *Augustin*, welcher uns von der Ausgrabung zweier goldener und sechs silberner Kelche in der Krypta der Kirche zu Cirta berichtet (Contra Crescon. lib. III, c. 29, n. 33 ed. Ballerini t. IX, 451), bestätigt überdies den Gebrauch solcher kostbarer Kelche bei der Feier der Eucharistie ausdrücklich, indem er bei der Erklärung des Psalm CXIII über die Worte ‚Simulacra gentium argentum et aurum' sagt: sed enim et nos pleraque instrumenta et vasa ex eiusmodi materia vel metallo habemus in usum celebrandorum sacramentorum, quae ipso ministerio consecrata sancta dicuntur. Endlich redet auch *Chrysostomus* (Hom. 50 al. 51 in Math. ed. B. B. T. VII, 518) von einem ποτήριον χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον. Nicht unerwähnt kann ich lassen, dass unter den reichen Geschenken, welche der byzantinische Kaiser Michael III im Jahre 857 dem Papste Nikolaus I durch eine eigene Gesandtschaft überbringen liess, sich ein mit vielen Edelsteinen — Hyazinthen — verzierter Kelch aus Gold befand (*Anastas.* Vita Nicol. I. ap. *Migne* Curs. patrol. CXXVIII 1362). Ein anderer prachtvoller, mit Bildern geschmückter Kelch aus Silber wurde 869 dem Patriarchen Ignatius von Constantinopel zum Geschenke gemacht (*Hefele* Concilien-Gesch. IV 375). Auch aus anderen kostbaren Stoffen wurden bisweilen Kelche gefertigt und von frommen Personen der Kirche schenkweise übergeben, wie z. B. im 6. Jahrh. die Königin Brunhilde der Kirche zu Auxerre einen Kelch aus Onyx und feinstem Golde widmete (*Le Boeuf* Vie de S. Didier I 126). Hin und wieder gab es auch solche aus Elfenbein.

2) Schon in ältester Zeit wurden die

Kelche mit **künstlerischem Schmucke** vor profanen Gefässen ausgezeichnet, mit verschiedenen **Gravuren und Emaillen**, mit **Perlen und Edelsteinen** versehen. Bereits der montanistische *Tertullian* (De pudic. c. 10) bestätigt, dass sich auf den gläsernen Kelchen der Katholiken **Bilder des guten Hirten** befänden (procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius) und macht sich darüber lustig (si forte patrocinabitur pastor quem in calice depingis), indem er diese Darstellung für ein Bild des Pastors Hermae, dessen Schrift ihm wegen der milderen Bussdisciplin ein Greuel war, hinstellt und daraus eine Verunehrung des Sacramentes abzuleiten suchte (vgl. *Probst* Kirchendisciplin in den ersten drei Jahrh., Tüb. 1873, 221 f.). Solche mit Bildwerken ausgestattete Kelche nannte man später calices imaginati. Namentlich mit **Email und Edelsteinen** verzierte Kelche gab es schon frühzeitig. So ist in der zu Berytus und Chalcedon a. 451 verlesenen Klageschrift gegen Ibas von einem mit kostbaren Edelsteinen besetzten Kelche, der durch dessen Schuld abhanden gekommen sei, die Rede (*Mansi* T. VII 222; *Hefele* l. c. II 483). Noch vor der grossen Revolution bewahrte das Kloster Chelles bei Paris einen goldenen mit Emaillen und kostbaren Steinen geschmückten Kelch aus dem 7. Jahrhundert, ein Werk des hl. Bischofs Eligius von Noyon († 659), der früher Goldschmied und Münzmeister des Königs Chlotar II war (Revue archéol. VII 21; s. unsere Fig. 76). Einige andere reich ausgestattete Kelche wurden schon oben erwähnt. Auch mit **Inschriften**, welche über die Donatoren Auskunft gaben, wurden die Kelche versehen und dann calices literati genannt. So stand auf einem von der weströmischen Kaiserin Galla Placidia († 450) der St.-Zacharias-Kirche zu Ravenna gewidmeten Kelche: Offero S. Zachariae Galla Placidia Augusta (*Martigny* l. c.). Kaiser Valentinian III (425—455) schenkte der Kirche zu Brive (Briva Curetia), Departement Corrèze, einen Kelch, auf welchem folgende Widmung eingravirt war: Valentinianus Augustus Deo et sancto martyri Martino Brivensi pro se suisque omnibus votum vovit et reddidit. Ein silberner Kelch des hl. Remigius († ca. 532) trägt nachstehende Inschrift, welche auf die Bestimmung des hl. Gefässes hinweist: Hauriat hinc populus de sanguine sacro iniecto aeternus quem fudit vulnere Christus, Remigius reddit Domino sua vota sacerdos (*Hincmar* in Vita S. Remigii, vgl. Kirchenschmuck von *Laib und Schwarz*, Bd. XI, Heft VI, 95 ff.). Der gelehrte Cardinal *Mai* führt in seiner Collect. Vatic. V 197 noch mehr solche Inschriften an. Hieher gehört auch der berühmte Tassilo-Kelch im Stifte Kremsmünster, welcher in frühromanischen Majuskeln und byzantinischer Form aus rothem Kupfer mit starker Vergoldung und Niello in den Nebenlinien ausgeführt und wahrscheinlich im Kloster Monte Cassino gefertigt worden ist (*Dr. Sighart* Geschichte der bildenden Künste im Königreiche Bayern, München 1863, 29).

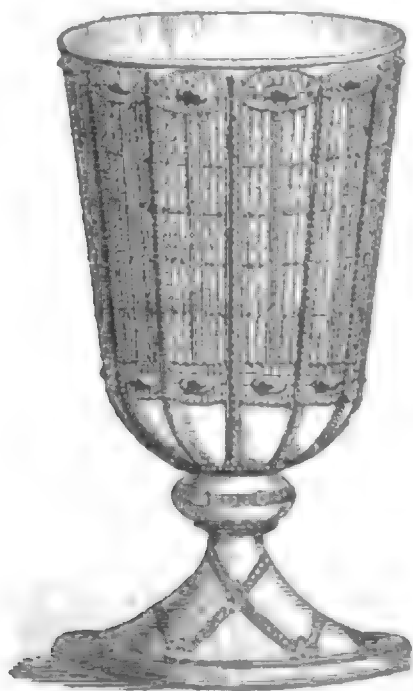


Fig. 76. Kelch aus Chelles.

3) Der **Form** nach bestanden die ältesten Kelche, für welche ohne Zweifel die Trinkgefässe der Juden und Römer zum Vorbilde gedient haben, aus einem mehr oder weniger hohen und weiten Becher (cuppa), welcher vermittelst eines runden oder polygonen Knaufes (nodus, pomellum) auf einem, meist ziemlich breiten trichterförmigen Fusse ruhte, der entweder die Gestalt einer Halbkugel oder eines Kegels oder einer Pyramide hatte. Oefters waren die Kelche, besonders die grösseren, auch mit Henkeln versehen. Die Kirche zu Monza besitzt heute noch ein merkwürdiges Basrelief aus der Zeit der Königin Theodolinde, also vom Ende des 6. Jahrhunderts, worauf die hl. Gefässe dieser ehrwürdigen Basilika abgebildet sind. An dieser ältesten Darstellung solcher Art sind die einzelnen Formen und Gattungen der Kelche genau zu unterscheiden (vgl. unsere nachstehende Fig. 77).

4) Man hatte in der alten Kirche mehrere **Arten von Kelchen**. Ursprünglich war es wol nur ein einziger Kelch, den der Celebrant sowol zur Consecration als auch zur Communion der Theilnehmer benützte. Als aber die Gemeinden wuch-



Fig. 77. Gefässe von einem Basrelief in Monza.

sen, machte die Austheilung der Eucharistie mehrere Kelche nothwendig, und man führte nun neben dem eigentlichen, kleineren Altarkelche (calix minor), in welchem der Priester den Wein consecrirte, noch einen besondern, grössern Kelch (calix maior) ein, welcher zur Austheilung des hl. Blutes an die Gläubigen diente und Speise- oder Abendmahls-Kelch (calix ministerialis) hiess. Dieser wurde mit Wein gefüllt, dem dann der Diakon erst nach der Communion des Priesters das Blut des Herrn aus dem Messkelche beimischte. Damit der Priester oder Diakon sie leichter tragen konnte, hatten solche Kelche an beiden Seiten Handgriffe (calices ansati vel appensorii) und waren in stark besuchten Kirchen mitunter sehr gross. Manchmal stellte man auch mehrere Kelche auf den Altar, was aber Papst Gregor II in einem Schreiben an den hl. Bonifatius sehr missbilligte (*Martène* De antiqu. eccles. ritibus lib. I, c. 4, art. 6, n. 11). Calices offertorii hiessen jene Gefässe, in welche die Diakonen den von den Gläubigen geopferten Wein gossen (*Du Cange* s. v. Calix). Dazu kamen die calices baptismales, in welchen man den Neugetauften Milch und Honig reichte (Presbyteri portant calices sanguinis Christi et alios lactis et mellis. *Hippol.* can. XIX, n. 15), wozu übrigens nicht überall ein eigener, sondern häufig ein für die eucharistische Opferfeier bestimmter Kelch verwendet wurde (Epist. ad Senar. ap. *Martène* l. c. lib. I, c. 1, art. 15, n. 16). Vgl. ausser den bereits citirten Werken ferner: *Dougthaeus* De calicibus eucharisticis vet. Christianorum, ed. Faesius, Bremae 1694; *Giefers* Ueber den Altarkelch, Paderborn 1856; *Didron* Annales archéol. XIX 143 ff.; *Godard* Cours d'Archéologie sacrée II 242; *Hefele* Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864, Bd. II 322 ff. SEIDL.

[Kelche finden sich etliche Male auf Grabsteinen abgebildet, s. *Boldetti* p. 208, wo IX[36] eine halbsitzende Frau einen Kelch in der Rechten, die Trinkkanne in der Linken hält (dazu VINCENTIA IN PACE; ebd. Fig. 38 reicht ein Diener zum Mahle niedergelegten Gästen einen Kelch; ebendaselbst sieht man auf einem Epitaph ein Graffito mit Anker, Taube und einem mit drei gekreuzten Broden (dei recta quadra placentae des *Martial.* Epigr. 76) gedeckten Kelch (Inschrift dazu ΦΡΟΥΤΩϹΑ ЄΙΝ ΡΑΚЄ), wo *Münter* Sinnb. I 66 an die angeblich durch *Iulius I* (337) verbotene Sitte des Eintauchens des eucharistischen Brodes in den Wein denkt (die sehr zweifelhafte Decretale im *Decret. Gratiani* De consecr. dist. II, c. 7). Dieselbe Darstellung bietet *Boldetti* auf der nämlichen Tafel Fig. 39, während Fig. 37 kleine Kelche neben Trinkgefässen zeigt. In all diesen Fällen ist ungewiss, ob nicht einfache Glasbecken gemeint sind. Andere Beispiele weisen die Darstellungen von Mahlzeiten auf (s. d. A.). KRAUS.]

KELTER. Auf den Darstellungen der Weinlese, Vindemmia (s. d. Art.), sieht man nackte, nur mit einem Schurz bekleidete Knaben die K. treten, so auf dem berühmten Mosaik von S. Costanza bei Rom (*Garrucci* IV, Tav. CCVI); ein durch den siebenarmigen Leuchter charakterisirtes, also wahrscheinlich jüdisches Sarkophagrelief des Museo Kircheriano (*Schultze* Arch. Stud. S. 263, n° 9) zeigt eine mit zwei Löwenköpfen verzierte K., in welcher drei nur mit dem Perizoma bekleidete Jünglinge (ληνοβάται) die Trauben zertreten. Wie auf dem Mosaik führen die Jünglinge auch hier lange Stäbe mit gewundenem Griff. KRAUS.

KERZEN, s. Lampen, Leuchter.

KETZERTAUFE. 1) Dass die Gültigkeit der von Ketzern ertheilten Taufe, vorausgesetzt den richtigen Vollzug der Handlung (Materie und Form), durch den irrigen Glauben der Spender oder Empfänger nicht ungültig gemacht werde, wurde immer als apostolische Tradition aufgefasst. Aufs entschiedenste hält das *Augustin* (l. II De bapt. c. 7, 12) den Donatisten entgegen. Darauf berief sich mit grösster Zuversicht Papst *Stephan* (denn das ist der einzig richtige Sinn der so viel erörterten Worte: nisi quod traditum est). Das wagten auch *Cyprian* und *Firmilian* ihm nicht abzusprechen, dass er die alte Tradition für sich habe, nur nannten sie dieselbe eine irrthümliche und zu verbessernde, eine humana, non legitima (vgl. gegen *Drey* u. *Launoy*: *Döllinger* Hippolyt 192 ff.).

2) Schon frühe führte der Streit gegen die Häretiker, welche aus dem Zugeständnisse, dass ihre Taufe ebenso gültig sei wie die der Katholiken, einen grossen Vortheil zogen, zu abschätzigen Meinungen, bei deren Aussprechen zwischen Gültigkeit und Unwirksamkeit nicht immer scharf unterschieden wurde. Mochten auch ihre

Gegner zugeben, dass sie gültig tauften, so drückten sie doch den Satz, dass ihre obgleich gültige Taufe ihnen nichts nütze, so lange sie irrig glaubten und lehrten, oft nicht deutlich genug aus. So *Clemens von Alexandria* (Strom. I 19: τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ), und *Origenes* (Ioh. tom. VI 25) und die *Apostolischen Constitutionen* (VI 15). Sie Alle sagen nichts von der Ungültigkeit, nicht einmal *can. ap.* 45, 46 (vgl. *Weiss* Pädagogik 129 f.).

3) Der erste, welcher die Ketzertaufe als ungültig verworfen zu haben scheint, ist *Tertullian* (De bapt. 15; Pudic. 19), sehr begreiflich bei seiner ganzen Richtung. Sein Zeitgenosse und Landsmann, Bischof *Agrippin von Carthago*, aber ist der erste Bischof, von dem wir gewiss wissen, dass er, wahrscheinlich bewogen durch das Streben, die Montanisten zu unterdrücken, also urteilte. Auf einer Synode zu Carthago (um 200?, sicherer zwischen 218—222) wurde diese Verwerfung durch ihn zum ersten Male wol nicht als Lehre (vgl. *N. Alex.* Saec. 3, d. 12, a. 4, wozu die Vertheidigung *Roncaglia's* gegen die Defensio decl. gall. l. 14, 5; *Tournely* De bapt. q. 7, a. 2, Venet. 1755, VI 200 ff.; *Billuart* De bapt. d. 5. dig. sect. 1), denn vielmehr als Disciplin und Praxis in der Kirche einzuführen versucht. Dafür spricht entschieden *Augustin* (l. l. u. ö.), *Vinc. Lirin.* (comm. 9) und *Hippolyt* (l. 9, c. 12; *Duncker* 462; *Döllinger* Hippolyt 189 f.). Auch *Cyprian* weiss sich auf frühere Beispiele nicht zu berufen.

4) Kurze Zeit nach dieser Synode wurden in Kleinasien (etwa 230—235) zwei weitere, wahrscheinlich ebenfalls gegen die Montanisten zu Iconium und zu Synnada gehalten. Auf beiden wurde gerade wie in Carthago beschlossen (*Firmilian* Ep. 75 ad *Cypr.*; *Dion. Alex.* bei *Euseb.* Hist. e. VII 7). Aber auch hier wurde zweifelsohne die Verwerfung der K. erst neu eingeführt. Denn *Firmilian* (*Cypr.* Ep. 75) sagt zwar, in Kleinasien sei nicht, wie es allerdings von Africa gesagt werden müsse, ehevor die K. als gültig anerkannt worden. Indess besteht sein ganzer Beweis für diese Behauptung darin, dass er sich eines Anfanges der gegentheiligen Praxis nicht erinnere. Und *Dionys von Alexandrien* sagt wol, lange vor Cyprian und auf den Synoden von Iconium und Synnada sei die K. festgesetzt worden. Aber καὶ bedeutet hier, wie oft, sicher nichts Anderes als ‚das heisst'.

5) Unter *Cyprian* wurde diese Lehre, nicht ohne vielen Widerspruch auch von Seite vieler africanischer Bischöfe, worüber die Concilien *Cypr.* Ep. 71 und der gleichzeitige Liber de rebaptismate Kunde geben, auf zwei Synoden zu Carthago, 255 und 256, festzustellen versucht. Bedenken mehrerer Bischöfe hatten die erste, Widerspruch mit den Beschlüssen dieser die zweite verursacht. Die Acten der zweiten wurden nach Rom eingesandt. Papst *Stephan* aber, welcher bereits 253 mit den kleinasiatischen Bischöfen, zumal *Firmilian von Caesarea*, einem Hauptheilnehmer an der Synode von Iconium, und *Helenus von Tarsus*, gerade wegen dieser Frage in heftigen Zwist gerathen war, verweigerte die Anerkennung der Beschlüsse und verlangte, man solle keine Neuerung gegen die alte Tradition vornehmen, sondern bei dem Althergebrachten, zumal der Ueberlieferung der römischen Kirche bleiben. Diese aber anerkenne die Gültigkeit der Taufe bei den Ketzern und verlange bloss, dass an ihnen zur Busse und Aussöhnung die Handauflegung vorgenommen werde (*Cypr.* Ep. 74).

6) Die Geschichte des Streites, der sich hiemit entspann, gehört nicht hieher. Nur das muss bemerkt werden, dass Stephan mit den Worten ‚si quis a *quacunque* haeresi venerit' sicher nicht die Taufe aller und jeder Häretiker ohne Prüfung und Unterschied zum Voraus als gültig hinstellen wollte, wie *Cyprian* (Ep. 74) und noch später *Launoy* diese Worte (wenn sie anders der Ausdruck des Papstes selber sind) auffassten (vgl. *Tournely* l. l. VI 213 ff.; *Nat. Alex.* Saec. 3, d. 14; *Hefele* C.-G. I 100 ff.). Auch das verdient noch Erwähnung, dass nicht bloss in Africa (wo übrigens die dritte Synode von Carthago im J. 256 vielleicht nicht als Entgegnung auf das Schreiben des Papstes, sondern schon vor dessen Empfang abgehalten wurde), sondern auch in Asien der Streit nicht sofort ein Ende nahm. Der Dank des *Dionys von Alexandrien* an Stephan für die Beruhigung der zerrissenen orientalischen Gemeinden bezieht sich vielmehr auf seine Bemühungen zur Beseitigung des novatianischen Schisma (*Gotti* De bapt. q. 4, d. 3, 8). Wenn übrigens behauptet wird, dass noch ein Jahrhundert lange und länger die grössten griechischen Lehrer gegen die römische Lehre und Praxis standen (so noch *Steitz* bei *Herzog* Real-Encycl. VII 531), so ist das Unberechtigte dieses Satzes schon längst gründlich erwiesen (*Tournely* l. l. VI 189—199; *Billuart* l. l. sect. 6; *Nat. Alex.* Saec. 3, d. 23, Bingae 1786, VI 379—386).

7) Die Lehre und Praxis der römischen Kirche wurde auf dem Concil von *Arles* im J. 314 (c. 8; vgl. auch c. 28 der lucensischen Handschrift, der aber einer

anderen Synode zugehört) bestätigt. Wieder geschah dies zu *Nicaea* (c. 19), auf der Synode von *Laodicea* (c. 7), von *Capua* im J. 391 und dem zweiten Concil von Arles im J. 443 (c. 16. 17). Die späteren Päpste *Siricius* (Ad *Himerium* 1), *Innocenz* (Ad Victric. 8, Ad ep. Maced. 5) beharrten natürlich auf der Lehre ihres Vorgängers. Diese alle aber wie die grosse Menge späterer Bestimmungen nehmen nicht ohne Weiteres die Gültigkeit bei allen Häretikern an, sondern nur bei jenen, welche nicht aus dogmatischem Interesse eine Aenderung in der Formel oder dem Vollzuge der Taufe eintreten liessen (vgl. *Tournely* l. l. VI 180). Die africanische Kirche aber zeigt sich seit dem Concil von Carthago unter *Gratus* (340, c. 1) mit dieser Lehre nicht bloss aufrichtig ausgesöhnt, sondern sie hat dieselbe auch durch *Augustin* freudig gegen die Donatisten vertheidigt. Ueber die ganze Frage s. die Cit. bei *Wetzer* und *Welte* K.-L. VI 77, wozu oben die Ergänzungen.

9) Die schwierigste Streitfrage in dieser ganzen Materie ist aber die, was unter der Handauflegung zu verstehen ist, mit der die Häretiker aufgenommen wurden, ob die Firmung (*Morin* De poen. l. 9, c. 7 ff.; *Maldonat, Sirmond, Menard, Vitasse* De confirm. p. 2, q. 2, a. 6, s. 1, sehr reichhaltig, aber nicht ganz entschieden, wie auch *Iuenin* De conf. d. 3, q. 7, c. 1, a. 2, neuestens *Hefele* und *Mattes*), oder die Aussöhnung durch die Busse (so fast alle Dogmatiker: *Merlin* Traité des sept. sacr. ch. 17 ff.; *Schwane* Dogmeng. der patr. Z. 974 ff.). Unmöglich kann diese Frage hier erörtert werden, da sie zu viel Raum erforderte. Bisher war noch nicht einmal das vollständige Material dafür gesammelt. Auf Grund der eingehendsten Studien aber und nach Sammlung der gesammten Litteratur des Alterthums glaube ich diese Frage dahin beantworten zu sollen, dass unleugbar verschiedene Auffassungen darüber auch nach den kirchlichen Entscheidungen über die K. fortbestanden, dass aber in den meisten Fällen, wo für Ungültigkeit der Ketzerfirmung und desshalb für Wiederholung der Firmung gesprochen zu sein scheint, der Grund in der vermutheten Fahrlässigkeit der Häretiker, überhaupt in äusseren Ursachen zu suchen, dass endlich eine Entscheidung über die hier in Erörterung zu ziehende dogmatische Schwierigkeit auf bloss historischem Wege unmöglich ist. WEISS.

ΚΗΡΥΚΕΣ heissen die Diakonen *Chrys.* Hom. XVII in Hebr. 9 (ed. Francof. VI 484), wie bei *Synes.* Ep. LXVII (p. 224, ed. 1633) ἱεροκήρυκες.

ΚΗΡΥΤΤΕΙΝ *(praedicare)*, der t. t. für die Verkündigung der Diakonen beim Gottesdienst: *ne quis adsit audientium, ne quis infidelium* u. dgl. *Const. Ap.* VIII 5. Vgl. *Bingham* I 311; *Rheinwald* 49.

ΚΙΓΚΛΙΔΕΣ, die *Cancelli* (s. Altar n° 8), bei *Theodoret.* V 18. *Synes.* Catastas. p. 303b.

KINDER. Dass weder bei den Völkern des Orientes, noch bei den classisch gebildeten Griechen und Römern dem Kinde die Rechte einer Persönlichkeit zukamen; dass Tödtung der noch ungebornen (procuratio abortus), Aussetzen der gebornen K. und unnatürliche Kinderopfer gesetzlich erlaubt waren, ist sattsam bekannt. (Vgl. *Döllinger* Heidenth. und Judenth. p. 396, 400, 404, 456, 660, 692, 716, 717.) Selbst bei den Hebräern kamen Kinderopfer vor (Ps. 103, 35; II Paral. 28, 3; 33, 6).

Die Wahrheit, dass der Sohn Gottes ein Menschenkind geworden, die hohe Achtung und die Liebe, welche er für die K. bewies (Marc. 10, 13), die Thatsache, dass er ein Kind seinen Aposteln als Muster hinstellte (Joh. 9, 15), die Worte: ‚lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich‘ (Marc. 10, 16): das Alles musste die K. im Christenthume zum Gegenstande hoher Achtung und besonderer Liebe machen, und zwar einer nicht bloss natürlichen und sinnlichen, sondern übernatürlichen und hl. Liebe. In dieser hl. Liebe küsste der Martyrer Leonidas die Brust seines schlafenden Söhnleins Origenes, weil das Kind ein lebendiger Tempel des hl Geistes war (*Eusebius* Hist. eccl. VI, c. 2).

Die Hochachtung und Liebe, welche die Kirche gegen das Kind hegte, äusserte sich darin, dass sie das Leben des ungebornen und gebornen Kindes schirmte, dass sie sich der von unnatürlichen Eltern Preisgegebenen annahm, dass sie die armen Waisen nährte und pflegte, dass sie den Eltern die Wichtigkeit und das Verantwortungsreiche der Erziehung der K. wiederholt und dringend ans Herz legte, dass sie endlich selbst Schulen und Unterrichtsanstalten für die Kinder gründete.

Lucrez (De rer. nat. II, v. 153) nennt das Kind einen armen Schiffbrüchigen, da es wie letzterer den Fluthen, so der Willkür und Gewalt der Erwachsenen preisgegeben ist. Besonders schutzlos war das noch ungeborne Kind. Die Abtreibung der Leibesfrucht war bei den Griechen und Römern so häufig, dass nach *Iuvenal* (Sat. VI, v. 592) es in den höheren Ständen kaum Wöchnerinnen mehr gab (vgl. *Seneca*

Caus. ad Helv. c. 16 und *Zumpt* Ueber den Stand der Bevölk. S. 67). In Erinnerung an diese heidnische Unsitte sagt *Iustin* (Apolog. I, c. 15), dass die Christen ihre Ehen nur schliessen, um ihre K. ordentlich aufzuerziehen. Und um Niemand über das schwer Verbrecherische des heidnischen Unwesens im Ungewissen zu lassen, erklärten (wie schon *Barnabas* Ep. cath. c. 19 u. a. Väter gethan) die Synoden von Elvira (305), von Ancyra (308), von Lerida (546) jede Tödtung eines Kindes vor der Geburt als Mord. — Nicht minder arg stand es mit der Aussetzung der Neugebornen. *Tertullian* (Apologet. c. 45) schleudert seinen widernatürlich grausamen heidnischen Zeitgenossen die freimüthige Anklage ins Gesicht: ‚wie viele giebt es unter euch und selbst im Richterstande, die ihre eigenen K. umbringen. Ihr nehmt ihnen den Lebenshauch im Wasser oder lasst sie erfrieren oder verhungern oder von Hunden fressen.‘ Ganz anders war es bei den Christen. Im Angesichte der Heiden konnte der Verfasser des Briefes an Diognet (c. 5) von ihnen schreiben: ‚wie alle übrigen vermählen sie sich und zeugen K.; doch setzen sie dieselben nicht aus‘ (vgl. *Iustin.* Apol. I, c. 15; *Barnabas* Ep. cath. c. 19 und *Tertullian* Apol. c. 45). Noch mehr: sie sammelten die von den Heiden ausgesetzten K. und erzogen sie. (Die Belege und die weitere Ausführung suche bei *Chastel* Studien über den Einfluss der Charitas S. 114.) Als nach der Christianisirung des römischen Reiches Sittenerschlaffung einriss, bewirkte der Einfluss des Christenthums, dass Constantin armen Eltern aus Staatsmitteln Beiträge zum Unterhalte der K. anwies (Codex Theod. XI 27, de alimentis). Nach und nach verbreiteten sich Findelhäuser von Gallien über das christliche Abendland (s. d. Art. Findelkinder; vgl. *Ratzinger* Armenpflege S. 12). An den Waisen vertraten wohlhabende Christen Elternstelle (*Eusebius* Hist. eccl. VI c. 2); nahmen sich ihrer Private nicht an, so musste der Bischof für sie sorgen (*Augustin* Sermo 61 und 176; *Ambrosius* Ep. 14). Die Pflicht des Unterrichtes und sorgfältiger Erziehung der K. wurde schon von *Barnabas* (Ep. cath. c. 19: ‚non auferas manum tuam a filio . . . sed a pueritia docebis eos timorem Domini‘) den Eltern eingeschärft (vgl. *Gregor von Nyssa* Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας ep. 6). Wo die Eltern dieser Verpflichtung nicht selbst genugsam nachkamen oder nachkommen konnten, da griff die Kirche durch Errichtung von Schulen (s. d. Art.) ergänzend oder supplirend ein. Vgl. d. Art. Findelkinder I 508 f. MÜNZ.

KINDERCOMMUNION. Die Frage, wann Kinder zur hl. Communion gehen sollen, wurde von der Kirchenversammlung von Trient dahin entschieden, dass für parvuli usu rationis carentes keine Verpflichtung zu communiciren bestehe. Obgleich die Frage, wann Kinder den Gebrauch der Vernunft haben, in verschiedenen Ländern des Abendlandes verschieden beantwortet wird, so ist man doch im Occidente allgemein von dem Brauche, unmündigen Kindern die hl. Communion zu reichen, abgekommen, während in einigen Ländern des Morgenlandes dieser Brauch noch besteht. Wo im Oriente (vgl. *Goar* Euchولog. 374) die K. nach der Taufe noch in Uebung ist, da taucht der Priester den Zeigefinger in das hl. Blut und flösst einige Tropfen davon in den Mund des Kindes.

Auch im Abendlande war der Empfang der hl. Communion, und zwar fast nur unter der Gestalt des Weines (sogleich nach der Taufe), von Seiten der Säuglinge üblich. Dies ergiebt sich aus folgender Stelle des hl. *Cyprian* (Epist. 63 ad Caecil. c. 8): ‚per baptisma enim Spiritus s. accipitur, et sic a baptizatis et Spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur‘ und nachstehender von demselben (De lapsis c. 25) berichteter Thatsache: ‚zur Zeit der Verfolgung ergriffen Eltern die Flucht . . . ein kleines Kind bleibt zurück und wird vor die Obrigkeit gebracht. Bei dem Götzenbilde, wo das Volk zusammenströmte, wird dem Kinde Brod, getaucht in Wein, der vom Götzenopfer übrig war, gereicht. Später nimmt die Mutter das Kind wieder zu sich . . . und bringt es zu unserem Opfer . . . Der Diakon reicht den Kelch herum und kommt auch zu dem Kinde. Dieses weigert den Kelch. Der Diakon aber giesst dennoch ihm (De sacramento calicis) vom hl. Blute ein. Sogleich erfolgte Aufstossen und Erbrechen.‘ Aehnliche Zeugnisse von der Communion unmündiger oder neugetaufter Kinder finden sich bei *Augustin* (De peccator. merit. I c. 20), dem Sacramentor. Gregor., bei *Muratori* Liturg. Rom. vet. 129, und dem Ordo Rom. vulgatus ed. *Ferrari* 135. Im *Sacram. Gregor.* liest man unter den Rubriken des Taufritus auch die auf die Communion der Säuglinge bezügliche Vorschrift, dass dieselben zwischen Taufe und Communion nicht gesäugt werden dürften. Der Empfang der hl. Communion von Seiten der Neugetauften fand am Schlusse der auf die Tauffeierlichkeiten folgenden hl. Messe statt. Ueber die Communion der Neugetauften schreibt der hl. *Chrysostomus* (Homil. ad neophyt. c. 3): ‚wie ein Weib durch den Trieb der Natur ihr Kind mit der Milch

nährt, so speiset auch Christus die, welche er wiedergeboren hat, mit seinem Blute.' Nach Empfang der hl. Communion wurde den Neugetauften noch Milch und Honig gereicht, nach *Origenes* (Hom. 4 in Josue) zur Erinnerung an den Eintritt in das gelobte Land (die Kirche), nach *Hieronymus* (In Isaiam 55 n. 1) unter Bezugnahme auf I Petr. 2, 2 und I Kor. 3, 1 zur Erinnerung an ihre geistige Neugeburt.

Nicht bloss nach der Taufe, sondern auch wenn sie schwer erkrankten, communicirten die Kinder. Desshalb erklärten manche frühmittelalterliche kirchliche Schriftsteller und Synoden, die hl. Communion müsse auch unter der Gestalt des Weines aufbewahrt werden, um sie den sterbenden Kleinen zu jeder Stunde reichen zu können (vgl. *Regino von Prüm* [um 890] De disc. eccl. lib. I, art. 235).

Endlich war es lange Zeit Sitte, die Ueberbleibsel vom hl. Mahle von Kindern geniessen zu lassen. Eine wunderbare hierauf bezügliche Begebenheit erzählt *Evagrius* (Hist. eccl. IV c. 36), die sich unter dem Bischof Mennas zur Zeit Iustinians I begeben. ‚Es war in der Stadt von Alters her Sitte, die Ueberbleibsel des hl. Abendmahles von Schulknaben aufzehren zu lassen. Einst gesellte sich zu ihnen auch ein Judenknabe ... und ging mit ihnen zum Tische des Herrn.' Der von Zorn wüthende jüdische Vater warf sein Kind in einen glühenden Ofen; doch es blieb unversehrt. (Vgl. *Nicephorus Callistus* Hist. eccl. XVII, c. 25). Das Concil von Macon 583 can. 6 befiehlt ausdrücklich: ‚alle Ueberreste der hl. Opfer sollen nach beendeter Messe in das Sacrarium gestellt werden und am vierten und sechsten Tage sollen nüchterne unschuldige Kinder diese Ueberreste, mit Wein befeuchtet, geniessen.' Aehnlich die Synode von Tours (813) im can. 19.

Die K. kam vom 12. Jahrhundert an nach und nach ausser Brauch; das von manchen Synoden ausgesprochene Verbot wurde vom hl. *Thomas* IV, dist. 23, qu. 2, art. 2 begründet. — Vgl. noch *Zorn* De comm. Infantium, Berol. 1742. MCNZ.

KINDERTAUFE. 1) Wenn die Schrift berichtet, dass die Apostel ganze Familien getauft haben: die Lydia mit ihrem ganzen Hause (Apg. 16, 15), den Kerkermeister mit seinem ganzen Hause (Apg. 16, 33), das Haus des Stephanas (I Kor. 1, 16), so erblickte man mit Recht darin, ganz abgesehen von den übrigens viel wichtigeren dogmatischen Schriftnachweisen, die ausdrücklichen geschichtlichen Beweise für die apostolische Einsetzung der Kindertaufe. Bestimmt sagt bereits *Origenes*, dass die Kirche sie von den Aposteln als Ueberlieferung erhalten habe (In Rom. l. 5, n. 9, IV 565). Und *Augustin* bezeichnet sie als zweifellos vom Herrn und von den Aposteln überkommen (Pecc. rem. l. I, c. 26, 39), als apostolische Verkündigung (ep. 166, c. 7, 21; 8, 23); als eine Gewohnheit, der durchaus nicht Glauben zu schenken wäre, wäre sie nicht apostolische Ueberlieferung (*Gen.* ad lit. l. X, c. 23, 39).

2) Aus den unmittelbaren nachapostolischen Zeiten können wir keine geschichtlichen Beweise (und diese allein beschäftigen uns hier) für den wirklichen Vollzug der K. beibringen, ausgenommen *Irenaeus* (II 22, 4), welcher sicher so zu verstehen ist (*Höfling* Taufe I 112 f.; *Steitz* in *Herzogs* Real-Encycl. XV 435). Die vielen Stellen der ersten Väter, aus denen sich aber ihre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der K. und von der Fähigkeit der Kinder, getauft zu werden, ergiebt, s. bei *Höfling* I 112—118.

3) Dass *Tertullian* (Bapt. 18) gegen die K. ungünstig gesinnt ist, erklärt sich leicht. Aber er verwirft sie nicht, will nur aus Nützlichkeitsgründen ihre Verschiebung bis zu reiferem Alter und deutet jedenfalls an, dass er sie nicht für eine erst in späterer Zeit und neu eingeführte Einrichtung in der Kirche hält: er leugnet nicht die Fähigkeit der Kinder, die Taufe zu empfangen, sondern bloss die Zweckmässigkeit, sie ihnen dann früher zu ertheilen, wenn man (ohne Gefahr) auch länger zuwarten kann. Und so ist er nicht eigentlich als Gegner der K. zu bezeichnen. Noch weniger *Gregor von Nazianz*, welcher lediglich aus denselben Zweckmässigkeitsgründen räth (Or. 40), mit der Taufe wo möglich bis zum dritten Jahre zuzuwarten, wo die Kinder wenigstens einigen Eindruck von der Cäremonie empfingen. Sonst freilich ist es auch nach ihm besser, dass sie ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie ohne den Taufcharakter (ἀσφράγιστα) hinübergehen, und er fordert die Mütter auf, ihre Kinder Gott zu weihen nach dem Beispiele Anna's, der Mutter des Samuel (Venet. 1753, I 575. 584). In einem andern Sinne waren wol auch die Bedenklichkeiten des Fidus (*Cyp.* Ep. 59) nicht erhoben, wenn er überhaupt betreffs der Taufe Bedenken hatte und, was das Wahrscheinlichste ist, nicht vielmehr meinte, da die Kinder im A. B. erst am 8. Tage beschnitten wurden, sollten sie im N. B. auch nicht vor dem 8. Tage die Taufe empfangen. *Gregor* selbst, er, der Sohn einer Heiligen, ward erst in seinem 30. Lebensjahre getauft. Nicht viel früher vielleicht *Basilius*, *Chrysostomus* im 28. Jahre. Auch *Martinus*, *Ambrosius*,

Augustinus empfingen die Taufe erst später. Und so wird die Zögerung sehr häufig vorgekommen sein. Die Gründe dafür berühren uns hier nicht. So viel ist aber gewiss, dass Katholiken nicht aus Geringschätzung der Taufe so handelten, oder weil sie dieselbe zur Seligkeit nicht unumgänglich nothwendig hielten, sondern gerade aus übergrosser Hochachtung für dieselbe und weil sie die möglichst genaue persönliche Vorbereitung dazu verlangten. Dass dabei nicht wenige Kinder plötzlich ohne Taufe starben, war nothwendige Folge. Das erzählt, wol doch mit Uebertreibungen, *Sokrates* (V 21) von der Kirche in Thessalonich.

4) Desshalb aber war auch von Anfang an trotz aller dieser Bedenken die K. in beständiger Uebung. Nach *Irenaeus* (n. 2) bezeugt uns das für seine und die Zeit vor ihm bis zu den Aposteln hinauf *Origenes* (Levit. hom. 8, 3; Luc. hom. 14; Rom. l. V, n. 9). Dafür sprechen auch die *Const. ap.* VI 15. Im Abendlande aber hat das Concil von Carthago 252 die Taufe innerhalb der acht Tage nach der Geburt zwar nicht eigentlich befohlen, wie Manche glauben, sondern, wie der Grund sagt, den es angiebt, weil keinem Menschen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes verweigert werden darf, nur empfohlen. *Cyprian* (Ep. 59) meint gegen seinen Collegen *Fidus* sogar, dass man nicht den 8. Tag abwarten, sondern am 2. oder 3. Tage bereits taufen solle. Damit aber, sagt *Augustin* (Ep. 166, c. 8, 23), hat er nichts Neues verfügt, sondern nur die unerschütterliche Ueberzeugung der Kirche gegen Anfechtungen aufrecht erhalten. *Augustin* selber hält auf die K. als auf die begründetste Sitte der Kirche (Ep. 166, c. 8, 24), die kraft des Ansehens der ganzen Kirche, die sich hier auf die Ueberlieferung vom Herrn und den Aposteln stützt (Pecc. rem. l. I, c. 26, 39), als antiqua fidei regula (s. 174, 9) von ihm genannt wird, desshalb so viel, weil sie seine Hauptwaffe zur Vertheidigung der Lehre von der Erbsünde gegen die Pelagianer ist. Auch *Hieronymus* stützt sich gerade hierauf (Dial. adv. Pel l. III, 18). Die Pelagianer selbst griffen auch die K. nicht an, sondern gaben ihr nur eine andere Deutung. So sind andere Belege für diese Sitte, wie von *Ambrosius* (Abraham l. II, c. 11, 81), *Zeno* (l. I, tr. 13; II, tr. 31), *Isidor von Pelusium* (l. I, ep. 125: σπουδαίως), fast überflüssig.

5) Immer aber ist hier bloss von der kirchlichen G e w o h n h e i t und S i t t e, nicht von einem eigentlichen G e b o t e die Rede. Als solches kann, wie gesagt, die Verordnung des Concils zu Carthago (252) nicht aufgefasst werden; auch nicht die des weiteren von Carthago (418) c. 2. Das Conc. Gerund. (517) c. 5 befiehlt bloss, dass man kranke Kinder selbst am Tage der Geburt taufen soll, ‚w e n n sie zur Taufe gebracht werden‘. Was gesunde Kinder betrifft, so wurden sie wenigstens bis zu den feierlichen allgemeinen Tauftagen ungetauft gelassen. Die sog. Synodus S. Patricii c. 19 (*Hard.* I 1795) befiehlt, sie bloss auf Ostern, Pfingsten und Epiphanie zu taufen. Das Concil von *Macon* (585) c. 3 erlaubt bloss die festgesetzten Tauftermine einzuhalten. Noch das 17. von Toledo (694) c. 1 befiehlt, wenigstens in der Fastenzeit nicht zu taufen, sondern auf Ostern zu warten. Vgl. auch *Conc. Antissiod.* (578) c. 18, *Bracar.* II (563) c. 9 u. a. m. Uebrigens räth sogar *Otto der Heilige* zur grossen Verwunderung von *Basnage* den Pommern, denen er dort sagt, dass ihre Kinder ohne Taufe nicht selig werden können, sie sollen dieselben bloss am Oster- und Pfingstsamstage taufen lassen (*Canis.-Basnage* III, II 62).

6) Die Taufe von Findelkindern betr. s. d. Art. Dass auch Kinder von Excommunicirten getauft werden dürfen, hat *Augustin* (Ep. 250, 1) gegen seinen Collegen *Auxilius* entschieden verfochten. Kinder aus gemischten Ehen sollen, befiehlt das vierte Concil von *Toledo* (c. 62), ohne Weiteres getauft werden. Auch mit der Taufe von Kindern jüdischer oder heidnischer Eltern war man nicht eben ängstlich, sobald sie irgend Jemand, der sich natürlich für ihre christliche Erziehung verbürgen musste und ‚dem sie durch geheime göttliche Fügung in die Hände gerathen waren‘, zur Taufe brachte (*Aug.* De gratia et lib. arb. c. 22, 44; ep. 98, 6).

Litt.: *Wall* Hist. bapt. inf. ex angl. lat. vest.; *Schlosser* 1748; *Höfling* Das Sacr. der Taufe 1859, I 98—126. Andere Litt. bei *Augusti* VII 108. WEISS.

KIRCHE. Von den zahlreichen Ableitungsversuchen dieses Wortes kommen wol nur noch zwei ernstlich in Betracht. Entweder stammt es aus dem Celtischen (cyrch, cylch) oder viel wahrscheinlicher aus dem Griechischen, wobei dann κύριος das Wurzelwort, κυριακή (sc. οἰκία) oder κυριακόν die Uebergangsform bildet. In diesem Falle kam das Wort um die Zeit der Völkerwanderung durch Vermittlung der dem griechischen Reiche benachbarten Völkerschaften, besonders der Gothen, wie schon *Walafrid Strabo* (De reb. eccles. cap. 7) behauptet, in die germanischen und slavischen Sprachen (*Loebbe* De origine vocis Kirche, Altenburg 1855). Im Griechischen findet sich κυριακόν in der Be-

deutung von Cultusstätte in den Synodalbeschlüssen von *Ancyra* can. 15, *Neocaesarea* can. 5, *Laodicea* can. 28, an letzterem Orte parallel mit ἐκκλησία, sowie bei *Cyrill von Jerusalem* (Catech. 18 n. 26) und *Eusebius* (H. e. IX 10 κυριακὰ οἰκεῖα), welcher auch die Ableitung von κύριος ausdrücklich hervorhebt und rechtfertigt (De laud. Const. 17), bei *Athanasius* (Apolog. ad imp. Const. 16), endlich noch can. 74 der *trullanischen* Synode (692), wozu Balsamon die Bemerkung macht: πᾶς τόπος τῷ κυρίῳ ἀνατεθεμένος κυριακὸν λέγεται κἂν μὴ ἐκκλησία ἐστίν.

Die lateinische Uebersetzung *dominicum* erscheint als Bezeichnung der Cultstätte bei *Hieronymus* (Chronicon ad an. 331), *Salvian* (De gubernat. VI 17) und früher schon bei *Cyprian* (Ep. 33), bedeutet aber bei Letzterm wie anderswo (z. B. in den Martyrer-Acten des hl. Saturnin) wol nach I Kor. 10, 20 auch die hl. Eucharistie (Ep. 63, n. 16).

Der gewöhnliche und meistgebrauchte Name der Kirche ist im Griechischen wie im Lateinischen und den neueren romanischen Sprachen ἐκκλησία, welcher im Gegensatz zu κυριακόν, das nur die Cultusstätte bezeichnet, alle Bedeutungen des deutschen Wortes Kirche enthält. Vom Stamme ἐκκαλέω gebildet, bedeutet das Wort zunächst ‚Versammlung', wobei die Präposition das Moment der Auswahl, das Wurzelwort die freie Zustimmung der Auserwählten (Berufenen, nicht Getriebenen) einschliesst. Hierin liegt ein Grund, warum die Christen das Wort συναγωγή zur Bezeichnung der Kirche nicht gebrauchten, worauf schon *Augustin* und besonders *Isidor von Sevilla* aufmerksam machen. *Orig.* VIII 1: congregari pecora solent ... convocari autem magis est utentium ratione, sicut sunt homines. In diesem Sinne einer ‚auserwählten Versammlung' steht ἐκκλησία bei den Classikern (*Thukyd.* Bell. Pelop. I 32; *Polyb.* Hist. V 74) und war stehender Ausdruck für die athenische Bürgerversammlung. Im gleichen Sinne gebrauchten die griechischen Uebersetzer des A. T. das Wort ἐκκλησία abwechselnd mit συναγωγή zur Bezeichnung der israelitischen Gottesgemeinde (z. B. Deut. 23, 2), aber auch jeder Versammlung, selbst der Gottlosen (z. B. Ps. 25, 5).

Im N. T. kommt συναγωγή zur Bezeichnung der Christen nur noch zweimal vor (Hebr. 10, 25 und Jacob. 2, 2) und dient schon in der Apokalypse (2, 9) zur Bezeichnung der dem Christenthum widerstrebenden Juden. Bald gebrauchten die Ebioniten unter Verwerfung des Terminus ἐκκλησία ausschliesslich συναγωγή (*Epiphan.* Adv. haeres. XXX 18). Statt dessen steht ἐκκλησία im N. T. sowol in der allgemeinen Bedeutung Versammlung (Apg. 19, 32; Hebr. 2, 12) als der christlichen Versammlung im Besondern (Röm. 16, 5; Kol. 4, 15 u. s. w.); es bedeutet die Kirchengemeinden an einzelnen Orten (Act. 8, 1; I Kor. 1, 2; Gal. 1, 2; Apocal. 1, 4 u. a. a. O.) und ist Collectivname aller derer, die an Christus glauben (Matth. 16, 18; Act. 9, 31) und den Erlöser als Haupt verehren (Ephes. 1, 22; 5, 23 u. a. a. O.), der gesammten christlichen K. Dem Heiland selbst zweimal (Matth. 16, 18; 18, 17) in den Mund gelegt, bezeichnet ἐκκλησία sowol die kirchlichen Vorgesetzten (Matth. 18, 17: τουτέστι τοῖς προεδρεύουσι, *Chrysost.* Hom. 60 zu der Stelle), als auch deren Untergebene (Act. 20, 28). Ob das Wort endlich schon im N. T. (I Kor. 11, 18 ff. 14, 19 ff.) auch die Cultstätte bedeutet (*August.* Quaest. sup. Lev. III 57: ecclesia dicitur locus, quo ecclesia congregatur), wie dies bald später der Fall war, lässt sich immerhin noch controvertiren. In jedem Falle bleibt es durch den umfassenden Gebrauch, den das N. T. von unserem Ausdrucke macht, begründet, dass derselbe alsbald in den Symbolen und Liturgieen, wie bei den Vätern und Concilien erscheint, die Stiftung des Herrn nach ihren mannigfachsten Beziehungen bedeutet und endlich unverändert in die lateinische Sprache übergeht, so dass das entsprechende lateinische Wort *Concilium* sich in dieser Bedeutung nur sehr selten findet (*Hieron.* Ep. 60, n. 12 *[Migne]*; *Cod. Theodos.* l. XVI, t. 2, lex 4). Ueber die anderen Namen der Kirche als Cultstätte: basilica, coemeterium, martyrium, monasterium, templum, titulus u. s. f. vgl. die betr. Art. und *Bingham* l. VII, c. 1.

Das ständige, seit dem apost. Vater *Ignatius* (Ad Smyrn. 8) gebrauchte, vom Nicaenum autorisirte und vielleicht vorher schon ins Glaubensbekenntniss aufgenommene Beiwort der K. ist die Bezeichnung katholisch (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, vgl. d. Art. Catholicus). Die Väter sind in der Erörterung dieses Begriffes sehr weitläufig, indem sie als Momente der kirchlichen Allgemeinheit bald die Einheit der K. in allen ihren an vielen Orten befindlichen Theilen, bald ihren Beruf am und ihre Wirksamkeit im ganzen Menschengeschlechte (räumliche und zeitliche Allgemeinheit) hervorheben. An anderen Stellen erblicken sie die Katholicität der K. auch in dem Vollbesitz aller geoffenbarten Wahrheiten und dem Charakter der alleinseligmachenden, welcher ihr als einziger Heilsanstalt innewohnt. Cf. *S. Cyrill. Hierosolym.* Catech. XVIII 23; *Optatus Milev.* De schismate Donat. Pacian. ep. ad Semp.; *Augu-*

stin Contra lit. Petilian. II 38, und an vielen anderen Orten: *Vincent. Lirin.*, Commonit. 3 u. s. w. Vgl. hiezu *Commer* Die Katholicität nach dem hl. Augustin, Breslau 1873; und besonders *Söder* Der Begriff der Katholicität der K. und des Glaubens, Würzbg. 1881. SCHILL.

KIRCHE, Darstellung derselben.

I. Symbolische Darstellungen der K. findet man mit Recht in der Arche Noah's (s. d. Art.), dem Schiff (s. d. Art.), dem Netz bei dem wunderbaren Fischfang (s. d. Art. Fischer und Fischfang I 527); mit zweifelhaftem Recht in der eine Taube oder ein Monogramm Christi tragenden Säule (s. d. Art.).

II. Als Personificationen der K. gelten:

1) Die Schafe auf den Bildern des guten Hirten (s. d. Art. Pastor bonus).

2) Die Hämorrhoissa wird als die Ecclesia ex gentibus aufgefasst (s. d. Art. I 638).

3) Susanna zwischen zwei Wölfen, den beiden Alten (s. d. Art.).

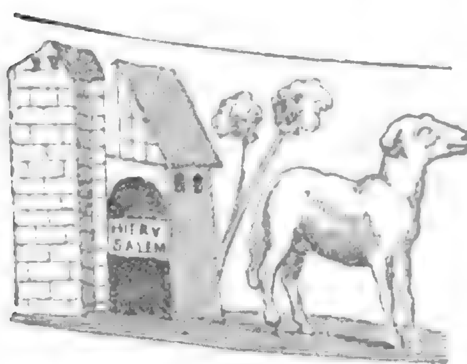
4) Die Orans (s. d. Art.). Im Zusammenhang damit wollte *Garrucci* Vetri Tav. XXXIX[3] auch die Frau auf einem Goldglas als Bild der Kirche erkennen, wo der Hintergrund mit Sternen besät ist und wo auf dem Felde vier Garben liegen, angeblich die Gläubigen (*ib.* p. 82). Schon *Martigny*[2] 267 erklärt mit Recht diese Annahme für wenig begründet.

Die beiden Kirchen, die judenchristliche und die heidenchristliche, neben einander gestellt sieht man

1) in der Darstellung der beiden Städte Jerusalem und Bethlehem, aus welchen Lämmer hervortreten, um sich dem Agnus Dei, dem symbolisirten Erlöser, zuzuwenden: so auf einem Mosaik in S. Cosma e Damiano (*Ciampini* II Tav. XVI; *Garrucci* IV, Tav. CCLIII), wo unter einem grossen Mosaik an beiden Enden die durch die Inschriften HIERVSALEM und BETHLEEM charakterisirten Städte vorgestellt sind (Fig. 78 u. 79); vor ihnen her bewegen sich die zwölf Lämmer, Sinnbilder der Apostel, dem Lamm Gottes zu. Fast identisch damit erscheint die Scene auf dem merkwürdigen Goldglas bei *Buonarrotti* VI[1] (*Garrucci* Stor. Tav. CLXXX[b]) und diejenige bei *Marangoni* Acta S. Victorini p. 42 (irrthümlich ist die Angabe *Martigny's*, hier trete an die Stelle des Lammes Gottes Christus selbst; das Agnus Dei erscheint auch hier als Symbol des Erlösers).

2) Wol dem MA. gehört eine Scene an, welche am Portal der Kathedrale von Verona gebildet ist: zwei von zwei Bäumen beschattete Frauen, von denen die eine zwei Fische, die andere zwei Kinder säugt. Die Deutung scheint mir sehr zweifelhaft.

3) In der Darstellung zweier Lämmer neben der Säule, vgl. d. Art.



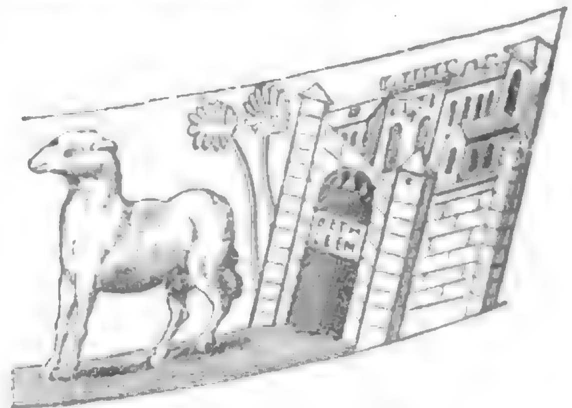


Fig. 78 und 79. Mosaik aus S. Cosma e Damiano (nach Ciampini II, Tav. XVI).

4) In dem berühmten Mosaik von S. Sabina (s. nachf. Fig. 80) ist die Kirche unter dem Bilde zweier Frauen dargestellt, von denen die eine als die K. der Juden-, die andere als die der Heidenchristen geradezu durch die beigesetzten Inschriften ECCLESIA EX CIRCVMCISIONE — ECCLESIA EX GENTIBVS bezeichnet sind (*de Rossi* Musaici; *Garrucci* Storia IV, Tav. CCX).

5) Denselben Gegenstand glaubt Herr *Richard St. John Tyrwhitt* bei *Smith* Dict. I 391 in dem Fresco aus S. Callisto bei *de Rossi* R. S. II Tav. d' agg. A wiederzuerkennen, wo der gute Hirt zwischen Schafen vorgestellt ist, welche anscheinend sehr verschieden, die einen zustimmend, die andern ablehnend, zu der Predigt des Herrn sich verhalten. *Tyrwhitt* meint hier Petrus und Paulus ‚with their division of the Church into Jewish and Gentile' annehmen zu dürfen. Ich finde dazu gar keinen Grund und sehe einen ganz andern Gedanken hier angedeutet (vgl. den Art. Weltgericht). KRAUS.

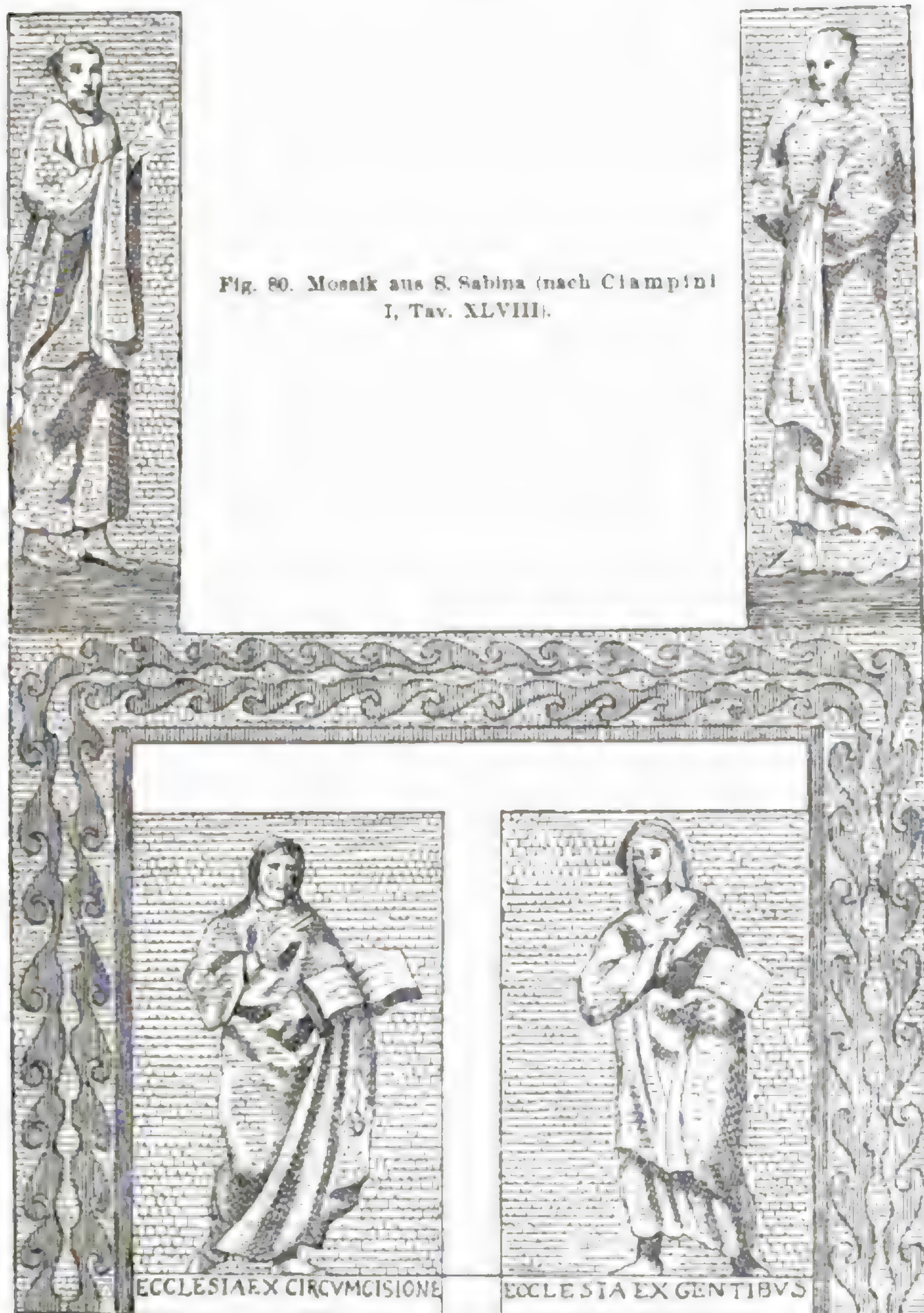


Fig. 80. Mosaik aus S. Sabina (nach Ciampini I, Tav. XLVIII).

KIRCHENÄMTER, s. die Art. Bischof, Diakon, Klerus etc.

KIRCHENARCHIVE, s. den Art. Bibliotheken, I 153.

KIRCHENBIBLIOTHEKEN, s. den Art. Bibliotheken, I 153.

KIRCHENBÜCHER, s. den Art. Bücher, I 177.

KIRCHENBUSSE, s. d. Art. Busse, I 179.

KIRCHENGEBÄUDE, s. die Art. Basiliken, Centralbauten, Taufkirchen, I 109, 196.

KIRCHENGUT, s. die Art. Bischof, I 166; Diakon, I 356; Archidiakon, I 87; Wohlthätigkeitsanstalten.

KIRCHENJAHR, s. d. Art. Feste, I 486. Kalender, II 86.

KIRCHENORNAMENTE, s. d. Art. Kleidung, liturgische.

KIRCHENSCHULEN. Seit Beginn der Kirche hatten geistvolle Lehrer einen Kreis von wissbegierigen Schülern um sich versammelt, so die Apostel Paulus und Johannes und des Letzteren Schüler, der hl. Polykarp. Bald auch zeigte sich das Bedürfniss, für gebildete Katechumenen, Convertiten und Christen einen ihrer Bildungsstufe entsprechenden Unterricht einzurichten; ebenso wurde es nothwendig, christliche Erziehungsanstalten für die Jugend zu gründen, wenn man dieselbe nicht ohne höhere Bildung lassen wollte, da der Geist der heidnischen Schulen dem Christenthum in jeder Beziehung feindlich gegenüberstand. Der Unterricht in diesen

Schulen erstreckte sich sowol auf die heiligen, als auf die profanen Wissenschaften, wenn auch bei letzteren mit besonderer Beziehung auf Christus und das Christenthum, wesshalb Eusebius diese Schulen διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων (*Eusebius* H. e. V c. 10) nennen konnte. Diese Schulen bildeten zugleich einen gelehrten Mittelpunkt für eine tiefere Ergründung des Glaubens und für die wissenschaftliche Widerlegung der Angriffe von Seiten der heidnischen und der häretischen Gelehrten. Zu Rom wird eine solche Schule schon im 2. Jahrh. bezeugt, wo Iustin einer solchen vorstand (*Iren.* adv. haer. I 28). Wahrscheinlich gab es deren dort damals schon mehrere, wie denn auch gerade dort, wo die falschen Philosophen und die Häretiker aus der ganzen Welt zusammenströmten, ein besonderes Bedürfniss für dieselben vorhanden war. Die Rechtgläubigkeit ihrer Lehrer und der Besuch des Unterrichtes stand unter besonderer Aufsicht des Papstes (*Hagemann* Die römische Kirche S. 104—119; *de Rossi* Bull. 1866, 68—72. 80. 87—92. 97. 98). In Alexandrien, welches durch Alexander d. Gr. an Stelle von Athen der Mittelpunkt der griechischen Litteratur geworden war, entstand die Katechetenschule, die berühmteste von allen, sicher schon durch Apostelschüler. Ihre Blütezeit fällt in das Ende des 2. und in das 3. Jahrh. Ihr erster näher bekannter Lehrer war Pantaenus, dessen Nachfolger Clemens, welchem sein Schüler Origenes folgte. Die antiochenische Katechetenschule entstand wol im 3. Jahrh. und hatte ihre Blütezeit im 4. Jahrh.; in ihr wurde mehr die grammatisch-logische Schriftauslegung gepflegt, in der alexandrinischen Schule mehr die mystische und allegorische, und in der Philosophie mehr auf Aristoteles zurückgegangen, dort mehr auf Plato. In Caesarea gründete Origenes eine Schule, welche, wie die zu Alexandrien, eine reichhaltige Bibliothek hatte. Eine für Ostsyrien wichtige Schule bestand zu Edessa, später zu Nisibis. Eigene Räumlichkeiten scheinen diese Schulen nicht gehabt zu haben; wenigstens unterrichtete Origenes in einem Privathause und musste von einer Wohnung in die andere ziehen, weil die Heiden dieselben aus Wuth über die grosse Zahl der Schüler umlagerten (*Euseb.* H. e. VI, c. 3). Ueber die einzelnen Unterrichtsgegenstände (Philosophie, Rhetorik, Grammatik, Mathematik, Physik, Astronomie, Lectüre der alten Philosophen und Dichter, Erklärung der hl. Schrift und höherer Unterricht in der Religion) und die Methode s. *Probst* a. a. O. 185 ff. nach *Gregor. Thaumat.* Panegyr. in Origen. (*Gall.* III 413 ff.) und *Stöckl* Lehrb. der Gesch. der Pädagogik 81 f. — Während die Katechetenschulen für den höhern wissenschaftlichen Unterricht bestimmt waren, finden wir auch im 2. Jahrh. bereits eine Elementarschule unter geistlicher Leitung, die des Priesters Protogenes zu Edessa, erwähnt (*Stöckl* a. a. O. 78). Ueberhaupt wurden niedere und Mittelschulen nach dem Aufhören der Verfolgungen immer häufiger und allgemeiner. Der hl. *Basilius* machte in seiner Ordensregel den Mönchen die Jugenderziehung zur besonderen Pflicht und schrieb die Methode für dieselbe vor, so dass nun bei den zahlreichen Klöstern des Orients, welche alle nach der Regel jenes Heiligen lebten, überall Schulen entstanden. Nicht minder wurden im Abendlande die Benedictinerklöster zugleich Bildungsanstalten der Jugend. Auch errichteten viele Bischöfe bei ihren Kirchen Erziehungsanstalten, besonders zur Heranbildung des Klerus, z. B. der hl. Augustin zu Hippo, dessen Beispiel hierin, wie in dem dafür sehr förderlichen gemeinschaftlichen Leben der Geistlichen, auch in den folgenden Jahrhunderten vielfache Nachahmung fand. Von Rom unter Gregor d. Gr. berichtet *Joh. Diac.* (Vita S. Greg. M. II c. 13): refloruerunt ibi diversarum artium studia. Eine Schule für Kirchengesang errichtete dort, wenn nicht schon Papst Hilarus (Lib. pontif. in *Hilaro*), so doch sicher Gregor d. Gr. (*Joh. Diac.* l. c. I c. 6). Von mehreren christlichen Lehrern der classischen Studien des 4. und 5. Jahrh. zu Rom sind uns auch die Namen aufbewahrt (*de Rossi* Bull. 1863, 14—16; 1868, 50; 1874, 53—55). Dem Beispiele der Bischöfe folgten die Seelsorger der einzelnen Gemeinden. Das zweite Concil von Vaison (529, c. 1) bezeugt, dass damals in ganz Italien die Pfarrgeistlichen in ihre Wohnungen Knaben zur Erziehung aufgenommen hatten, und schreibt die gleiche Schuleinrichtung für den bezüglichen Theil Galliens vor: placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parochiis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus, iuniores lectores ... secum in domo ... recipiant et eos quomodo boni patres spiritualiter nutrientes, psalmos parare, divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudiri contendant, ut et ipsi sibi dignos successores provideant, et a Domino praemia aeterna recipiant. Aehnliches setzt das Concil von Ilerda (Lerida, 524) can. 8 für Spanien voraus. Mochten diese Schulen auch vorzugsweise von Knaben, die sich dem Dienste der Kirche zu widmen gedachten, besucht werden, so waren sie

doch gewiss nicht grundsätzlich auf solche beschränkt. Eine allgemeine Schule wird ausdrücklich zu Lisieux bezeugt, wo der Bischof Etherius pueros civitatis colligit und sie einem litterarum doctor, den er aus der Gefangenschaft losgekauft hatte, docendum delegat (S. *Gregor. Turon.* H. F. VI c. 36). Für den Orient bestimmte ein (fälschlich dem sechsten allgemeinen Concil von Constantinopel [681] zugeschriebener) Kanon, dass die Seelsorger, auch auf dem Lande, Schulen errichten sollten (*Bingham* Origenes III 273). Berühmte Schulen waren u. a. die des Cassiodor im Kloster Vivarium, die von dem hl. Patricius auf der Insel Hy und die von dem hl. Augustinus zu Canterbury gegründete, die zu Arles und die zu Orléans, deren Schüler 540 den König Guntram bei seinem Einzuge mit lateinischen, hebräischen und syrischen Liedern begrüssten (S. *Greg. Turon.* H. F. V c. 45). Vgl. *Thomassin* Vet. et Nov. discipl. P. II, lib. I c. 92 ff.

HEUSER.

KIRCHENSTRAFEN, s. Kirchenzucht.

KIRCHENSTÜHLE. Schon in den Kapellen der Katakomben finden sich neben der bischöflichen Kathedra (s. d. Art. Bischofsstuhl) Bänke für die Priester in dem Tuf ausgehauen (*Reusen* Eléments d'Arch. I 45), zuweilen auch Bänke, welche die Wände rings umgeben (*Marchi* l. c. Tav. XVII; *de Rossi* R. S. II Tav. 23; III 484. 499; *Kraus* R. S. 2. Aufl. 37), offenbar für den Gebrauch der Gläubigen bei den Gebeten und dem Gottesdienste für die Verstorbenen bestimmt. In dem Coemeterium Ostrianum finden sich auch Kapellen, die ausser dem Bischofsstuhl noch eine andere Kathedra enthalten, wahrscheinlich der Stuhl der ersten Diakonissin, auf deren Sitz Conc. *Laodic.* c. XI und *Tertull.* De veland. virgin. hinweisen (*de Rossi* R. S. III 484). Für das Vorkommen von K. spricht auch der Tadel Tertullians: quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam (*Tertull.* De orat. CXVI ed. *Migne* I col. 1171). Ausdrücklich erwähnt sie der hl. Paulin:

dispositi trino per longa sedilia coeta
obstupuere senes, inopum miserabile vulgus
et socio cunae residentes agmine matres.

(*S. Paulin.* Nat. poem. XX. Nat. XII v. 114 sqq. ed. *Migne* col. 555). Für den Orient bezeugen sie die *apostolischen Constitutionen* (II 57). Die Gläubigen bedienten sich der K. zum Sitzen regelmässig bei der Predigt, wie schon der hl. *Iustin* (Apol. II) erwähnt und aus den häufigen Ermahnungen am Schlusse der Predigten der Kirchenväter, zum Gebete sich zu erheben (*Origen.* Hom. III in Isai., Hom. XXXVI in Luc.; *S. Athanas.* Hom. de semente ap. *Bingham* Origin. eccles. l. XIV, c. IV, § 25), hervorgeht; in Africa pflegten sie dagegen auch bei der Predigt zu stehen (*Bingham* l. c.; *Probst* Lehre und Gebet 220). S. d. Art. Gestus und Gebet. In den ägyptischen Klöstern sassen die Mönche, mit Ausnahme dessen, der gerade recitirte, auch bei der Psalmodie und erhoben sich nur bei dem Gloria Patri (*Cassian.* Instit. lib. II, c. 12), woraus sich das Vorhandensein von K. ebenfalls ergiebt.

HEUSER.

KIRCHENTHÜREN, -THORE, s. d. Art. Thüre, Thor.

KIRCHENZUCHT, s. d. Artt. Busse I 179; Excommunication I 463; Gefängnisse I 575; Degradation I 349; Suspension, Züchtigung.

KIRCHWEIHE, s. d. Art. Dedication I 346.

KLEIDUNG, liturgische, *vestes sacrae.*

§ 1. Die Frage nach dem Ursprunge der liturgischen Gewänder, d. i. der Cultkleider bei Darbringung des Messopfers und Spendung der Sacramente, lässt an sich eine dreifache Antwort zu: a) sie sind aus den Gewändern des levitischen Priesterthums des A. B. herübergenommen, bezw. jenen nachgebildet; b) sie sind aus den Profankleidern, wie sie im Anfange des Christenthums üblich waren, allmälig herausgebildet, und c) es sind von Christus und den Aposteln und ihren nächsten Nachfolgern neue, dem Inhalte des neutestamentlichen Priesterthumes und Opfers entsprechende Cultkleider eingeführt oder angeregt worden. Letztere Meinung, die kein geschichtliches Zeugniss für sich hat, ist sofort aufzugeben. Sie widerspricht allen realen Bedingtheiten, unter denen das Christenthum und die Kirche in die Welt traten. Kurz, es muss von einer apostolischen ‚institutio sacrarum vestium', von der manche Theologen reden, abgesehen werden. Congruenzgründe, wie sie theilweise *Bona* Rer. liturg. l. I, c. 5, n. 24 und Viele vor und nach ihm für eine von den Aposteln unmittelbar eingeführte ‚vestis sacra a profana et communi distincta' vorgebracht haben, sind gegenüber der Stimme der Geschichte hinfällig. Für uns hier, die wir die historischen Zeugen der ersten zehn Jahrhunderte abhören, kommen somit nur die zwei ersten Theorieen, welche in unserer Frage auch immer als die leitenden gegolten haben, in Betracht. Lange Zeit hat die zuerst genannte Ansicht, dass die neutestamentlichen Cultkleider nach dem Prototyp der von Moses vorgeschrie-

benen levitischen gebildet oder aus ihnen allmälig entstanden seien, viele angesehene Vertreter gehabt und wurde durch die Liturgiker des 9. bis 13. Jahrh. eingebürgert. Sie ist aber unhaltbar schon aus inneren Gründen. Das neutestamentliche Priesterthum trat in scharfen Gegensatz zum levitischen und zum gesammten Tempel- und Synagogaldienste, und so sehr waren die Gläubigen der Urkirche sich jenes Gegensatzes bewusst, dass sie sogar die Bezeichnung ἱερεύς, weil an das jüdische Priesterthum erinnernd, vermieden haben und dafür ἐπίσκοπος und προεστώς wählten. Wie hätten sie bei der völligen Verschiedenheit des neutestamentlichen Opfers ein Gewandstück, das an das abrogirte Opfer erinnerte, in ihren Cult aufnehmen können? Es stehen jener Ansicht aber auch äussere Gründe entgegen. Nicht eine einzige geschichtliche Nachricht liegt dafür vor, wenigstens nicht aus den acht ersten Jahrhunderten, dass ein kirchliches Gewandstück nach dem Muster der levitischen K. eingeführt worden sei. Wäre so etwas durch irgend eine kirchliche Auctorität — Bischof oder Concil — geschehen, dann wäre es unbegreiflich, dass kein einziger Schriftsteller aus der gesammten patristischen Litteratur diese specielle priesterliche Kleidung erwähnt. Es widersprechen endlich die Monumente der Kunst und eine Vergleichung der l. K. mit der alttestamentlichen, indem nicht nur gerade die charakteristischen Kleider der jüdischen Priester bei den Christen völlig fehlen, sondern dort auch die Farbe streng vorgeschrieben war, während in der Kirche Jahrhunderte lang nur Weiss üblich war. Das Nähere unten. Allerdings von einem Gewandstück aus dem alttestamentlichen Tempeldienste, von dem Stirnbande (lamina) des Johannes, Jacobus und Marcus, ist uns eine schwach beglaubigte Tradition erhalten, dergemäss es von deren Nachfolgern getragen worden sei. Wenn die Ueberlieferung einigen Grund hat, so wurde indess keinenfalls das Stirnband jener Apostel als liturgisches Kleid betrachtet (s. d. Art. Mitra). So bleibt nur die unter b) genannte Ansicht übrig, wonach die neutestamentlichen Cultkleider aus den Profankleidern der ersten christlichen Jahrhunderte sich entwickelt haben. Für diesen Satz treten die schriftlichen und monumentalen Zeugnisse der acht ersten Jahrh. mit überwältigender Auctorität ein. Nachdem schon *Walafried Strabo* De rebus ecclesiast. c. 24 der seit dem MA. sich festsetzenden Meinung von einer Nachbildung der l. K. nach jüdischem Muster entgegengetreten war (vestes etiam sacerdotales per incrementa ad eum, qui nunc habetur, ornatum auctae sunt. Nam primis temporibus *communi* indumento vestiti missas agebant), haben neuere Archäologen und Liturgiker unter Verwerfung jener Aufstellung wenigstens zugegeben, dass in den ersten drei Jahrh. keine eigenthümliche Altarkleidung bestanden habe und dass erst im 4. Jahrh. eine solche eingeführt worden sei. So mit verschiedenen Modificationen *J. Sirmond* in seinen Anmerkungen zu dem Briefe des Papstes Coelestin I an die gallischen Bischöfe (*Labbe* II 1618). Nach Farbe und Schnitt, sagt *Sirmond*, war die kirchliche und die Profankleidung in den ersten Jahrh. dieselbe, nur war erstere reicher und reiner. Aehnlich *Ferrarius* De re vestiaria lib. 4, c. 18; *Aringhi* R. S. l. VI, c. 18; *Baluzius* Ad concil. Narbon., Par. 1668, p. 26; *Visconti* De apparat. missae, Mailand 1626; *Thomassin* Vet. et nov. eccles. disc. P. I, l. II, c. 43 und A.; *Benedict. XIV* De sacrif. missae c. 38. *Pellicia* De eccles. polit. P. I, 120 behauptet sogar, dass bis ins 6. Jahrh. die Kleriker im Allgemeinen die Laienkleidung getragen hätten; ähnlich *Binterim* III 385. Das gaben indess auch die Gegner der traditionellen Ansicht immer zu, dass von den apostolischen Tagen an die Priester beim Altardienste nicht dasselbe Gewand, das sie zu Hause und im Alltagsleben trugen, gebrauchten. Nur in Form oder Schnitt war das Altarkleid dem ausserliturgischen gleich. Unter den neueren deutschen Gelehrten, welche unsern Gegenstand eingehend untersuchten und zu obigem Resultate gelangten, sind *Hefele* und *Bock* die hervorragendsten. Während Ersterer in seinen ‚Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik‘, Tüb. 1864, die liturgischen Gewänder vom geschichtlich-archäologischen Standpunkte behandelte, that dies *Bock* in seiner ‚Geschichte der liturgischen Gewänder‘, Köln 1856—1871, 3 Bde., unter besonderer Rücksicht auf Technik und Material der l. K. Fussend auf beiden, hat dann der Engländer *Marriott* in dem ‚*Vestiarium christianum*, the origin and gradual development of the dress of holy ministry in the church‘, London 1868, alles einschlägige geschichtliche Material mit grossem Fleisse gesammelt. Auch er kommt im Wesentlichen und Ganzen zu demselben Schlusse, wie die obigen Forscher. Dieselbe Ansicht theilen *Martigny* in seinem Dictionnaire, und *Sinker* bei *Smith* Dictionary of antiquities. Und in jüngster Zeit ist ihnen *Garrucci* (Storia dell' arte cristiana I) beigetreten. Für unsere nachfolgende Untersuchung stellen wir nach genauer Prüfung aller schriftlichen und

monumentalen Quellen die Sätze an die Spitze: in den acht ersten Jahrh. ist kein liturgisches Gewandstück nach jüdischem Vorbilde geformt und eingeführt worden, sondern alle haben sich allmälig aus den Profan- oder Laienkleidern entwickelt, und was in späteren Jahrh. ausschliesslich heiliges Kleid geworden ist, ward vorher von Priester und Laie zu gleicher Zeit getragen. In den vier ersten Jahrh. scheint sich kein Kleid als ausschliesslich liturgisches von den anderen abgesondert gehabt zu haben, und war somit die Profankleidung auch die kirchliche, nur mit dem bereits erwähnten Unterschiede. In dem Gesagten liegt auch schon enthalten, dass im christlichen Alterthume keine kirchliche Auctorität — Papst, Bischof oder Concil — ein Cultkleid als völlig neues eingeführt hat. Den Nachweis hiefür geben wir im Nachfolgenden sowol im Allgemeinen als bei jedem einzelnen Gewandstück. Bemerkt sei noch, dass einer derartigen Untersuchung grosse Schwierigkeiten entgegentreten, einerseits wegen Mangel an Nachrichten, und andererseits weil der Sprachgebrauch bei Benennung einzelner Kleider wechselte und dasselbe Wort in verschiedenen Perioden Verschiedenes bezeichnete, und weil bisweilen vulgäre Ausdrücke in Aufnahme kamen. Wir schicken einen allgemeinen geschichtlichen Ueberblick über die Entwickelung der l. K. voraus, wobei wir drei Zeiträume unterscheiden: 1) von den Aposteln bis Constantin und Silvester; 2) von diesen bis zur Karolingerzeit; 3) die Zeit von da bis auf Innocenz III. Allerdings greifen wir dadurch über die uns gesteckte Zeitgrenze hinaus; allein ohne Rücksichtnahme auf die Reihe der grossen Liturgiker von 800 bis 1200 wird Vieles in den zwei vorausgegangenen Zeiträumen nicht verständlich.

A. Allgemein-geschichtlicher Ueberblick.

I. Zeitraum (1—350). Die l. K. hat ihre Wurzeln nicht in den priesterlichen Kleidern des Judenthums, sondern in den profanen des griechisch-römischen Alterthums; wie denn überhaupt, abgesehen von den Juden, bei denen die Priester-K. gesetzlich vorgeschrieben war, bei allen Völkern die Sacralkleider aus der Volks-, oder genauer aus der Festtracht der Vornehmen, sich entfaltet haben. Die Kirche der ersten Jahrh. hat keine l. K. vorgeschrieben, wie Moses, sondern nur zeitweise Verordnungen über einzelne Stücke, die bereits im Gebrauche waren, gegeben. Und in diesem ganzen Zeitraum bestand kein wesentlicher Unterschied zwischen den Gewändern des gewöhnlichen Lebens und jenen, welche die Priester am Altare trugen. Dies ist aber so zu verstehen, dass die Liturgen von Anfang an die hl. Mysterien nicht im Alltagskleide, sondern in jenem feierten, das als Tracht bei Festlichkeiten religiöser und profaner Art allgemein in Geltung war: im Staatskleide, und zwar in demjenigen, welches Leute der besseren Stände trugen. Aber immerhin war es nur die antike Profan-K., keine specifisch priesterliche. Wem dies mit Rücksicht auf die den hl. Mysterien schuldige Ehrerbietung auffallend erscheint, der beachte, dass die Tracht der alten Welt sich ebenso wesentlich von der modernen unterscheidet, als sie sich für Festlichkeiten eignet. Der antike Typus der Festkleidung war langes, weites, herabfallendes Gewand; durch die Germanen kam die moderne kurze und enge K. (der germanische Rock) auf. — Die griechisch-römischen Kleider zerfielen in zwei Klassen: in *indumenta*, Kleider, die man anzog (auch vestimenta *clausa* oder interiora), und *amictus* (vestim. exteriora), die man wie einen Plaid oder Shawl umwarf. Zur ersten Kategorie gehörte die Tunica der Römer oder der χιτών der Griechen und Kethóneth der Hebräer. Die Tunica ist das wesentliche Unterkleid von Linnen und an Form unserm Hemde am ähnlichsten. Bei der Arbeit trug man entweder eine kurze, eng anliegende, bis an die Kniee reichende Tunica, oder wenn sie lang war, gürtete man sie über den Hüften, um nicht gehindert zu sein. Diese Arbeitstunica war bald völlig ärmellos oder hatte nur Oberärmel (colobium). Doch für unsere Untersuchung kommt nur die Festtunica in Betracht. Bei allen festlichen Anlässen und überhaupt da, wo der Bürger im langen Friedenskleide erschien, trug er die weite, auf die Knöchel herabreichende, faltenreiche Tunica (Tunica *talaris*, χιτὼν ποδήρης) mit langen Aermeln (T. *manicata*). Sie zeichnete sich auch durch bessern Stoff, feineres Gewebe und bei Beamten durch Ornamentation aus. Diese Festtunica nun ist das Vorbild der liturgischen Alba gewesen. Ueber ihr trug der Römer in der vorchristlichen Zeit als einziges Oberkleid einen langen, weiten und faltenreichen Umwurf (toga, von tego), der kein indumentum, sondern ein amictus war, denn er wurde nicht angezogen, sondern wie ein grosser Plaid kunstvoll umgeworfen (wie unsere beifolgende Fig. 78 zeigt). Die Griechen trugen über dem χιτών statt der Toga das ἱμάτιον, welches sich eng an den Körper anschloss, nicht in freien Falten herabfiel. In der Kaiserzeit nahmen die Römer anstatt der lästigen Toga das bequemere



Fig. 81. Von einem römischen Sarkophag (Bosio R. S. p. 30).

griechische ἱμάτιον an, nannten es aber *pallium*, ein Kleid, das wir auf zahllosen christlichen Bildwerken sehen. Nicht ohne Einfluss auf die Geschichte der l. K. war der Umstand, dass vom 2. bis 4. Jahrh. n. Chr. die römische Nationaltracht durch Kleiderformen, die aus Griechenland und Gallien einwanderten, zurückgedrängt wurde. Aber immer hielten die Römer und Griechen und seit Kleinasien, Syrien und Aegypten ‚römisch' geworden waren, auch diese Länder an den zwei Hauptgewandstücken der antiken Welt fest: an der Tunica und einem langen, mantelartigen Ueberwurfe. In jenen Ländern aber breitete sich das Christenthum zuerst aus, und so treffen wir naturgemäss bei den Christen jene zwei wesentlichsten Kleider — Tunica und Pallium oder ein entsprechendes Oberkleid — wieder. Sie werden also auch bei der Frage nach den christlichen Cultkleidern besonders zu beachten sein. Ferner kommen diejenigen Verzierungen (Ornamentation) an den Festkleidern in Betracht, welche namentlich bei den Römern als Insignien des Amtes (der Magistrate) und des Standes (der Senatoren und Ritter) galten. Unter den Amts- und Standesauszeichnungen an den Kleidern ist der *Clavus* (s. d. A.) die wichtigste. Ueberdies sprach sich der Amts- und Standesunterschied in der Qualität und zuweilen auch in der Farbe des Stoffes (Purpur) aus. In der feierlichen, langen Gewandung brachte sowol der Hausvater als der Magistrat und Kaiser und selbstverständlich der Priester das Opfer dar, wie aus vielen antiken Bildwerken ersichtlich ist, z. B. aus der Opferscene an der Trajanssäule. So oft aber der Römer das lange Oberkleid trug, legte er darunter auch die Festtunica an.

Um noch ein Wort über die Tracht der heidnischen, vor Allem der römischen Priester beizufügen, so führten sie im Allgemeinen ausser etwa dem Apex (Mitra) keine specielle K., wol aber die K. der Beamten, also eventuell auch den Purpurstreifen. Unter Heliogabal opferte das von ihm eingesetzte Priestercolleg ‚in langen Aermeltuniken mit einem Purpurstreifen — nach phönizischer Sitte' (νόμῳ Φοινίκων).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die antike Tracht fragen wir, in welcher K. die christlichen Priester vor dem J. 350 die hl. Geheimnisse feierten. Die Antwort geben monumentale, theilweise auch schriftliche Zeugen. Darnach gab es in dieser ganzen Periode keine besondere l. K., vielmehr versahen die Priester den hl. Dienst in der damals bei Römern, Griechen und Orientalen allgemein üblichen Fest-K., mithin, da die Toga verdrängt war (niemals finden wir Christus, die Apostel, Propheten, Bischöfe in der Toga abgebildet), im Abendlande in Tunica und Pallium, im Osten in Dalmatik und Pallium. Diese K. ist denn bei Darstellung von Christus, den Aposteln oder Bischöfen, selbst von Patriarchen und Propheten, geradezu typisch geworden. Und jene Tracht ist ja genau die Profan-K. der ersten christlichen Jahrh. So zeigen uns die Fresken der Katakomben, die Mosaiken der ältesten Basiliken, sowie Abbildungen der Goldgläser Christus und die Apostel bei ihrer amtlichen Thätigkeit in keiner andern, als der genannten Profan-K. Namentlich wird in Coemeterialbildern Christus bald lehrend in Mitte der Apostel oder jüdischer Schriftgelehrten, bald wunderwirkend in dem vollen Anzuge, d. i. mit dem Oberkleide (Pallium), dargestellt. So im Coemeterium von S. Callisto, wo Christus, mitten unter den Zwölfen sitzend, lehrt, und ebenso auf einem Fresco bei *Perret* Tav. III, 35 (vgl. diese Real-Enc. I 169, Fig. 74, 75 u. 648, Fig. 235, 236; *Aringhi* R. S. II 59. 87. 91. 95. 101. 123. 183. 205 u. a.); ferner auf Darstellungen, welche jünger sind, als das 4. Jahrh., so Christus zwischen 6 Aposteln in S. Agnese (*Marriott* Tav. XIV; *Aringhi* II 195), die jedoch auch für unsere Zeit als Belege gelten können. Von dem 6. Jahrh. an haben Künstler bisweilen Bischöfen der älteren Zeit anachronistisch liturgische K. angelegt, was aber nicht massgebend für unsere Aufstellung sein kann; so wenn *Ambrosius* im 4. Jahrh. schon mit einer *Planeta* angethan dargestellt wird auf einem Mosaik in der Kapelle des hl. Satyrus zu Mailand (5. Jahrh.) bei *Martigny*[2] 305. — Nur da, wo Christus in nicht amtlicher Thätigkeit abgebildet wird, besteht seine Kleidung nur aus einer Tunica, die dann bisweilen aufgeschürzt ist, wie in der bekannten Darstellung des guten Hirten aus der Katakombe von SS. Marcellinus und Petrus, oder wo er ein Kind segnet, in

derselben Katakombe (*Aringhi* II 111 und II 71; vgl. die Diakonenweihe Real.-Enc. I 357). So wenig kannte man in den ersten Jahrh. eine besondere l. K., dass manche Liturgen nur mit dem Pallium angethan, ohne Tunica, d. i. in der sog. Philosophentracht, die Mysterien feierten, wie nicht nur das alte Katakombenbild *Kraus* R. S. Taf. VIII zeigt, wo der opfernde Priester im dunklen Philosophenpallium (τρίβων) consecrirt, sondern auch, wofern man dies nur für eine Künstlerlaune halten wollte, schriftliche Nachrichten beweisen. Vgl. *Iustin* M. contra Tryph. c. 1; *Tertull.* De pallio c. 6; *Euseb.* Hist. eccl. VI 19 und IV 11. Dies wurde jedoch von Männern, die feinfühliger waren, als ein Tertullian, getadelt; so von *Cyprian* De bono patient. c. 2 (exerti ac seminudi pectoris inverecunda iactantia), *Tatian.* Orat. ad Graec. c. 25 u. A. Und so treffen wir nach dem Jahr 200 nur noch Darstellungen mit Pallium und Tunica darunter. Das Pallium allein musste um so mehr Anstoss geben, weil es gewöhnlich als *exomis*, so dass die rechte Schulter und ein Theil der Brust unbedeckt blieb, getragen wurde. Hieher gehört wol auch die bisher in liturgischer Hinsicht ganz unbeachtete Statue des *Hippolyt*, abgebildet Real-Encyklopädie I 664, aus dem 3. (?) Jahrh. Wol unstreitig ist er in priesterlicher oder bischöflicher, d. i. in l. K. dargestellt, auf der Kathedra sitzend und lehrend. Seine Tracht ist die charakteristische: lange Tunica, Pallium und Sandalen. Für die Geschichte der l. K. in unserer Periode bieten die Mosaiken der Basilika des hl. *Georg* zu Thessalonika ein besonderes Interesse. Man glaubt, dass die Kirche noch unter Constantin erbaut wurde [? K.]. *Texier* und *Pullan* Byzantine Architecture, London 1864, 140 ff. Jene Mosaiken zeigen uns Kleriker (Bischof und Priester) und Laien in fast völlig gleicher Tracht, in langer, weisser Tunica und darüber eine sehr weite *Paenula*. An der Tunica des Bischofs (Philippus) ist vorn ein schmaler Purpurstreifen angebracht; die Paenula aber hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der späteren Planeta und Casula. Die Aermel der Tunica sind sehr eng und reichen bis zur Hand. Vielleicht hat bei der ganzen Darstellung die Willkür des Künstlers etwas mitgewirkt. Allein auch so bleiben die Bilder treffliche Zeugnisse für unsere These, dass in den ersten Jahrh. kein wesentlicher Unterschied zwischen Laien- und Cultkleidern bestanden habe. Bezüglich der Farbe wählten die Griechen und Römer zu ihrer Fest-K. nur Weiss, mit Ausnahme des Purpurbesatzes, nämlich Leinen und gebleichte Wolle, und ganz dasselbe treffen wir bei den Christen wieder. Lange, weisse Gewänder tragen auf Katakombenbildern und den ältesten Mosaiken von Rom, Ravenna, Constantinopel und Thessalonich die functionirenden Bischöfe und Priester. So sehr gehörte in ältester Zeit die weisse Farbe zum Festkleide der Christen, dass der Ausdruck *candida* vestimenta geradezu Gegensatz zu *quotidiana* vestimenta wurde, ein Sprachgebrauch, der bei mittelalterlichen Liturgikern, wie *Hugo von S. Victor*, Serm. 14, nachklingt.

Ein Drittes, was wir auf den ältesten Denkmälern christlicher Kunst zu beachten haben, ist der Purpurstreifen (Clavus) an der l. K. Bei den Römern war die Purpurverbrämung keine leere Verzierung, sondern Abzeichen (insigne) der Würde der Staatsbeamten oder Auszeichnung des Standes (der Senatoren und Ritter; *Marquardt* Röm. Privatalterthümer II 154 ff.). In ähnlicher Weise sieht man auf zahlreichen antik-christlichen Bildwerken die Tunica priesterlicher Personen, auch Christi und der Apostel, und selbst alttestamentlicher Personen, mit einem oder gewöhnlicher mit zwei schwarzen oder Purpurstreifen verziert: offenbar eine Nachahmung des antiken Clavus. Nicht selten sind die zwei Längsstreifen, die bald bis zum untersten Saume herab, bald nur bis gegen die Brust laufen, durch einen Querstreifen am Halse verbunden und auch am Saume der Aermel angebracht; so fast regelmässig an der Dalmatik. Beispiele für den Clavus: R.-E. I 4 Fig. 3; S. 296, Fig. 104; S. 357, Fig. 121; S. 380, Fig. 127 u. a. — Es war nichts natürlicher, als dass die Christen mit der übrigen K. auch dieses Ornament überkamen und dass es bei ihnen als Amtsinsigne der Priesterwürde galt. — Manche Gelehrte wollten behaupten, dass je nach dem priesterlichen Range der Clavus verschieden beschaffen gewesen sei. Eine sorgfältige Untersuchung könnte aber höchstens in der Breite des Streifens einen Unterschied finden. So trägt Christus auf einem Fresco in S. Agnese breitere Streifen als die sechs ihn umgebenden Apostel. Aber keinenfalls weisen viele Bildwerke eine solche Unterscheidung auf. Die Ornamentation des Clavus scheint *Hieronymus* Adv. Pelag. l. I im Auge zu haben, wo er gegenüber den aus puritanischem Uebereifer hervorgegangenen Angriffen auf die priesterliche Tracht die ‚*gloria* vestium et *ornamentorum*' vertheidigt. Der Erfund unserer Untersuchung der ältesten Kunstmonumente lautet: die Priester der ersten Periode haben mit seltenen Ausnahmen (Philosophenmantel) in der landesüblichen,

profanen Festkleidung die hl. Geheimnisse gefeiert. Zu demselben Resultate führen die spärlichen schriftlichen Quellen. Das N. T. bietet allerdings keinen einzigen Anhaltspunkt für unsere Frage. Nur sehen wir aus *Jacob.* 2, 2. 3, dass der vornehme Laie in weissglänzendem Kleide (ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ) in die gottesdienstliche Versammlung geht, und ohne allen Zweifel kam ebenso der Bischof. *Irenaeus* hält den ποδήρης oder die lange Tunica *Apocal.* 1, 13 für ein priesterliches Kleid, und glaubt, dass der alttestamentliche Kethóneth ein Typus von jener sei, woraus erhellt, dass seiner Zeit die lange Tunica von Priestern getragen wurde (*Iren.* Adv. Haer. V c. 20). In diesem Kleide waren die Priester auch zu Tyrus bei der dortigen Kircheinweihung zugegen (*Euseb.* H. e. V c. 4). Von dem Pallium beim Gottesdienste war schon oben die Rede, und ein anderes Gewandstück, als Tunica und Pallium, begegnet uns in dieser Periode bei den Priestern am Altare nicht.

Unserer bisherigen Aufstellung scheint aber gleich die erste Nachricht des Papstbuches hinsichtlich der priesterlichen Kleider zu widersprechen. Es heisst nämlich dort vom Papste *Stephanus* (253—257): hic constituit sacerdotes et levitas (diaconos) *vestibus sacratis* in usu *quotidiano* non uti nisi in ecclesia tantum. Danach möchte man glauben und hat nicht selten geglaubt, der Papst habe, etwa wie Moses, eine l. K. eingeführt. So folgert *Honorius* Gemma c. 89: Clemens (papa) tradente *Petro* Apostolo usum sacrarum vestium *ex lege* sumpsit, et Stephanus papa in sacris vestibus missas celebrari instituit. Aber diese Auffassung ist irrig; das Papstbuch will nur sagen, dass Stephanus das für den hl. Dienst bestimmte Kleid im täglichen Leben zu tragen verbot. Gerade das Verbot setzt voraus, dass die Priester die l. K. auch im Privatleben gebrauchen konnten und gebraucht hatten, dass mithin letztere der Form nach von der profanen nicht verschieden war. *Garrucci*, welcher in der Hauptsache mit uns übereinstimmt, folgert zugleich aus den Worten, dass seit dieser päpstlichen Constitution die einmal bei der Liturgie gebrauchten Kleider in der Kirche aufbewahrt worden seien, und *Hefele* Beiträge II 154 schliesst, dass die *vestes sacratae* benedicirte Kleider seien. *Sacratae* vestes kann dies heissen, muss aber nicht, wie wir später sehen werden. Und eine Aufbewahrung der liturgisch verwendeten Gewänder in der Kirche ist für das dritte Jahrh. aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich. Den Commentar zur Nachricht des Papstbuches giebt ein gewichtiger Zeuge in unserer archäologischen Frage, der zwar etwas über unsere Periode hinaus reicht, dessen Worte aber gleichwol für das 3. Jahrh. gelten können. *Hieronymus* In Ezech. c. 44 spricht von den Kleidern der ägyptischen Priester und fährt dann fort: porro *religio divina* alterum habitum habet in *ministerio*, alterum in *usu* vitaque *communi*, d. h. der habitus religionis (ministerii) ist nicht der alltägliche. Obgleich *Hieronymus*, wie der Zusammenhang unzweifelhaft ergiebt, vorzugsweise den jüdischen Cult, d. i. die levitischen Gewänder, schildert, so will er dennoch, worauf schon das Praesens *habet* (statt habuit) hinweist, einen allgemeinen, auch auf den gegenwärtigen oder christlichen Cult anwendbaren Gedanken aussprechen, der ebenso wol für den neu-, als den alttestamentlichen Gottesdienst seine Geltung hat. Was er aber für Kleider mit *habitus religionis* meine, giebt er gleich hernach selbst an: per quae discimus non *quotidianis* et *quibuslibet* pro usu vitae communis *pollutis* vestibus nos ingredi debere in sancta sanctorum, sed *munda* conscientia et *mundis* vestibus *tenere* Domini sacramenta (= die hl. Eucharistie in Händen halten). Es bestand somit der habitus religionis nicht in einem durch eigenthümlichen Schnitt sich auszeichnenden, sondern vor Allem in einem reinen und hellschimmernd weissen, nicht durch alltägliche Arbeit beschmutzten Kleide, der ἐσθὴς λαμπρά des Jacobusbriefes und der Apokalypse. So erklärt *Hieronymus* selbst das Wort *mundus* Advers. Pelag. l. I: quae sunt rogo inimicitiae contra Deum, si tunicam habuero *mundiorem?* si episcopus, si presbyter et diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus in *administratione sacrificiorum candida* veste processerint? Aber es stehen uns aus dem dritten Jahrh. Zeugnisse für unsere Auffassung zur Verfügung. Dem Inhalte nach stimmt genau zu der Erklärung des Hieronymus eine Stelle bei *Hippolyt* can. 37: quotiescunque episcopus *sacramentis frui* vult (vgl. das *sacramenta tenere* bei Hieronymus), congregentur diaconi et sacerdotes apud eum, induti vestimentis *albis pulcrioribus* (vestimentis) totius populi, potissimum autem *mundis*. Die priesterlichen Gewänder waren nach Hippolyts Vorschrift rein und weiss und sollten durch bessern Stoff, wol auch durch reichere Verzierung vor denen der Laien sich auszeichnen. ‚Denn,‘ sagt *Clemens Alexandrinus*, ‚zu den Opfern und Gebeten müssen wir abgewaschen gehen, rein und weiss (λαμπροί), weil das äussere Geschmückt- und Gereinigtsein Symbol des Innern ist‘ (Strom. l. IV, c. 22). Wir können in dieser Hin-

sicht die gleiche Beobachtung im ganzen Alterthum machen: die Heiden gebrauchten reine, weisse Kleider im Cultus, und desgleichen die Juden, ehe ihnen die mosaische Kleidervorschrift gegeben worden war (Gen. 35, 2), weil es dem Menschen natürlich ist, in lichtheller, reiner K. der Gottheit zu nahen. Gegen unsere These haben manche von denen, welche die l. K. auf alttestamentliche Vorbilder, bezw. auf apostolische Einsetzung zurückführen, verschiedene Einwürfe gebracht. Erstens sagen sie, in der sogen. Clementinischen Liturgie (*Constit. ap.* VIII c. 12) werde die Vorschrift gegeben, dass der Bischof in einer λαμπρὰ ἐσθής celebrire, und dies sei ein glänzendes, d. i. in verschiedenen Farben schimmerndes Gewand nach Art der jüdischen Cultkleidung. Aber abgesehen davon, dass jene rubricistische Bemerkung füglich nach dem dritten Jahrh. kann eingeschoben worden sein, bedeutet nach obigen und zahlreichen anderen Stellen λαμπρός sicherlich nichts weiter als splendidus, d. i. candidus oder albus, also hellschimmernd weiss, nicht buntglänzend. Denn λάμπειν ist der Eindruck, den weisse Woll- und Linnenstoffe bei dem südlichen Sonnenlichte hervorbringen. Vgl. *Apoc.* 15, 6 (die Engel sind gekleidet in λίνον καθαρὸν καὶ λαμπρόν = lino mundo et *candido*, wie die altlateinische Uebersetzung richtig giebt) und ibid. 19, 8 (βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν). Es sind die ἱμάτια στίλβοντα καὶ λευκά bei Christi Verklärung Marc. 9, 3, oder die ἐσθῆτες ἀστράπτουσαι der Engel am Grabe Luc. 24, 4. Und *Chrysostomus* Hom. 82 in Matth. nennt die Tunica (Dalmatik) des Diakons einen λευκὸς καὶ ἀποστίλβων χιτωνίσκος, lauter Ausdrücke, welche die Bedeutung von λαμπρός hinlänglich erklären. — Weiter führt man eine Erzählung aus *Theodoret.* H. e. V c. 23 an, wonach Constantin aus Verehrung für die Kirche von Jerusalem dem Bischof Macarius dort ein hl. Gewand (ἱερὰ στολή), aus Goldfäden gewoben, zum Geschenke machte, das er beim Spenden der Taufe tragen solle. Später sei das Kleid durch Kauf an einen Bühnentänzer gekommen, welcher in demselben öffentlich aufgetreten und sofort zur Strafe todt zusammengesunken sei. Es müsse, folgert man, ein eigenthümlich liturgisches Gewand, verschieden von der Profankleidung, gewesen sein. Allein unsere Stelle enthält nichts weiter, als dass Constantin aus dem kaiserlichen Vestiarium, wie es vor ihm heidnische Kaiser zu thun pflegten, ein reich ornamentirtes Gewand, eine Tunica oder ein Oberkleid, zum Geschenke machte, damit der Bischof beim Ausspenden der Taufe es trage. Weder das Epitheton ἱερά bedingt einen specifischen Unterschied von einem Profankleide, noch die Schilderung, wie der Tänzer für seinen Missbrauch bestraft wurde. Im Gegentheile lässt sich aus dem Umstande, dass er es auf der Bühne tragen konnte, eher folgern, dass es von einem Laienkleide nicht verschieden war und er es nur wegen der reichen Ornamentirung und des kostbaren Stoffes mochte gekauft haben. Die Annahme, dass er ein Kirchengewand zur Verhöhnung nach modernen Vorgängen auf die Bühne gebracht habe, ist mit nichts begründet. Gestraft aber wurde er für den Missbrauch, ein durch Verwendung bei der Taufe geheiligtes Kleid zu profanen Zwecken verwendet zu haben.

Endlich werden mehrfache Traditionen von Apostelkleidern zum Beweise dafür, dass die Apostel besondere Cultkleider nach jüdischem Typus eingeführt hätten, geltend gemacht. So wird erzählt, dass Johannes, Jacobus und Marcus als Bischöfe das levitische Stirnband (πέταλον) getragen hätten (s. d. Art. Mitra); ferner, dass derselbe Jacobus, der Bruder des Herrn, eine linnene Tunica (Kethóneth) nach Art der jüdischen Priester getragen habe. Siehe Hegesipp bei *Eusebius* H. e. II c. 23, und *Hieronym.* De viris ill., womit das Schreiben des Patriarchen Theodosius von Jerusalem an Ignatius von Constantinopel während des achten ökumenischen Concils zu vergleichen ist (*Hefele* C.-G. IV² 390). Nach einer andern Nachricht bei dem unbekannten Verfasser der Vita S. Silvestri in *Combefis* Illustr. Martyr. lecti triumphi (Paris 1660) S. 265 hätte *Euphrosinus*, Bischof von Pamphylien — κολόβιον ἓν ὅπερ τοῦ μεγάλου ἀποστόλου καὶ ἀδελφοῦ τοῦ Κυρίου Ἰακώβου ἔλεγεν εἶναι — bei Darbringung des hl. Opfers getragen. Es ist nun allerdings möglich, dass von einem Apostel ein einzelnes Gewandstück sich erhalten und dass ein Bischof es als ehrwürdige Reliquie getragen hat, und ebenso, dass Jacobus an seiner Tunica irgend eine besondere Verzierung oder ein Abzeichen trug. Aber alles dies beweist weder den jüdischen, noch den apostolischen Ursprung der l. K. Innerhalb des ersten Zeitraums, namentlich im 4. Jahrh., finden wir geschichtliche Spuren von kleinen Veränderungen und Erweiterungen an der l. K., vornehmlich in Rom, welches überhaupt auf die Entwicklung der hl. Kleider den wesentlichsten Einfluss geübt hat.

Um schliesslich am Ende dieser Periode noch ein Wort über die Civilkleidung der ersten Christen, d. i. über die K., die der christliche Laie und der Kleriker im Privatleben trug, zu sagen, so bestätigen

die bezüglichen Nachrichten indirect unsere obigen Sätze von der l. K. Es wird ausdrücklich und wiederholt versichert, dass die Christen hierin an die Landessitte sich anschlossen, selbstverständlich soweit nicht die heidnische Tracht religiöse oder sittliche Bedenken erregte. Zeugen sind der Brief an *Diognet.* c. 5; *Tert.* Apol. c. 42; *Cypr.* De bono patient. c. 3. Nicht minder folgten die Christen, sofern sie Staatsämter bekleideten, der bestehenden Sitte, das Amtskleid, bezw. die Amtsinsignien zu tragen, was nicht ohne Einfluss auf die l. K. blieb. Der Kleriker trug im Privatleben, was er im liturgischen Dienste trug (nur dass die Privatkleider einfacher waren), nämlich die lange Aermeltunica, wofür *Augustin.* (De doctrin. christiana) zeugt; darüber das Pallium, später den vornehmen Birrus (s. d. Art.), welcher der Lacerna und der späteren Casula ähnlich war; Leinwand war der vorherrschende Stoff. *Augustin.* Serm. 37, 6: interiora sunt *linea* vestimenta, *linea* exteriora. Vgl. zum Ganzen *Mamachi* IV 382 ff.; *Garrucci* Storia dell' arte crist. I 62 ff.; *Martigny*[2] 784.

II. Zeitraum. Von Constantin bis Karl d. Gr. (350—800). In dieser Periode sondert sich das Sacralkleid mehr und mehr von dem profanen ab. Zwar die zwei Hauptgewandstücke, Tunica und ein Obergewand, bleiben; nur wird das Pallium durch das Phelonion im Osten und die Planeta im Westen verdrängt; und neben der Tunica kommt die Dalmatik, eine Abart von jener, als Diakonalkleid auf. Manipel (mappa) und Orarium werden in dieser Zeit liturgisch und der Gebrauch des bischöflichen Pallium (sacrum) näher begrenzt. Ursachen der Veränderungen waren der Friede der Kirche und in dessen Folge der Bau prächtiger Basiliken und grössere Feierlichkeit und Prachtentfaltung im Gottesdienste. Dazu kam ein neues wichtiges Moment. Durch das Hereinbrechen der germanischen Völker traten sich nämlich zwei Culturstufen gegenüber: die römische und die germanische; römisch war in Sprache, Sitte und Kleidung Gegensatz zu germanisch oder barbarisch. Und bezüglich der K. lagen die beiden Typen, das kurze germanische Kriegskleid und das lange römische Friedensgewand, weit auseinander. Die Römer hielten an ihrer alten Tracht und Lebensweise (der lex Romana). Allein allmälig kam die kurze und enge K. der Germanen als die bequemere besonders bei den arbeitenden Klassen und niederen Ständen mehr in Aufnahme, und die römische lange Gewandung blieb den Beamten, den vornehmen Ständen und vor Allem dem Klerus als Amts- und Staatskleidung vorbehalten; wir würden sagen: es war der Gegensatz zwischen der Robe und dem kurzen Rock. — Die Kirche erwies sich auch hier als die stärkste Macht gegen die Eindringlinge, indem sie am zähesten an der alten feierlichen Tracht festhielt. Dieses Festhalten ward durch den Hof, d. h. dadurch begünstigt, dass die zahlreichen Beamten (officiales) am kaiserlichen Hofe den ererbten Typus beibehielten. Von Rom wanderte dieser nach Constantinopel und von hier in die orientalische Kirche. Mit Recht kann man daher die priesterliche K. römische nennen, da die charakteristischen Stücke ihren Ursprung in Rom haben. Gerade vom 5. bis 8. Jahrh., wo die germanische Cultur mächtiger in das römische Reich eingriff, scheidet sich die alte römische Tracht zur klerikalen aus. Eine treffliche Illustration der alten Tracht, die den weltlichen und geistlichen Würdenträgern gemeinsam blieb, zeigt das berühmte Mosaik in der Tribuna von S. Vitale zu Ravenna: da erscheinen die Laien Iustinian und seine Hofbeamten in fast derselben Tracht wie die Priester. Vergleiche, was wir oben von den Mosaiken von Thessalonika bemerkten. Ueber den Gegensatz von Römisch und Germanisch findet sich eine interessante Bemerkung bei *Johannes,* dem Biographen Gregors d. Gr. Er sagt Vita II c. 13: nullus pontifici famulantium a minimo usque ad maximum *barbarum* quodlibet (d. i. quidquam) in *sermone* vel *habitu* praeferebat, sed *togata Quiritium* more vel trabeata Latinitas suum *Latinum* (Latium?) in ipso Latiali palatio singulariter obtinebat, d. h. Keiner in der Umgebung des Papstes nahm in Sprache oder Tracht etwas von den Barbaren an, sondern jeder im (päpstlichen) Palaste, der von Latium selbst seinen Namen hatte, hielt nach Sitte der Quiriten mit der Toga oder Trabea (figürlich für römische K.) an dem lateinischen (römischen) Geiste fest. Diese Nachricht von Gregor wird durch ein aus dem 10. Jahrh. stammendes, aber nach einem älteren Originale hergestelltes Bild (imagines ad vivum expressae ex aedicula S. Andreae prope B. Gregorii M. ecclesiam), auf welchem Gregor zwischen seinen Eltern, Gordian und Silvia, alle in der im 6. Jahrh. noch üblichen altrömischen Tracht, welche *Johannes* Vita S. Greg. IV c. 83 so genau beschreibt, dargestellt ist, treffend illustrirt. Wir lernen daraus, dass in diesem Uebergangszeitalter der Grundtypus der alten Gewandung gegenüber der neuen ‚Mode‘ durchaus festgehalten worden ist. Die Vergleichung der

Tracht des Senators Gordian mit der des Papstes Gregor zeigt aber auch, wie nahe rücksichtlich der K. der römische ‚Praesul' (Papst) neben dem römischen ‚Consul' steht. Nahmen ja doch die Päpste in diesem Zeitraum kraft ihrer geistlichen Stellung auch eine hervorragende politische oder Civilstellung ein. Seit Ende des 4. Jahrh., wo bei der Abwesenheit der christlichen Kaiser allerdings der praefectus urbi das weltliche Haupt war, hatte gleichwol in Wirklichkeit der Papst die erste Stelle inne. Gehörte derselbe durch Geburt oder Verwaltung höherer Staatsämter dem Senatorenstande an, so behielt er auf dem päpstlichen Stuhle die bürgerlichen Insignien seines Standes bei, und diese Insignien wurden allmälig Abzeichen des geistlichen Amtes; so Mappula, Orarium und Planeta, während das Omophorion der griechisch-orientalischen Kirche eine auffallende Aehnlichkeit mit einem verwandten Abzeichen an der kaiserlichen, resp. der Consularkleidung des oströmischen Reiches aufweist (siehe *Gori* I 229: Consulardiptychon von Constantinopel). — Von anderen Bildwerken aus dieser Periode sind ausser den genannten Mosaiken von Ravenna (vom Jahr 547), wo zum erstenmal priesterliche und profane Gewänder genau unterschieden werden, zu nennen: die Bilder aus dem Coemeterium des Hermes, nach dem Liber pontificalis unter Pelagius II (578—590) hergestellt (die Diakonatsweihe merkwürdig); ein Mosaik aus der Basilika des hl. Laurentius in Rom (6. Jahrh.); die Mosaiken der S. Sophia (ebenfalls 6. Jahrh.) und eine Illustration (Himmelfahrt) in dem bekannten syrischen MS. vom J. 586 (in Florenz); Facsimile bei *Marriott* Taf. XXVI u. XXVII und *d'Agincourt* V Taf. XXVII. — Wir können diesen Darstellungen anreihen das Bild auf einem Sarkophag der vaticanischen Basilika (*Bosio* 83), wo neben Adam und Eva eine allem Anscheine nach priesterliche Person in l. K. betend dargestellt ist. Sie trägt eine lange Tunica, darüber ein Colobium, und um die Schultern ein Pallium, das auch das Haupt bedeckt. In einem ähnlichen Kostüm war Leo d. Gr. begraben worden, wie sich bei Auffindung seiner Reliquien 1607 ergab (s. *Sergardi* Ragguaglio della traslazione del corpo di S. Leone, Roma 1715). Vergleichen wir aber all diese Abbildungen vom 5—7. Jahrh. mit denen der Katakomben, so zeigen sie hinsichtlich der Tracht im Wesentlichen eine merkwürdige Uebereinstimmung: langes weisses Unterkleid (Tunica) mit den Purpurstreifen, die sich im zweiten Zeitraume bestimmt zum Insigne entwickelt haben, darüber das Pallium, welches aber vermuthlich seit dem 5. Jahrh. von einem neuen, aus der Paenula entstandenen Kleidungsstücke verdrängt wurde, der *Planeta*, bezw. im Osten dem Phelonion. — Was die schriftlichen Quellen für die l. K. zwischen 350—800 betrifft, so kommen hauptsächlich *Hieronymus* Ep. ad Fabiol. de veste sacerdotali (= levitica) und In Ezechiel. c. 44 in Betracht, während er in Ep. III ad Heliodor. und in der Schrift Adv. Pelag. l. I Weniges über die neutestamentlichen Kleider vorträgt. Sodann *Augustin*. Quaest. in heptat. l. II, c. 129. Wichtiger sind *Coelestin*. Ep. ad episc. Vienn. et Narb. und *Gregor. M.* Expos. in Job l. XXVIII, c. 6; Regul. past. II c. 2 u. c. 4; Epp. IV 2, X 55 u. II 54. Der wichtigste Zeuge ist *Isidor*. De off. eccles. l. II und *Orig*. l. XIX, c. 21 neben dem *Tolet*. IV, § 28. 40. 41. Für die griechische Kirche hat *Germanus*, Patriarch von Constantinopel (715), in seiner Μυστικὴ θεωρία (rerum ecclesiasticarum theoria) werthvolles Material hinterlassen. — Bei mehreren dieser Schriftsteller finden wir eine Besprechung der levitischen Gewänder, aber keiner von allen leitet ein kirchliches Kleid von jenen her oder sagt, dass irgend eine Uebereinstimmung der beiderseitigen Gewänder nach Form, Farbe oder Zahl stattgefunden habe; ebenso wenig ziehen sie eine Parallele oder nennen nach Aufzählung der alttestamentlichen Gewänder ein christliches als Gegenstück, vielmehr deuten sie die ersteren gewöhnlich geistig oder sagen, wie der unbekannte Verfasser der Homilie De legislatore (Pseudo-Chrysostomus), im A. T. sei Alles äusserlich, in die Sinne fallend, im N. T., wo das Vollkommene herrsche, sei innere Reinheit die Hauptsache und desshalb keine so vielfältige K. wie dort. So konnten sie nur reden, wenn in der Kirche keine specifische, der levitischen analoge K. sich vorfand. Dass auf der anderen Seite eine Verschiedenheit zwischen dem Altar- und dem Alltagskleide bestand, bedarf nach dem früher Ausgeführten keines Beweises mehr. Nur für die Zeit des hl. Chrysostomus soll noch eine Stelle angeführt sein. Von ihm erzählt *Palladius* Hist. Lausiaca § 100, er habe, als er zum letzten Male vor seiner Verbannung celebrirte, die seines Ranges würdigen weissen Gewänder gesucht (τὰ ἄξια τοῦ βίου λαμπρὰ ἱμάτια), dann über die vorige (Alltags-)K. angezogen, auch die Schuhe (ὑποδήματα) gewechselt und so celebrirt (κοινωνήσας τῶν δεσποτικῶν συμβόλων). Aehnlich legte *Germanus*, als er 419 zum Bischof von Auxerre consecrirt wurde, die weltlichen Kleider ab und den habitus

religionis, d. i. weisse Kleider an (*Surius* 31. Iul.). — Merkwürdig ist das Verbot, welches Papst Coelestin (423—432) in dem angeführten Briefe an die gallischen Bischöfe erlässt (*Labbe* II 1618). Es war in Gallien wie anderwärts vorgekommen, dass manche Bischöfe und Priester, um auch in ihrem Anzuge die Strenge der Gesinnung zu zeigen, in der Kirche nur das kurze Pallium und einen härenen Gürtel wie die Mönche trugen: amicti *pallio* et lumbos *praecincti* credunt se scripturae fidem non per spiritum, sed per litteram completuros. . . . Unde hic habitus in ecclesiis Gallicanis, ut tot tantorumque pontificum in alterum habitum consuetudo vertatur? Discernendi a *plebe* vel ceteris sumus doctrina, non veste . . . In Gallien war sonst nur bei Mönchen das Pallium (philosophicum) üblich, die Bischöfe trugen Tunica und *Amphibolus* statt des Birrus. Mit dem Verbot Coelestins vgl. den can. 12 der Synode von Gangra. — Eine Aufzählung der einzelnen liturgischen Gewänder, die in diesem Zeitraume vorherrschend waren, giebt für das Abendland die vierte Synode von Toledo, 633 unter Isidors Vorsitz gehalten. Sie zählt auf: *Alba* (tunica), *Orarium* (stola) und *Planeta*, und für den Bischof noch Stab und Ring (Baculus und Annulus). Dies im Allgemeinen die Tracht im ganzen Westen; nur kam in Rom das *Pallium* (sacrum) und die *Dalmatica* und *Mappula* hinzu. Die l. K. des Ostens in dieser Zeit nennt *Germanus;* es sind: *Sticharium* (= Alba, resp. dalmatica), *Phelonion* (planeta), *Orarium* für Diakonen und Epitrachelion (Stola) für Priester, Encheirion (Mappula) für Diakonen und *Omophorion* (Pallium) für Bischöfe. Die wichtigste Aenderung vom 4.—8. Jahrh. im Abendlande betraf die Annahme der Mappula, des Orarium und Pallium als Amtsinsignien, und der senatorischen Planeta als Oberkleid. Dasselbe lässt sich vom Osten sagen. Hinsichtlich der Pracht der Gewänder sagt *Johannes* Vita Gregor. II c. 1, dass die römische Kirche, dem Beispiele Gregors folgend, Bescheidenheit zeige: documentum suae humilitatis in *mediocribus pontificalibus indumentis*, quod videlicet *hactenus* in sancta Romana ecclesia conservatur, hereditarium reliquit. — Dass weisse Gewänder in dieser ganzen Periode die liturgischen waren, erhellt aus früher genannten, in diese Zeit gehörigen Stellen, besonders aus denen des Hieronymus und Chrysostomus. Ihnen kann noch eine treffende aus *Gregor von Nazianz* Carm. IX, 11 (somnium in Anastasiae templo) beigefügt werden; er sieht die Priester in hellschimmernden Gewändern (ἐν εἵμασι παμφανόωσιν . . ἀγγελικῆς εἰκόνες ἀγλαΐης).

III. Zeitraum. Von Karl d. Gr. bis Innocenz III (800—1200) — Zeit der völligen Ausbildung der Cultkleider; Periode der Liturgiker. Mit dem Aufschwunge der humanistischen Studien unter Karls Regierung begann auch eine Neubelebung der kirchlichen Studien. Das Bibelstudium, welches fast ganz in einer allegorisch-mystischen Deutung aufging, führte auch zur Erklärung der levitischen Kleider des A. T. Eine überraschend grosse Reihe von Liturgikern und Symbolikern vom 8. bis 12. Jahrh. befasste sich mit unserer Frage; aber den geschichtlichen Boden grösstentheils verlassend und von der Meinung ausgehend, dass auch hinsichtlich der Cult-K. eine Analogie zwischen dem A. und N. T. bestehe, suchten sie die neutestamentlichen Cultgewänder im Anschlusse an die alttestamentlichen symbolisch zu deuten. Unter dem Einflusse dieser Liturgiker trat jetzt eine thatsächliche Erweiterung und Umgestaltung, aber bezeichnenderweise nicht der priesterlichen, sondern der bischöflichen K. ein. Indem ihnen nicht die Geschichte, sondern die Symbolik zum Führer diente, hat ihre Auffassung für die Geschichte der l. K. auf Jahrhunderte hin Verwirrung angerichtet. — Da jene Theoretiker wenigstens in der Zahl der priesterlichen Gewandstücke zwischen A. u. N. T. eine Harmonie finden wollten, so wurden *Amictus* und *Cingulum*, letzteres aus praktischen Gründen längst getragen, zu Vestes sacrae erhoben, und zu den bischöflichen kamen in dieser Zeit *Mitra, Caligae* und *Pectorale;* während *Walafried* 7, *Hraban* und *Amalarius* 8 bischöfliche Kleider aufzählen, kennt *Innocenz*, der letzte Vertreter dieser Periode, deren 18. — Dies war der letzte Ausbau der l. K., und dabei ist die Kirche bis heute stehen geblieben. Bei der hohen Wichtigkeit ihrer Schriften und der Kürze des Citirens wegen nennen wir hier die hervorragendsten Liturgiker von 800—1200:

1) *Walafried Strabo* († 849) De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis, *Migne* 114.

2) *Amalarius* (825) De ecclesiastico officio l. IV, *Migne* 105.

3) *Hrabanus Maurus* († 856) De clericorum institutione, *Migne* 107.

4) *Pseudo-Alcuin* (10. Jahrh.) De divinis officiis, *Migne* 101.

5) *Ivo Carnotens.* († 1115) De significatione indumentorum sacerdotalium, *Migne* 163.

6) *Honorius Augustodunus* († c. 1152) Gemma animae, *Migne* 172.

7) *Hugo von S. Victor* († 1140) Sermo de sacris vestibus, *Migne* 177.

8) *Innocenz III* († 1216) De sacro altaris mysterio, *Migne* 217.

Wir finden auch bei *Riculph*, Bischof von Soissons († 915), in seinem Testamente ein vollständiges Verzeichniss kirchlicher Gewänder des 10. Jahrh., *Migne* 132. Einzelne dieser Liturgiker auch in den Sammlungen von *Joh. Cochlaeus* Speculum antiquae devotionis circa missam, Mainz 1549, und besser bei *Hittorp* De catholicae ecclesiae divinis officiis, Köln 1568 u. ö. An bildlichen Darstellungen, die uns als Quelle dienen, besitzen wir aus dieser Zeit zwei Fresken aus dem 8. Jahrh. in S. Lucina zu Rom; eines dieser Fresken bei *Kraus* R. S. Taf. X. Weiter ein Basrelief (s. beif. Fig. 79) vom Altar des hl. Ambrosius (9. Jahrh.), das uns ein Gesammtbild der damaligen l. K. giebt,

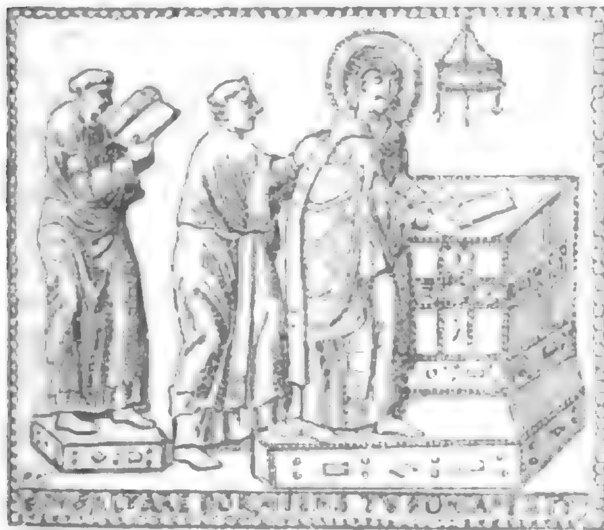


Fig. 82. Relief vom Altar des hl. Ambrosius in Mailand (9. Jahrh.).

bei Martigny 781; Mosaiken aus dem Lateran (9. Jahrh.), und aus demselben Jahrh. die werthvollen Zeichnungen des *Pontificale Landulphi* bei *Marriott* Taf. 34 bis 36 (Ertheilung der Ordines, aus dem Codex der Bibliothek der Minerva); Mosaiken der Basilika S. Maria Nova in Rom aus dem 9. Jahrh. bei *Marriott* Taf. 38, und ebenfalls aus dem 9. Jahrh. ein Fresco der unterirdischen Kirche S. Clemente zu Rom, *Marriott* Taf. XXXX; ferner in dem Chartularium Prumiense zu Trier die Darstellung Nicolaus' I und des Kaisers Leo II, *Marriott* Taf. 39. Aus dem 11. Jahrh. geben die Mosaiken in S. Clemente zu Rom bei *Mullooly* S. Clement and his Basilica in Rome (Rome 1873) manchen erwünschten Aufschluss. — Gegenüber der Rührigkeit im Westen hielt die Ostkirche mit grosser Zähigkeit an ihren früheren Gewändern fest; sie hatte aber auch von Germanus (8. Jahrh.) bis Simon, Erzbischof von Thessalonika (15. Jahrh., Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας), kaum einen nennenswerthen liturgischen Schriftsteller.

§ 2. Die acht levitischen Gewänder (indumenta legalia) sollen hier zum Schlusse des geschichtlichen Ueberblickes kurz genannt werden, um zu zeigen, mit welchem Unrechte die l. K. aus ihnen abgeleitet wird.

1) Michnasim, מכנסים, LXX: περισκελῆ, *Hieron.:* feminalia, braccae, Beinkleider; fehlen unter den kirchlichen Gewändern gänzlich.

2) Kethóneth, כתנת, LXX: χιτὼν ποδήρης sive βύσσινος, *Hieronym.:* tunica talaris oder linea stricta; dies ist die lange Tunica, ein Talar aus feinem Byssusstoff, derselbe entspricht zwar der Albe, nur dass diese von glatter Leinwand ist und mehr dem Hemde gleicht, der Kethóneth (vom arab. kahtan, Leinen) mit seinen eingewebten Mustern eher einem Oberkleide (‚Leibrock'). Die Albe ist sicherlich keine Nachbildung dieses Kleides.

3) Abnet, אבנט, LXX: ζώνη, *Hieron.:* balteus, zona; eine lange Leibbinde, zugleich ein Zierstück und insofern dem liturgischen Cingulum nicht entsprechend. Jedenfalls leitet dieses sich nicht vom Abnet her.

4) Migbaoth, מגבעות, plur. = tiarae, LXX: κίδαρις und μίτρα, ebenso *Hieron. Vulgata:* tiarae, die priesterliche Kopfbedeckung; fehlt im N. B. bis ins 10. Jahrh. — Diese vier Stücke bilden die gemeinschaftliche Kleidung des Priesters und Hohenpriesters. Ueberdies trug Letzterer vier weitere Kleider zum Zeichen seiner hohenpriesterlichen Würde. Nämlich:

5) Meïl, מעיל, LXX: χιτὼν κοσυμβωτός, fransenverzierter Leibrock; *Hieron.:* tunica superhumeralis, ist das purpurblaue, reich verzierte Obergewand des Hohenpriesters; spätere Liturgiker nennen es auch Pallium. Die Casula hat mit dem Meïl einige Aehnlichkeit, ohne dass sie aber geschichtlich dessen Nachbild ist.

6) Ephod, אפד, LXX: ἐπωμίς, *Hieron.:* superhumerale, das die vier Farben der Stiftshütte tragende, einem Harnisch vergleichbare Schultergewand; ist im N. T. ohne Seitenstück.

7) Chosen, חשן, LXX: λόγιον und περιστήθιον, *Hieron.:* rationale, der Brustschild, ein quadratförmiges Stück Zeug, mit zwölf Edelsteinen (Bild der zwölf Stämme) besetzt; im N. T. ebenfalls ohne Analogie.

8) Mitznepheth mit Zitz oder Netzen, מצנפת, LXX: κίδαρις und πέταλον, *Hieron.:* tiara und lamina, ist die Mitra oder Tiara des Hohenpriesters, eine Art Turban und etwas verschieden von der Kopfbedeckung des gewöhnlichen Priesters. Dazu kam das πέταλον oder die goldene Stirnbinde

(Reif) mit den Worten kodesch hajehovah. Abbildungen der levitischen Kleider *Bock* I Taf. I; *Hefele* Beiträge Taf. III (mitra); *Marriott* Taf. VIII u. IX. Hält man diese vier resp. acht mosaischen Gewänder mit den neutestamentlichen Opfergewändern zusammen, so liegt offen zu Tage, dass weder nach Form, Farbe oder Zahl jene als Prototyp dieser gedient haben können. In der altchristlichen Zeit hat man auch die l. K. nicht vom Gesichtspunkte der Symbolik betrachtet; eine solche hat erst das MA. aufgestellt.

§ 3. Die liturgischen Farben. Das classische Alterthum kennt nur eine Cultfarbe, die weisse (candidus, splendidus, albus, auch mundus, λαμπρός und λευκός). Allgemein galt bei Griechen und Römern, und nicht weniger bei den Hebräern, das reine, lichtfarbige oder hellschimmernde (λαμπρός) Weiss als Symbol des Göttlichen, Himmlischen und Reinen, und daher als die dem Gottesdienste angemessene Farbe. *Plato* Legg. XII, § 956: weisse Farben (χρώματα λευκά) ziemen am meisten den Göttern ..., besonders an den Kleidern, die wir ihnen opfern; purpurfarbige (βάμματα) sollten nicht geopfert werden, es sei denn als Zierden des Krieges. Derselbe Gedanke kehrt bei *Cicero* Legg. l. II wieder: color albus praecipue decorus deo est. *Ovid.* Fast. I 79; Trist. III 12; *Sil. Ital.* III v. 694. Weiss ist aber zugleich Farbe der (Fest-) Freude, was *Donatus*, der Commentator des Terenz, prägnant ausdrückt: *laeto* vestitus *candidus, aerumnoso obsoletus* (d. i. pullus, dunkel). Denn nach einer natürlichen Gedankenverbindung entsprechen die *Vestes obsoletae*, dunkelfarbige Kleider (*sordidae*, atrae, gr. ἐσθῆς μέλαινα oder φαία), der Stimmung der Trauer. Die Römer trugen an Festtagen weisse Tuniken und weisse Togen. Buntfarbige Gewänder hingegen (vestes *pictae*, ἐσθῆς ποικίλη), also in erster Linie purpurgefärbte, galten wegen ihrer Kostspieligkeit als luxuriöse und vornehme Zier, und nach uralter, bei Ariern und Semiten sich vorfindender Vorstellung ist Purpurroth (und Purpurblau) Farbe der Königs-, bezw. Feldherrnwürde und später bei den Römern der Magistratswürde. So trugen in Rom die höheren Beamten bei Opfern und Festspielen die weisse Toga mit Purpurverbrämung als officielle Amtstracht. Weiss und Purpur trugen desgleichen die Priester. — Aehnlich galt bei den Hebräern weiss (laban) als die dem Iehovahdienste ziemende und somit Fest- und Freudenfarbe (Eccl. 9, 8) und als Farbe der Unschuld und Reinheit von Sünden (Isai. 1, 18 u. ö.). Zu Weiss kamen zwei Arten von Purpur: das tiefe Roth (argaman) und das Meerblau (tekhēleth, hyacinthus) als Hauptfarben. Dem Cultus jedoch waren vier Farben vorgeschrieben, die sich sowol an der Stiftshütte (II Mos. 25, 4; 26, 1), als an der Priesterkleidung (II Mos. 28, 5 ff.; 39, 1 ff.) verwendet werden mussten, nämlich weiss (schesch, byssus), carmoisin (schani, dibaphum, coccinum oder Scharlach) und die genannten zwei Purpursorten. Auch der Gürtel des Hohenpriesters prangte in diesen vier Cultfarben, und sie machten die Buntwirkerei des Pentateuch (II Mos. 27, 16; 38, 18) aus. Mit der Vorschrift der Farben im mosaischen Gesetz war auch schon ihre Symbolik intendirt, und zwar ist Weiss als Farbe des Lichtes Symbol der Reinheit und Herrlichkeit; Blau als Farbe des Himmels, des Sitzes Gottes, ist Symbol der Gottheit; dunkelrother Purpur — die eigentlich königliche Farbe — Bild der Herrschaft, und der hellrothe Purpur, der an Feuer und Blut erinnert, Farbe des Lebens. — Die Christen folgten bezüglich der Farben den traditionellen Anschauungen der alten Welt; doch ist eine Modification insofern wahrnehmbar, als ihnen die Sprache des N. T., vor Allem die der Apokalypse, neue Gesichtspunkte an die Hand gab oder das natürliche Gefühl der Christen sich gegen einzelne Farbenverbindungen, in denen ein heidnischer, bezw. unsittlicher Cult sich gefiel, erklärte. Dass Weiss als Cultfarbe galt, ist schon oben gezeigt, und sie blieb es bis ins 9. Jahrh. ausschliesslich; von da an entwickelten sich aus den vier jüdischen Cultfarben die vier kirchlichen: weiss, roth, grün und schwarz, wozu im 13. Jahrh. violett kam.

a) Weiss ist Farbe des Lichtes, somit Symbol der Gottheit, aber auch der Reinheit der Lehre Jesu, oder Bild der Wahrheit — χρῶμα τῆς ἀληθείας (*Clem. Alex.* Paedag. II c. 10, § 208; cfr. ibid. §§ 233—239). In weissem Lichtkleide erscheint Jesus bei der Verklärung (Matth. 17, 2), der Engel am Grabe (ebd. 28, 3) u. s. w. (s. d. Art. Farben). Wie Clemens von Alexandrien, so eifert *Tertullian* für die einfache weisse Farbe, die den Christen so sympathisch war, und gegen die gefärbten Kleider (De habit. mul. c. 8 und besonders schön und kraftvoll De coron. mil. c. 13). Bezüglich der weissen Gewänder des Bischofs, Priesters und Diakons sei nur noch auf die Stellen *Hieron.* Adv. Pelag. l. I und *Gregor. Tur.* De gloria conf. c. 20 verwiesen. — In den bildlichen Darstellungen trägt Christus als Lehrer der Wahrheit und Gottessohn regelmässig weisse Kleider; so auf den

Mosaiken von S. Cosma e Damiano (*Ciampini* Vet. Mon. II tav. XVI) und auf denen von S. Agata in Subura (ib. I tav. LXXVII). Unzweifelhaft war bis ins MA. die Farbe des priesterlichen Obergewandes (Planeta oder Casula) nur weiss. Für Amictus, Alba, Superpelliceum und für die Casula der hohen Feste des Herrn ausser Pfingsten ist bis heute die weisse Farbe geblieben. — Neben dieser Haupt- und Grundfarbe der Liturgie hat die Kirche seit dem MA. theils durch mystische Deutung mancher Schriftstellen, theils im Anschluss an die mosaischen Cultfarben vier weitere Farben adoptirt, nämlich:

b) Roth. Purpurroth war im ganzen Alterthum Farbe der königlichen Würde und der Purpurstreifen an den Gewändern der Magistrate ein Insigne ihrer Amtsbefugniss. — Auf Monumenten wird Christus bisweilen mit rother Tunica und ebensolchem Pallium abgebildet, ein Bild der Erlösung oder des Feuers, das der Herr auf die Erde sandte (*Ciampini* I tav. 68. 77. 86). Nach *Pseudo-Alcuin* c. 40 deuten die Purpurstreifen (virgulae coccineae) der Dalmatik auf den ‚sanguis Christi pro salute mundi effusus'. Papst Eutychianus (275—283) hatte nach dem Papstbuche verboten, die Martyrer anders als in einer Dalmatik oder einem Colobium von rother Farbe zu begraben. Den Klerikern untersagte das *Concil. Narbon.* (589) c. 1 die Purpurkleider, weil Abzeichen der fürstlichen Würde.

c) Das Grün, Symbol des Sprossens, Blühens, überhaupt des Lebens, deutet bei Gewändern Christi die ‚*vita*' und den ‚*vitis*' an. Neutestamentliche Cultfarbe ist es erst seit dem MA. Dasselbe gilt

d) von der schwarzen Farbe (color *surdus*), dem Gegensatze des lichtfarbigen Weiss. Sie galt schon im Alterthum als Sinnbild der Trauer, und ähnlich im christlichen Zeitalter. *Theodor Lector* († 536) erzählt in der Kirchengeschichte l. I von dem Erzbischof Akacius von Constantinopel (475), er habe, als Kaiser Basiliskos die Synode von Chalcedon angriff, sich selbst, seinen Sitz und den Altar mit schwarzen Gewändern bekleidet. Als liturgische Farbe bezeugt es *Pseudo-Alcuin* c. 7, der sagt, bei den Bittprocessionen an Mariae Reinigung trügen Papst und Klerus schwarze Gewänder (vestes *nigrae*), und derselbe Verfasser erwähnt c. 18 für den Charfreitag Planetae *fuscae*.

e) Purpurblau oder Violett, welches doch im jüdischen Cultus mehrfache Verwendung fand, kennt man auffallender Weise in der Kirche nicht als liturgische Farbe vor dem 13. Jahrh.; es galt Innocenz III nur als Abart von Schwarz. — Als Mischung von Roth und Schwarz symbolisirt es Liebe und Reue oder Trauer. Christus, dessen Leben als fortgesetzte Busse und Trauer gedacht wurde, die Mater dolorosa, Johannes Baptista, der Prediger der Busse, werden öfters in violettem Umwurfe dargestellt. — *Innocenz III* l. I, c. 65 (De quatuor coloribus principalibus) gebührt das Verdienst, die Farben für die Feste und Festzeiten fixirt und ihre Symbolik tiefer begründet zu haben; Hauptstelle ausgezogen bei *Hefele* Beiträge II 158, N. — Gegenüber dem Tiefsinn der Farbensymbolik in der abendländischen Kirche zeigt die Ostkirche die grösste Nüchternheit, ja sie hat es zu gar keiner Symbolik hierin gebracht und kannte überhaupt bis ins 13. Jahrh. nur zwei Farben, Weiss und Roth, letzteres Farbe der Trauer (*Goar* 113; vgl. *Portal* Des couleurs symboliques dans l'antiquité, Paris 1857, u. *Martigny* Art. Couleurs).

§ 4. Benediction und Aufbewahrung der l. K. Wann man begonnen hat, die bei der eucharistischen Feier gebrauchten Kleider zu benediciren, ist unbekannt; man kann geneigt sein, sie gleichzeitig mit der Einweihung von Kirche und Altar anzusetzen. Allein dann müsste man die Absonderung der l. K. aus der profanen sehr weit zurückverlegen. Jedenfalls geht es nicht an, mit *Hefele* l. c. S. 154 und Anderen aus dem Vorkommen von Ausdrücken wie ἱερὰ στολή auf eine Benediction zu schliessen, selbst die Benennung vestes *sacratae* in dem Erlass des Papstes Stephanus berechtigt keineswegs zu jenem Schlusse. Denn die Beisätze ἱερός, sacer und ähnliche können, wie bei Profanschriftstellern gar oft geschieht, in einem freieren Gebrauche Dinge bezeichnen, welche für den Cultus bestimmt und durch Gebrauch bei demselben ipso facto geheiligt sind. *Appian* sagt in den Emphyllia, der Prätor Asellius habe eine ἱερὰν καὶ ἐπίχρυσον ἐσθῆτα ὡς θυσίᾳ περικείμενος getragen, wo ἱερός eben nur heisst: geheiligt durch den Gebrauch beim Opfern. Dass unter den Kostbarkeiten und Weihgeschenken (κειμήλια καὶ ἀναθήματα), welche nach *Sozom.* H. e. II c. 26 Constantin nach Erbauung der Kirche auf dem Kalvarienberg durch Bischöfe hat weihen lassen, auch kirchliche Gewänder waren, scheint nicht sehr wahrscheinlich. Auch kann man nicht a priori aus dem Wesen der benedictiones constitutivae (vestium sacerdotalium) bei *Gavanti* Thesaur. rit. ed. *Merati*, Venet. 1749, p. 491 auf eine Benediction schliessen. Im Sacramentar Gregors wird in einem Gebete des Ordo ad ecclesiam benedicendam auch der Vestimenta sacerdotalia ge-

dacht (*Migne* p. 78. 157 ff.). *Martène* De antiq. eccles. ritibus I c. 8 theilt aus dem Pontificale Egberts (8. Jahrh.) ein schönes Formular mit, abgedruckt bei *Hefele* l. c. 155. Der Grieche benedicirt die l. K. vor jedem Gebrauche, eine Sitte, von der sich auch Spuren im Abendlande finden (*Bona* Rer. liturg. I c. 24). Die Unterscheidung von *benedicere* und *consecrare* bei den Cultkleidern scheint erst im MA. eingeführt zu sein. — Ebenso wenig wissen wir den Zeitpunkt anzugeben, wann man begonnen hat, die l. K. in der Kirche aufzubewahren; selbstverständlich erst, nachdem sie als solche, d. h. als spezielle Altarkleidung sich von der profanen ausgeschieden hatte. Bei den Juden erbten die Kleider des Hohenpriesters auf seinen Nachfolger, welcher damit investirt wurde; Aufbewahrungsort war das Heiligthum (III Mos. 16, 4; 23, 32). Es lässt sich aber annehmen, dass Prachtkleider wie das, welches Constantin dem Makarius zum Geschenke machte, in der Kirche — im Vestiarium oder Sceuophylacium niedergelegt wurden. *Gregor d. Gr.* Ep. IV 54 schreibt dem Erzbischof Marinianus von Ravenna vor, das erzbischöfliche Pallium vor der Messe im Salutatorium (Sacristei) an- und nach der Messe dort abzulegen. In einem alten Ordo missae bei *Ménard* p. 273 steht die Rubrik: sacerdos in vestiario ceterique ministri sanctis vestibus iuxta ordinem induantur. Und von der hl. Radegundis berichtet *Fortunatus* († 603) in deren Vita, dass sie ‚in secretario (anderer Name für Sacristei) monachae vestes' angelegt habe: Nachrichten, die auf ein Hinterlegen heiliger Gewänder in der Kirche hindeuten.

B. Die einzelnen liturgischen Gewänder.

1. Der Amictus.

Der Name Amictus (von am-icio) bezeichnete bei den Römern kein bestimmtes Kleidungsstück, sondern war allgemeine Benennung für jede Art von Umwurf. Im kirchlichen Inventar ist es ein viereckiges Stück Leinwand, das nach jetziger Praxis über den Kopf geworfen, herabgezogen und eng um Hals und Schulter geschlungen wird. Es heisst bei den Kirchenschriftstellern auch *Humerale* und *Superhumerale;* doch wird letzterer Name gewöhnlicher, entweder für das levitische *Rationale,* so bei *Hieronymus* Ep. 64, 21, oder für das griechische Omophorion (Pallium) gesetzt (*Hefele* C.-G. IV² 395). Ueber mehrere andere Benennungen, wie ἀναβόλαιον, Anaboladium, Anabolagium, s. *Du Cange* unter Amictus. In der levitischen Ordnung hat der Amictus kein Gegenstück. — Als liturgisches Gewand erscheint er erst seit Ende des 8. Jahrh. *Isidor* nennt ihn bei Aufzählung der priesterlichen Kleider Etymol. XIX c. 21 u. 22 noch nicht; auch *Walafrid* c. 24 kennt ihn noch nicht. Ersterer erwähnt zwar Orig. XIX c. 25 ein *Anaboladium,* was indess dort, wie das *Amictorium* bei *Hieron.* In Isai. c. 3, einen Schleier bezeichnet. Wie die Bildwerke bis herab ins 8. Jahrh. darthun, celebrirte der Priester in dieser ganzen Zeit ohne Amictus; denn auf keiner bildlichen Darstellung vor etwa 800 findet er sich. Er fehlt noch in den von *de Rossi* entdeckten Fresken von S. Lucina (8—9. Jahrh.), das eine bei *Kraus* R. S. Taf. X. *De Vert* bei *Gerbert* Liturg. Alem. disq. III, 235 will auf einem Bilde zu Amiens aus dem 7. Jahrh. den Amictus gefunden haben. Wenn es wirklich ein Amictus und das Bild aus jenem Jahrh. ist, so haben wir jedenfalls eine ganz vereinzelte Erscheinung vor uns. Denn sonst besitzen wir aus der gallischen Kirche keine Nachricht über ihn und er ist höchst wahrscheinlich erst mit der römischen Liturgie dort eingeführt worden (*Bocquillot* Traité historique de la liturgie, Paris 1701, 142). Der Amictus wird aber genannt in der alten Missa Romana des Flacius Illyricus (Oratio ad induendum *ephod*) und in den ältesten römischen Ordines (8.—9. Jahrh.). Dann folgt *Amalarius* II c. 17: Amictus est primum vestimentum nostrum, quo collum undique cingimur, und er deutet ihn symbolisch auf die custodia et castigatio vocis, weil der Hals Sitz der Stimme sei. Mehrere der mittelalterlichen Liturgiker stellen in dem Streben, einen Zusammenhang zwischen den indumenta legalia und den neutestamentlichen herzustellen, den Amictus dem Ephod gleich, obschon beide nichts mit einander gemein haben. So schon die Missa Illyrici und die Missa Ratoldi; ferner *Hraban* I c. 15, welcher ephod bad' mit superhumerale lineum übersetzt, und *Pseudo-Alcuin:* habent etiam nunc (wie im A. T.) ministri ecclesiae Christi *superhumerale* (ephod), quod amictum vocamus. Ursprung des Amictus ist dunkel. Doch ist er höchst wahrscheinlich in der römischen Kirche zuerst aufgekommen; die Griechen haben ihn nicht und auch nicht ein entsprechendes Gegenstück. Wir wagen die gegründete Vermuthung aufzustellen, dass er anfänglich nur für den Priester bestimmt war und ihm das sein und symbolisiren sollte, was das bischöfliche Pallium: ein Insigne und Symbol des Hirtenamtes (s. d. Art. Pallium). Manche glauben, der Amictus verdanke seinen Ursprung rein praktischen Zwecken. Nachdem man nämlich ange-

fangen habe, statt der leinenen Casula solche aus Seide und anderen kostbaren Stoffen zu fertigen und etwa auch den Halsrand der Casula mit Goldborten zu besetzen, sei es nöthig geworden, den Hals zu decken, um das Gewand gegen etwaigen Schweiss zu schützen. *Martigny* dagegen hält dafür, dass Stellen wie bei *Tertull.* De vel. virg. c. 15 (pura virginitas . . . confugit ad *velamen* capitis quasi ad *galeam* contra tentationes) die erste Anregung gaben. S. auch *Bock* I 446 und *Durandus* Rationale 3, 1: amictus pro *galea* caput obnubit. Hiernach wäre also ein mystischer Grund der Erfinder. — Der Stoff war stets Linnen und Byssus, und weil er früher vielfach wie jetzt noch von gewissen Orden und Riten, z. B. in Mailand nach ambrosianischem, in Lyon nach irenäischem Ritus, bisweilen und ebenso bei den Maroniten immer über der Albe getragen wurde und wird, so war er mit Goldbordüren besetzt, mit Blumendessins, Textsprüchen und kostbaren Stickereien geziert. S. *Bock* II Taf. VI; ein schönes Muster *Smith* Dictionary s. v. Amice. Daraus entstanden die Collarien. Rücksichtlich der mystisch-symbolischen Deutung verweisen wir der Kürze halber auf *Amalar.* c. 17; *Pseudoalcuin* c. 39; *Honorius* I c. 201; *Innocenz* I c. 50. — Gebet beim Anlegen: impone, Domine, capiti meo *galeam salutis* ad expugnandos diabolicos incursus. Andere alte Gebete bei *Martène* De antiq. eccles. ritibus I c. 4, art. 1.

2. Albe, Superpelliceum und Sticharion.

a) Das Hauptunterkleid der Griechen und Römer war, wie früher gezeigt worden ist, die leinene Tunica oder der χιτών, ein Kleid, das dem Gebrauche nach unserm Hemde am meisten entspricht, an Form aber einer langen Blouse glich. Wie das Hemd war sie ein Vestimentum clausum. Die festliche Tunica reichte bis auf die Knöchel (Talaris, ποδήρης), war von weisser Leinwand und wurde durch den weiten Halsausschnitt über den Kopf angezogen. Schon bei den römischen Profanschriftstellern erhielt sie seit dem 3. Jahrh. von ihrer Farbe den Namen *Alba*, ein Epitheton, das zum substantivischen Terminus erhoben wurde; der gleichwerthige Ausdruck *candida* allein steht in den Acta Perpet. et Felicit. *Ruin.* No. 10 (diaconus indutus distincta *candida* [sc. alba]); nach der Grösse hiess sie auch *Podere* (poderis) und *Talaris.* Ganz ähnlich entstand die Bezeichnung *Dalmatica* sc .tunica. Die Bezeichnung ‚Alba' begegnet zum ersten Male bei *Trebellius Pollio* Vit. Claud. c. 14, 17, wo erzählt ist, dass Valerian und Gallienus dem Claudius je eine ‚*alba* sub serica', eine halb aus Seide halb aus anderm Stoffe gewebte Tunica geschenkt haben. Da gleichzeitige Schriftsteller aber den vollen Ausdruck Tunica alba setzen, so folgt, dass der adjectivische Name noch nicht allgemein verständlich war. Andere bei Kirchenschriftstellern vorkommende Benennungen für Albe sind: Tunica *linea*, *Linea alba*, *supparus* und das vulgäre *Camisia;* in älterer Zeit auch *Dalmatica*, ein Name, der frühe Bezeichnung für eine Aermeltunica wurde. — Die Christen haben mit den übrigen Gewändern auch die Tunica oder Albe als Profankleid überkommen und es begegnen auf den Monumenten die verschiedenen Abarten dieses Kleides: wir sehen Christus, Maria und die Apostel in langen Aermeltuniken, auch in zwei Tuniken, der *interior* (indusium, dem eigentlichen Hemde) und der *exterior*, wie das Alterthum sie trug; ferner Christus in der kurzen oder aufgeschürzten Tunica mit sehr kurzen Aermeln *(Colobium)*, s. bei *Garrucci* Storia dell' arte Tav. XXXVIII, XXXIX (Coemet. Praetextat.) und Tav. LXXXI, 1 (Coemet. Priscill.) — ein Beweis, wie gerade bei diesem Gewand die Christen an den herrschenden Gebrauch sich hielten, und wenn irgendwo, so liegt hier der profane Ursprung eines liturgischen Kleides klar zu Tage. Die Tunica (Albe) kann als das Hauptgewand, in welchem seit dem 1. Jahrh. die Priester am Altar dienten, betrachtet werden, und wenn für die drei ersten Jahrhunderte schriftliche Nachrichten fehlen, so hat es seinen Grund darin, dass diese Tracht sich von selbst verstand. Und die Bildwerke bieten Ersatz. — Die erste Nachricht von der Albe als einem liturgischen Kleide gibt das sog. vierte Concil von Carthago (um 398), can. 4: ut *diaconus* tempore *oblationis* vel *lectionis* tantum *alba* utatur; ferner wird verboten, ‚sine alba' zu celebriren und den Altardienst zu besorgen, ein Verbot, das aus früher Gesagtem klar wird, wonach Manche im blossen Pallium die Eucharistie feierten. Jener Kanon zeigt ein Doppeltes: dass die Diakonen (und niedern Kleriker) die festliche oder kirchliche Tunica auch im Privatleben trugen, was fortan bei ihnen auf den Altardienst beschränkt wird; eine gewöhnliche Tunica trugen sie natürlich auch im Privatleben. Sodann verräth der Kanon, dass Bischöfe und Priester die auszeichnende festliche Tunica im Privatleben trugen. Der Ausdruck ‚in albis' übrigens kann bei Kirchenschriftstellern im eigentlichen Sinn (= in liturgischen Alben) oder im wei-

tern (= in weissen Gewändern; vgl. dominica in albis und R.-E. d. Art. ‚Alba') stehen. Bei den Griechen erwähnt *Eusebius* Hist. eccl. 10, c. 4 zum ersten Male den Poderis, indem er bei der Einweihung der Kirche zu Tyrus die versammelten Bischöfe und Priester anredet: ihr Freunde Gottes und Priester, die ihr mit dem hl. Kleide (ποδήρης, sc. χιτών) bekleidet seid. Für den Gebrauch der Albe im 4. Jahrh. bieten die Mosaiken von Thessalonica eine genaue Illustration: während die Laien nur eine und dunklere Tunica tragen, sieht man beim Bischof und beim Priester die feierliche weisse, bei ersterm mit einem Purpurstreifen gezierte, unter welcher die innere Tunica (Hemd) verborgen ist (*Marriott* Taf. XVIII—XXII). Darnach bestand in dieser Zeit schon ein Unterschied zwischen der Laien- und der Priestertunica und der citirte Kanon der Carthager Synode dürfte indirect dasselbe andeuten. — Als Gregor d. Gr. zum Diakon geweiht wurde, erschien er im ‚*nitor habitus*', womit vorzugsweise die Alba (Dalmatik) gemeint ist (Joh. Vit. I, c. 25). Dass noch im 9. und 10. Jahrh. Bischof und Priester des Abendlandes die Albe oder Tunica trugen, also in langer Robe gingen, wie zur Zeit des vierten carthagischen Concils, zeigen mehrfache Verbote. So sagt Leo IV († 855) in der Cura pastoralis: nullus in *alba*, qua in *suo usu* utitur (im Privatleben), praesumat *missas* cantare, was *Hincmar Rem.* (882) in seinen Capitula, *Regino von Prüm* in der Disciplina eccl., *Riculph von Soissons* († 902) Statuta VII (ut nemo illa *alba* utatur in sacris mysteriis, qua in quotidiano vel exteriori usu induitur) und *Ratherius* (940) wiederholen (*Harduin* VI 415, 785 und *Bocquillot* l. c. 143). Diese Erlasse richteten sich gegen den Missbrauch, dass Geistliche in ihrer Privat-Albe celebrirten, eben weil die Albe liturgisches und ausserliturgisches Gewand war; nur zeichnete sich selbstverständlich erstere durch schönern und bessern Stoff aus. In Gallien war die Tunica bei den Laien schon im 6. Jahrh. ausser Gebrauch gekommen und ward jetzt ausschliesslich Priesterkleid, *Greg. Tur.* De glor. Conf. c. 20; in Deutschland aber blieb sie in manchen Gegenden bis in das 9. Jahrh. Laientracht, wo sie als solche verschwindet (*Pelliccia* Polit. I 97). Nicht selten trugen niedere Kleriker im Privatleben statt der langen Albe den kurzen germanischen Rock und legten bisweilen, ehe der Gottesdienst zu Ende war, den Rock wieder an. Die Kirche schritt dagegen ein (Conc. Narbon. [589] can. 12: nec diaconus aut subdiaconus certe vel lector antequam missa consumatur, *alba* se praesumat exuere); während der Liturgie wenigstens sollten sie die Albe beibehalten (*Hefele* Conc.-G. III² 54). Weil fortan die Albe in manchen Ländern auszeichnendes Kleid wurde, empfing sie der Diakon bei seiner Weihe mit dem Orarium (*Conc. Tolet.* IV [633] c. 28; *Hefele* l. c. p. 82).

Form. Während die levitische Tunica eng an den Leib gezogen wurde (linea *stricta* heisst sie desshalb auch), trugen die christlichen Priester seit ältester Zeit weite, faltenreiche und herabfallende Alben. Das charakteristische Merkmal des Kethóneth giebt im Anschluss an *Josephus* Antiq. Jud. III 7 *Hieronymus* Ep. 64, 11 ad Fabiolam (*adhaeret* corpori et tam *arcta* est et strictis manicis, ut nulla omnino in veste sit ruga); ähnlich *Eucherius von Lyon* (5. Jahrh.) in hebraicorum nominum interpretat., c. 10 (*Migne* 50) und *Isidor* (600) Etymol. XIX, c. 21 (poderis est tunica sacerdotalis linea, *corpori adstricta*). Auch die vulgäre Bezeichnung *Camisia* weist auf die enge Soldatentunica hin. *Amalarius* III, c. 18 hebt den Unterschied so hervor, dass er die alttestamentliche Tunica ein Vestimentum *strictum*, die neutestamentliche Vestim. *largum* nennt, was er dann und nach ihm Innocenz symbolisch deutet. Die bildlichen Darstellungen passen genau zu der gegebenen Beschreibung: eine lange, faltenreiche Albe sehen wir an der Statue des Hippolyt (R.-E. I 664), auf den Mosaiken zu Thessalonica, zu Ravenna (*Hefele* Beitr. Taf. I, Fig. 1; *Marriott* Taf. XXVIII), auf dem vaticanischen Sarkophag (s. ob. Fig. 81, S. 178), auf den Fresken des Coemeteriums des Hermes (die Ordination eines Diakons, *Aringhi* R. S. II 329); den zwei Fresken aus S. Lucina (8. Jahrh., *de Rossi* R. S. I 296; *Kraus* Rom. Sott. Taf. X; *Marriott* Taf. XXX und XXXI). Die Alben haben auf letztern Bildern auffallend weite Aermel, ähnlich den alten Dalmatiken und den jetzigen Chorröcken; die liturgische Albe hat von ältester Zeit an lange Aermel gehabt und bei der Tunica *talaris* war dies schon bei den Alten nothwendiges Erforderniss. Eine weite Albe beschreibt *Gerbert* Liturg. Alben I, disq. III, c. 3. Dass sie auch im MA. bis auf die Knöchel herabwallte, ist aus monumentalen wie schriftlichen Zeugen ersichtlich. So sagt *Hraban* I, c. 16: secundum vestimentum est linea tunica, quae Graece *poderes*, latine *talaris* dicitur, quod ad talos usque descendat; *Pseudo-Alcuin*, c. 39: postea sequitur *poderis*, quae vulgo *alba* dicitur . . . tunica usque ad talos. War demnach die lange, weite Albe die eigent-

liche und herrschende Form, so zeigen andererseits Bildwerke, dass daneben auch kürzere und enge Alben vorkamen, z. B. bei Taufen, jedenfalls aus denselben praktischen Gründen, welche im A. T. die Kürze bedingten. Ein Holzschnitt aus dem 9. Jahrh. bei *Smith* I 159 und *Marriott*, Taf. XXXVII, zeigt einen Bischof, der in aufgeschürzter Albe die Taufe vollzieht. Im Ganzen aber ist die Form der Albe bis heute gleich geblieben, nur nahm sie an Länge und Weite ab, weil allmälig mehr liturgische Gewänder hinzukamen, so dass sie jetzt dem alttestamentlichen Kethóneth näher steht. Der Stoff war bis ins 8. Jahrh. nur Leinwand, daher *linea* = alba; seitdem fertigte man Alben aus Seide und zugleich brachte man im Gegensatz zur bisherigen Alba *pura* (ohne Verzierung) allerlei Ornamentation an *(parurae, paraturae)*, Alba *parata*, indem sie theils mit Goldfäden durchwirkt, theils mit Goldbordüren und andern reichen Besätzen, ähnlich der Tunica picta und palmata der Römer, verziert wurde. Im Frankenreich hiessen solche Alben ‚*albae Romanae*'. Nach dem Papstbuch schenkte König Ethelwulf von England unter Benedict III (855—858) der Peterskirche ‚camisias albas sigillatas holosericas cum chrysoclavo', d. i. ganz seidene Alben mit kleinen eingewebten oder eingestickten Figuren und einem Goldbesatz. Solche Prachtalben mit parurae sieht man auf den Wandgemälden in S. Clemente zu Rom (11. Jahrh., bei *Mullooly* l. c. 247. 259. 299). Am untern Saume wurden bisweilen kostbare Stoffe angenäht, eine Nachahmung der altrömischen instita. Seit der Karolingerzeit wird auch der Saum um den Halsausschnitt und an den Aermeln reich verziert. Goldverzierte und seidene Alben (Camisiae adauratae und sericae) schenkte Papst Victor III (1087) nach Monte Cassino, eine Verzierung, für die sich Innocenz III auf den Psalmvers: astitit regina . . . in vestitu deaurato etc. beruft. In den St. Galler Casus wird von einer Albe berichtet, auf der die Vermählung der Philologie mit Merkur nach Marcianus' Capella dargestellt war (*Du Cange* s. v. Alba). — Aus dem Alterthum hatten die Christen die Sitte geerbt, die Albe mit einem oder zwei Purpurstreifen (Clavus, Lorum) zu verzieren. Diese purpurgefärbten, aufgenähten Wollstreifen wurden beim Waschen abgenommen. Je nachdem die Albe einen oder zwei Streifen hatte, hiess sie Alba *monoloris* oder *diloris*. Auf zahlreichen Darstellungen aus allen Jahrhunderten findet sich der Streifen, namentlich fehlt er kaum an der Dalmatik. Statt Purpurstoff (dibaphon) verwendete man zum Clavus auch Goldbrocat (Chrysoclavus). Alben mit Figurenstickereien hiessen Vestes (albae) sigillatae. Erst seit dem 16. Jahrh. kam der Spitzenbesatz statt des Clavus auf. Die *Gammadia* (s. d. A.) treffen wir im Abendlande seltener, sie sind die Zier des Sticharion. Doch hören wir von Leo III (795—816), dass er der Kirche von S. Susanna eine Albe habentem in medio crucem de chrysoclavo . . . atque gammadicas in ipsa veste chrysoclavas quattuor, und von Leo IV (847—855), dass er der Kirche S. Maria zu Anagni ‚vestem . . . cum gammadicis auro teretis' geschenkt habe. — Symbolisch deutet *Isidor* De off. eccl., c. 8, die Alben auf die vita coelestis und die Reinheit an Seele und Leib; *Amalar*. II c. 16 auf die ‚subtilis oratio exuta ab omni carnali cogitatione'; *Pseudo-Alcuin* auf die ‚perseverantia in bona actione'; *Honorius* c. 202 auf die castitas qua tota vita sacerdotis decoratur'; *Innocentius I* c. 36 auf die ‚novitas vitae, quam Christus habuit et docuit et tribuit in baptismo'. Vgl. das Gebet beim Anlegen: *dealba* me, Domine, et munda cor meum, ut in sanguine agni dealbatus gaudiis perfruar sempiternis.

Aus der Albe ging die Dalmatik, die Tunicella und das Superpelliceum hervor. Letzteres dadurch, dass die Albe wegen ihrer Unbequemlichkeit auf die Messfeier beschränkt und für andere liturgische Functionen das kürzere Superpelliceum (Rochette, Chorhemd) eingeführt wurde; erstmals auf dem spanischen Concil von *Coyaca* 1050 erwähnt. Ursprünglich war es eine kürzere Tunica, die von Mönchen über dem Pelztalar (pellicea) beim Chordienste getragen wurde. Das Nähere bei *Hefele* Beitr. II 174 f. und *Du Cange* s. v. Superpelliceum.

b) Sticharion. Der Albe im Abendlande entspricht bei den Griechen das στιχάριον oder στοιχάριον, eine Benennung, deren Ableitung unsicher ist; doch dürfte die Etymologie von στίχος Zeile, Reihe, am meisten für sich haben. *Goar* 110 erklärt den Ausdruck ebenfalls von στίχος — ‚ab uno quasi lineae ordine recta et longum protensa' — und meint, es habe seinen Namen davon, dass das Stück wie eine lange, ungebrochene Linie herabfiel, während wir στίχος auf die eingewebten Linien oder Streifen beziehen und das Wort als ein Aequivalent für *Praetexta* (tunica) ansehen. Weitere Ableitungen bei *Suicer* und *Du Cange*. Wie nahezu alle Kirchengewänder, so war auch das Sticharion ursprünglich vermuthlich ein Profankleid. Denn wenn *Athanasius* Apol. contra Arian. c. 60 (*Migne* 25, 358) angeklagt ist, dass er den Alexandrinern

leinene Sticharia (στιχάρια λινᾶ; *Sozom.* II c. 22 setzt dafür χιτώνια λινᾶ und *Socrat.* I c. 27 λινῇ ἐσθῆς) zu liefern befohlen habe, so sind das wol nicht ausschliesslich liturgische, sondern weltliche Sticharien. Ebenso wenn Athanasius vor seiner Flucht eiligst ein στιχάριον καὶ βίρριον ergreift (*Pallad.* Hist. Lausiac. c. 136, *Migne* 34, 1235), so waren dies keine Kirchenkleider. Und *Gregor von Nazianz* vermacht in seinem Testamente dem Diakon Evagrius χάμασον ἕν, στιχάριον ἓν καὶ πάλλια δύο, aber das Gleiche auch dem *Notarius* Elaphius, dem Laien! Im kirchlichen Sprachgebrauche bezeichnet das Wort die Tunica (Albe) ebenso wol des Bischofs, Priesters und Diakons, als des Subdiakons und Mönches, nur ist das bischöfliche Sticharion weiter und verschieden verziert. Der Name steht zwar schon in den alten Liturgieen, es bleibt aber fraglich, ob es dort nicht später eingefügt ist. Zum erstenmale beschreibt es *Germanus* (*Migne* 98, 394) in symbolischer Weise als ein Gewand, das in seiner weissen Farbe (λευκὸν ὄν) den Glanz der Gottheit darstellt und den hellglänzenden Wandel (λαμπρὰν πολιτείαν) des Priesters; von den Purpurstreifen (λωρία, clavi) des Sticharion bedeuten die an den Aermeln die Bande Christi, die Seitenstreifen (τὰ λωρία τὰ εἰς τὰ πλάγια) das aus der Seite Christi fliessende Blut. Es sind also die Streifen das Charakteristische des Sticharion, das im Uebrigen aus weisser Leinwand besteht, und seit dem MA. wurden wie bei der Albe kostbare Stoffe eingewebt. In der Fastenzeit, ausgenommen Fest Mariae Verkündigung, Palmsonntag und Charsamstag, trug (und trägt) der Priester ein purpurrothes Sticharion, weil Roth Farbe der Trauer und Busse (*Codinus* De offic. c. 9). Man sieht das Sticharion ziemlich gut auf den Mosaiken von S. Vitale und in der interessanten Missa picta Graecorum (*Nova bibliotheca Patrum* VI Taf. I—VII) trägt Gregor, der Theologe' ein besonders schönes, langes, faltenreiches Sticharion mit Gammadia. Die λωρία scheinen frühe Bischof und Priester (und Diakon?) gemeinsam gewesen zu sein; es müsste nur *Germanus* l. c. mit ἱερεύς bloss den Bischof und nicht auch den Priester, was wahrscheinlicher ist, gemeint haben; später trug jedenfalls, wie jetzt, nur noch der Bischof die Streifen, und die Gammadia wurden Auszeichnung des Patriarchen. Στιχάρια πολυσταύρια werden oft im Papstbuche erwähnt. — *Martigny* bezweifelt, dass das Sticharion dasselbe Kleid von Anfang an gewesen wie die Albe, ein Zweifel, den schon *Durandus* Rationale II c. 9 hegte, und er mag insofern Recht haben, als das Sticharion ursprünglich mehr der Dalmatik glich, die aber auch zur Gattung Tunica gehört. *Hefele* Beiträge II 208 nimmt ein Diakonensticharion = Dalmatik und ein Priestersticharion = Albe an. Wir werden das Richtige treffen, wenn wir annehmen, dass Anfangs alle Klerikalstufen dieselbe Tunica trugen, welche sich im Laufe der Zeit in eine Albe des Priesters (Sticharion) und in eine Albe des Diakons (Dalmatik) entwickelte. Die griechischen Liturgieen haben auch ein Gebetsformular beim Anlegen des Sticharion, es ist Luc. 18, 13: ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ, Deus, propitius esto mihi peccatori (*Migne* 63, 901). Dem Subdiakon wurde am Ordinationstage ein Sticharion angelegt (*Goar* 244 und 246). Ueber das Sticharion der Mönche siehe ib. 484. In der syrischen Kirche heisst das der Albe oder dem Sticharion entsprechende Gewand *koutino* = χιτώνιον (*Renaudot* Lit. Orient. Coll. II 54); bei den Kopten *touniat* (tunica) oder jabat; bei den Armeniern *schabig*, eine lange, weisse Tunica, und bei den Abessyniern *kamis*, offenbar das lateinische Camisia (*Ziegler* De diaconis et diaconissis vet. Eccl., Wittenberg 1688, 27).

3. Das Cingulum.

Während bei den Griechen und Römern der alten Zeit der Gürtel (ζώνη, Cingulum, Zona, Balteus) nur aus praktischen Gründen zum Schürzen der Tunica bei der Arbeit getragen wurde, war der levitische Gürtel (abnet) ein reich verziertes Ornamentstück, 3—4 Finger breit, 30 Ellen lang, aus Byssus und zählte als wichtiges liturgisches Kleid. Die Römer trugen ziemlich regelmässig das Cingulum, denn die orientalische Sitte, die Tunica ohne Gürtel (discinctus, tunicis solutis) zu tragen, galt bis in das 2. Jahrh., wo die Sitte des Ostens auch in Rom allgemein wurde, für weichlich. Nicht nur bei den jüdischen Priestern, sondern überhaupt im ganzen Orient war der Gürtel ein Zierstück und Auszeichnung fürstlicher Personen. Dagegen bedienten sich die Liturgen in den ersten christlichen Jahrhunderten seiner nur, um die lange Tunica nicht nachzuschleppen; sie pflegten, wie auf Abbildungen zu sehen, z. B. die Darstellung des guten Hirten in der Katakombe von SS. Marcellinus und Petrus bei *Marriott* Taf. XIII und *Kraus* R. S.[2] 271, die Tunica so hinter dem Gürtel heraufzuziehen und über denselben herabzuschlagen, dass er in der Regel gar nicht sichtbar war; jedenfalls findet sich kein Beleg dafür, dass ihm in den acht ersten Jahrhunderten irgend eine liturgische Bedeu-

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1884.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— ZEHNTE LIEFERUNG. —

tung zukam. Zwar erzählt der Biograph Gregors d. Gr., Johannes, in der Vita II, c. 80, dass die Gläubigen den Balteus Gregors nach seinem Tode verehrt hätten. Allein hieraus folgt gar nicht, dass sie ihn als liturgisches Gewandstück betrachteten; vielmehr sahen sie den Gürtel, welchen Gregor schon als Mönch getragen und als Papst beibehalten hatte, als eine Art Reliquie an. Die Anregung, dem Cingulum eine liturgische Bedeutung beizulegen, wurde durch Verschiedenes geboten. Einmal die Anlehnung an den Balteus der alttestamentlichen Priester, seitdem man angefangen hatte, eine Analogie zwischen den alt- und den neutestamentlichen Cultkleidern zu suchen; ferner die Erinnerung an den Gürtel Johannis als Täufers, weil er bei der Taufe Christi die ζωνὴ δερματίνη trug (Matth. 3, 4). Wenigstens lautet eine Stelle in einem gallischen MS. bei *Martène* Thesaur. Anecdot. V: *praecinctio* autem vestimenti candidi (= Albe), quod sacerdos *baptizaturus* praecingitur, in signa S. Johannis agitur, qui praecinctus baptizavit Dominum. Und in der That war das Cingulum hauptsächlich dem taufenden Priester nothwendig, um in der langen Alba nicht gehindert zu sein; die aufgeschürzte Alba sieht man öfters auf bildlichen Darstellungen an taufenden Priestern. Indessen lange ehe das Cingulum liturgischen Rang erhielt, scheint es da und dort entweder aus stolzer Ueberhebung, weil der reich verzierte Gürtel in der spätern Kaiserzeit Auszeichnung hoher Staatsbeamter wurde, oder in falscher Deutung von Luc. 12, 35 (sint *lumbi* vestri *praecincti*) von Klerikern usurpirt worden zu sein. So tadelt Coelestin in dem oben citirten Schreiben an die gallischen Bischöfe die Auslegung des Gebotes Christi, welches eine geistige Gürtung, keine leibliche verlange. Vgl. damit den Can. arab. 66 des Conc. Nicaen. bei *Labbe* II 335, wo das Tragen des Cingulum während der Messfeier den Klerikern untersagt wird. Auch *Chrysostomus* Hom. 5 in Psalm. eiferte gegen das Tragen reich verzierter Gürtel. Im Westen finden wir vor 800 kein Zeugniss für das liturgische Cingulum; seitdem bemächtigten sich die Liturgiker desselben und setzten es dem alttestamentlichen Abnet gleich, wobei ihnen Stellen wie *Apocal.* 1, 13. 15, 6 vorschweben mochten. Man begann jetzt das Cingulum, welches bisher nur von gewöhnlicher Leinwand oder auch von Byssus hergestellt wurde, mit Gold und Edelsteinen zu verzieren. So erwähnt *Riculph* in seinem Testamente ‚zonas quinque, unam cum *auro* et *gemmis pretiosis* et alias quattuor cum auro'. Jedoch waren solche Gürtel, welche Bischöfe und höhere Geistliche trugen, nicht liturgische im eigentlichen Sinne, sondern nach *Durandus* Ration. III, c. 1 nur ‚saecularia ornamenta', worin die damaligen Grossen des Reiches prunkten, ähnlich den hohen Beamten, namentlich den Militärbeamten früherer Jahrhunderte, bei denen die reich verzierte Zona hauptsächlichstes Abzeichen der Würde war (*Pseudo-Chrysostomus* Hom. de uno legislat., *Montfauc.* VI 409, c. 3). Solche kostbaren Cingula nannte man Zonae *Romanae.* So *Pseudo-Alcuin:* pro balteo nunc zonarum, quas zonas Romanas appellant, usus receptus est. Die zwei Endstücke pflegte der Träger die ganze Länge der Albe herabhängen zu lassen; Bischöfe hingegen schlugen das linke Endstück so unter den Manipel, dass er doppelt herabfiel, und dies ist wahrscheinlich das *Subcinctorium* oder *Subcingulum* der mittelalterlichen Liturgiker, wenn nicht etwa, wie Andere vermuthen, jene Benennungen für das griechische ἐπιγονάτιον stehen, worüber unten.

An Stellen, wo von zwei Gürteln die Rede ist, dem Cingulum und dem Balteus oder Subcingulum, dürfte die Sache dahin zu deuten sein, dass ersteres der schmale, unter dem Bausch der Albe verborgene Gürtel, letzeres das darüber liegende breite Zierstück ist. Der *Ordo Romanus* XIV sagt von jenem doppelt geschlungenen bischöflichen Gürtel: habet similitudinem manipuli et dependere debet a cingulo in sinistra parte. Vgl. *Ménard* Sacram. Greg. col. 249, und über das Subcinctorium *Honorius* I, c. 206: exhinc subcingulum, quod perizoma vel subcinctorium dicitur, circa pudenda duplex suspenditur. Vgl. *Hugo* von S. Victor I, c. 49 und *Durand* III, c. 4. Jetzt trägt nur noch der Papst das Subcingulum. Bei den Griechen hatte die ζώνη früher als im Abendlande liturgische Bedeutung. Schon *Hieronymus* Praefat. in regul. Pachom. II, c. 49 und *Palladius* Histor. Laus. c. 38 (Migne 73, 1157) erwähnen dieselbe; doch steht hier die liturgische Bedeutung nicht ganz fest, dagegen wol bei *Germanus:* τὸ δὲ ἐγχείρων (mappula) τὸ ἀπὶ τῆς ζώνης (τῶν διακόνων) ἐστι τὸ ἀπόμαξαν τὰς χεῖρας αὐτοῦ (χριστοῦ) λέντων καὶ πέφυκε τὸ ἐγχείρων ἔχειν ἐπὶ τῆς ζώνης ἀντίτυπον . . Hier scheint nicht nur das Handtuch (Manipel), sondern auch der Gürtel, an dem es getragen wird, in den Kreis der Symbolik gezogen zu sein. — Im A. T. ist das Cingulum Symbol der Stärke, in der kirchlichen Symbolik theils Bild der Thätigkeit, so bei dem Commentator *Andreas Caesareensis* im 5. Jahrh. zu Apocal. 15, 6, theils und vorherrschend der Keuschheit nach

Matth. 3, 4. Nach *Hraban* c. 17 bezeichnet es *custodiam mentis*. *Ivo* c. 4. *Hugo von S. Victor* und *Honorius* c. 203 ähnlich. Das jetzige Gebet beim Anziehen des Cingulum lautet: praecinge me Domine cingulo castitatis et exstingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis.

4. Mappula, Manipel.

Der ältere herrschende Name ist *Mappa* (punisches Wort) und *Mappula*, während der später technisch gewordene *Manipulus* bei keinem Kirchenschriftsteller vor dem achten Jahrh. vorkommt. *Bona* glaubte gar, der Name Manipel werde erstmals von *Ratoldus von Corvey* im 10. Jahrh. gebraucht; er steht aber bereits in einer Schenkungsurkunde des Abtes Adelgaster, welcher im J. 781 dem Kloster Obona 3 manti sive casulae, 6 stolae und 5 *manipuli* schenkte (*Mab.* Ann. O. S. Ben. XXV, c. 53, II 255). Im kirchlichen Sprachgebrauch waren ausserdem die Benennungen *sindon, mantile, sudarium, fanon* und *orarium* im Sinne von Sudarium üblich, wesswegen viele Verwechslungen zwischen der Mappula und dem Orarium (Stola) des Diakons bei den antiquarischen Forschern sich finden. Den Ursprung des Manipels nachzuweisen hat manche Schwierigkeiten, aber dass er identisch mit der profanen Mappa ist, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Die Mappa war bei den Römern bald Serviette und Handtuch (daher Manutergium, Mantile genannt), bald Hand- und Schweisstuch (Sudarium) zum Abtrocknen des Gesichtes, ähnlich unserm Taschentuch. Es wurden aber diese Mappae nur zum Abtrocknen von Händen und Gesicht benützt; Taschentücher in unserm Sinne kannten die Römer nicht. Ferner setzte der Sprachgebrauch zwischen den Synonyma Sudarium und Mappula insofern einen Unterschied fest, als man jenes zum Schutze des Kopfes um diesen schlang gegen Sonne und Regen, während die Mappula (Orarium, auch *Semicinthium*, σιμικίνθιος, ein Wort der byzantinischen Gräcität) nur in der Hand oder am Arm getragen wurde. *Theophyl.* in Act. 19, 12 (nach dem Vorgang des Oecumenius): τὰ μὲν σουδάρια ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιβάλλεται, τὰ δὲ σιμικίνθια ὧν ταῖς χερσὶ κατέχουσιν. Er setzt noch bei, dass Personen, welche das Orarium nicht in der Hand tragen könnten, wie die Männer consularischen Ranges, dafür das σιμικίνθιον trügen. Es muss also ein Unterschied, den wir nicht mehr festzustellen vermögen, zwischen beiden Ausdrücken geherrscht haben. Siehe *Suicer* s. v. σιμικίνθιον. Jedenfalls war seit dem 8. Jahrh. der Unterschied verwischt, wie aus *Beda*, *Amalar.* II c. 24 u. A. ersichtlich. Die Mappulae als Schweisstücher waren auch bei den Christen im Gebrauche (*Hieronymus* Ep. 108, 28). — In der Kaiserzeit erhielt aber die Mappa eine neue Verwendung und diese legte den Grund, wie wir behaupten, zur Entstehung des Manipels als liturgisches Utensil. Es war nämlich die Sitte entstanden, dass der Consul oder wer ein Festspiel veranstaltete, mit einer Mappa das Zeichen zum Beginne des Spieles gab. So wurde jenes Tuch, von feiner Leinwand und fortan auch reicher verziert, zu einer Art Insigne oder Abzeichen der Consulwürde, wie denn auf den Elfenbeindiptychen der spätern Kaiserzeit der Consul regelmässig eine weisse Mappa in der Rechten hält. Siehe R.-E. I 371. Ein römisches Basrelief bei *Rich* Illustrirtes Wörterb. der röm. Alterth., s. v. Mappa, zeigt eine Magistratsperson, wie sie mit der Mappa das Zeichen gibt. Interessant ist *Tertullians* geharnischtes Wort gegen die Mappa als Symbol des heidnischen Spieles, De spectac. c. 16. Seit Errichtung des oströmischen Kaiserthums wurde die Mappa vorzügliches Insigne der byzantinischen Kaiser als Consuln. Späterhin ersetzte man sie durch die sog. *Acatia*, ein längliches Säckchen mit Staub, nach *Codinus* De off. c. 6 ein Sinnbild der Vergänglichkeit. Siehe die Abbildung von einem Mailänder Elfenbein-Diptychon bei *Martigny* 446 und *Gori* Thesaur. dipt. II tab. XVIII. Auf manchen Consulardiptychen, die man im kirchlichen Cultus verwendete und entsprechend herrichtete, tragen die Personen noch die Mappa, das Insigne ihrer consularischen Würde. Vgl. R.-E. I 370—371 und *Martigny* Diptyques[2], 249 f.

Alles dies macht uns den Ursprung der liturgischen Mappa erklärlich. Während natürlich allerorts die Kleriker sowol im Privatleben als beim Gottesdienste jenes bei dem heissen Klima durchaus erforderlichen Requisites sich bedienten, wurde es in Rom unter dem Einflusse der Consularmappa zu einem Amtsabzeichen, vielleicht anfänglich nur des höhern Klerus, später auch der Priester und Diakonen durch ein Privileg, und weil dieses Würdezeichen vor Allem im Gottesdienste getragen wurde, erhielt es den Charakter einer Vestis sacra. Und diese Eigenschaft hat es in der römischen Kirche wol im 6. Jahrh. erlangt. Der römische Ursprung verräth sich u. A. auch dadurch, dass der ganze Osten dieses Gewandstück nicht kennt. Von Rom ging die Mappa durch päpstliche Vergünstigung an die nächsten Kirchen über, so zuerst an die

von Ravenna, wo schon vor Gregor d. Gr. der Gebrauch der Mappulae vom Klerus ‚usurpirt‘ worden war. Siehe die Correspondenz zwischen Erzbischof Johannes und Gregor d. Gr. in des letztern Briefen X Ep. 55 und II Ep. 54. Ich kann mich der Ansicht *Hefele's* Beitr. II 180 und *Binterims* VII 3, 359 ff., welche in dem Briefwechsel unter Mappulae Baldachine verstehen, nicht anschliessen. Der besonders geltend gemachte Einwurf, dass ja auf dem Bilde von S. Vitale der Erzbischof von Ravenna und seine Kleriker keinen Manipel trügen, ist hinfällig. Denn zwischen der Herstellung jener Mosaiken und Gregor d. Gr. konnte die Mappula in Ravenna eingeführt worden sein; auch sieht man aus dem Briefwechsel zwischen Papst und Erzbischof, dass der Manipel in Ravenna ein schon längere Zeit bestehendes und allgemein bekanntes Gewandstück war. Endlich steht derselbe auch im Pontificale des Landulph im neunten Jahrh. nicht abgebildet, wo er doch in der Westkirche schon allgemein im Gebrauche war. Auf den Darstellungen an dem Altare des hl. Ambrosius zu Mailand (835) tragen die Heiligenfiguren den Manipel (*D'Agincourt* Taf. XXVI B.). *Hefele* Beitr. Taf. I, Fig. 2. 4. 5. 7. 8, gibt Abbildungen des Manipels vom 9. bis 11. Jahrh. Während ihn anfänglich ausser dem Bischof nur Priester und Diakonen trugen, wurde er wenigstens in der römischen Kirche schon ziemlich frühe auch den Subdiakonen bewilligt. Im *Codex Vallicell.* B. 25, 2 (*Gori* Diptych. III App. tab. X) trägt ihn ein Iuvenianus, der sich nennt HV̄M SVBDIAC. — Dass der Manipel noch im 9. Jahrh. praktischen Bedürfnissen diente und seinem anfänglichen Charakter nicht ganz fremd geworden war, ersehen wir aus *Amalar.* II c. 24, wo er sagt: *sudarium* ideo portamus, ut eo detergamus sudorem. — Aus einem Missale des 9. Jahrh. hat *Martène* De antiq. eccl. rit. III 187 ein Gebet beim Anlegen des Manipels veröffentlicht: praecinge me Domine virtute et pone immaculatam vitam meam. Wenn aber *Hefele* l. c. II 181 erzählt, Karl d. Gr. habe ein ambrosianisches Sacramentar abschreiben lassen, in welchem schon ein Gebet beim Anziehen des Manipels enthalten gewesen sei, ist es ein Irrthum; statt Karl d. Gr. muss es heissen — Karl Borromaeus. — *Riculph von Soissons* verordnete 889 in seinen Statut. c. 7, dass jede Kirche mindestens zwei mappulae nitidae besitzen müsse (*Harduin* VI 415 und *Migne* 131, 17). Controvers ist die Auffassung der Constitution des Papstes *Silvester* (335): constituit, ut (diaconorum . . . laeva *pallio linostimo* tegeretur, und des *Zosimus* (417): constituit, ut diaconi laevas tectas haberent (in hora sacrificii nach einem MS.) de *pallis* (für palliis?) linostimis. Streitig ist schon die Lesart, da neben pallio auch *palla* sich findet. Ersteres scheint zwar vorzuziehen und an zweiter Stelle kann pallis die bekannte Schreibweise für palliis sein. Was ist aber pallium oder palla? *Hraban*, *Walafried Strabo* und Neuere wie *Guéranger*, *Marriott*, *Sinker* (bei Smith) u. A. verstehen den *Manipel* darunter, *Bock*, *Hefele*, *Garrucci* das Orarium (Stola) des Diakons. Allein es ist wol weder an die liturgische Mappula noch an das Orar zu denken, sondern an ein kleines *Velum* (man mag pallium oder palla lesen), welches der Diakon am linken Arme hängen hatte, theils um die eucharistischen Gefässe damit zu berühren, theils Oblationen entgegen zu nehmen, das Evangelienbuch zu halten, vielleicht auch, um es nöthigenfalls dem Celebrans als Handtuch darzureichen. Auf bildlichen Darstellungen sieht man es nicht selten. Auf einem Elfenbeindiptychon des britischen Museums (Diptychon S. Pauli bei *Marriott* Titelbild, Text 234) steht ein Kleriker (Bischof?) vor dem Apostel und hält mit der Linken, die durch ein Velum verdeckt ist, ein Evangelienbuch. Aehnlich S. Laurentius auf einem Mosaik in seiner Basilika aus dem 6. Jahrh. In der Biographie Gregors II c. 43 erzählt Johannes, dass der Papst, umgeben von planetati et *mappulati*, durch die Stadt ging. Die Erstern sind Presbyter und vielleicht auch höhere Civilbeamte, die mappulati Diakonen und Subdiakonen mit Manipeln. Aus spätern kirchlichen Verordnungen heben wir aus die des *Ratherius* im 10. Jahrh. (Migne 172, 606): Keiner darf Messe lesen ohne Amict, Albe, Stole, *Fanon* und Planeta. Fanon ist aus dem gothischen *fana*, bezw. althochdeutschen fano = jedes Stück Zeug, lateinisch pannus, daher hantfano = sudarium, manipulus. — Seit der Manipel allgemein geworden war, massten ihn auch Mönche an. So tragen die Mönche, welche Karl dem Kahlen eine Bibel überreichen, alle den Manipel (*Baluz.* Capit. II 1276). Selbst Laien trugen ihn (*Hefele* l. c. 182 und *Du Cange* s. v. manipulus). Gegen diesen Missbrauch schritt die Synode von *Poitiers* (1100) II, c. 5 ein (*Labbe* VII 725). — Getragen wurde er ursprünglich in der Hand, nicht am Arme aufgehängt; so in Gallien und Italien. In einem fränkischen MS. des 9. Jahrh. bei *Louandre* und *Mangé* Les arts somptueux II (les chanoines de S. Martin) tragen Bischöfe und Priester den Manipel in der Hand; ebenso auf

den Malereien in S. Clemens (Rom) des 11. Jahrh. bei *Mullooly* l. c. 246, und zwar trägt ihn der Bischof zwischen Daumen und Zeigefinger, während auf dem gleichen Fresco zwei Diakonen den Manipel am rechten Arme hängen haben. Aehnlich heisst es von dem Diakon Vincentius in der Chronik des Klosters S. Vincenz bei *Mabillon* Itin. Ital. 131: manipulo digitibus extra pollicem imposito. Von den oben genannten Mönchen, welche Karl dem Kahlen die Bibel überreichen, trägt einer den Manipel am Arm, die übrigen sechs inter pollicem et indicem, und zwar drei in der rechten, drei in der linken Hand. Vgl. *Amalar.*: *sudarium* quod ... in *manu* gestari mos est, und *Pseudo-Alcuin*: *sudarium*, quod ad tergendum sudorem in *manu* gestari mos est, quod usitato nomine fanonem vocamus. Die Form anlangend, so war der Manipel bis in's 10. und 11. Jahrh. noch ein wirkliches Schweiss- und Handtuch und desshalb von weichem Linnenstoff, gewöhnlich auf Abbildungen zusammengefaltet und mit Fransen verziert. Daneben kommen seit dem 10. Jahrh. auch Manipeln vor, die vermöge ihrer stofflichen Beschaffenheit nicht mehr zum Abtrocknen konnten verwendet werden. Bischof Adalbero von Augsburg opferte 908 am Grabe des hl. Gallus golddurchwirkte Manipeln (*Kirchenschmuck* II Heft 10, 62). Um diese Zeit begann man auch, Glöckchen am Manipel anzubringen, vielleicht eine Nachahmung der Glöckchen am levitischen Meil. *Riculph von Elen* (Helene), † 915, vermacht sex manipulos cum *auro*, unum ex illis cum *tintinnabulis* (*Migne* 132, 468). Bald hernach fertigte man den Manipel von demselben steifen Stoffe wie die Casula. Die mittelalterlichen Liturgiker behandeln unser Gewandstück ziemlich eingehend. *Amalar.* II c. 22: *sudarium* in manu potius ad nostros pontifices pertinet quam ad Aaron, quoniam maior *munditia* in novo testamento est quam in veteri ... C. 24: *sudario* solemus tergere pituitam oculorum et narium atque superfluam salivam ... Ideo significat *isto in loco* studium mundanae cogitationis ... *Pseudo-Alcuin*: *mappula* quae in *sinistra parte* gestatur ... praesentem vitam designat. *Ivo*. c. 10: unde in *sinistra manu* ponitur quaedam mappula ... *Honorius* c. 208: ad extremum sacerdos *fanonem* in *sinistrum brachium* ponit etc. Das jetzige Gebet beim Anlegen sagt: mereor Domine portare manipulos *fletus* et *doloris*, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris. Die Ostkirche hat den Manipel nicht; jedoch muss vorübergehend wenigstens in der Kirche zu Constantinopel das ἐγχείριον ein Seitenstück zum Manipel gewesen sein, wie aus der Aussage des Germanus, die wir oben bei Cingulum citirten, unwiderleglich hervorgeht.

5. Orarium, Stola, Epitrachelion.

Mit den Benennungen Orarium und Stola hat es dieselbe Bewandtniss wie mit Mappula und Manipulus; es sind zwei Namen für dieselbe Sache, und fast zur selben Zeit, wo das Wort Manipulus den Namen Mappula verdrängte (800), ward der ältere Terminus Orarium durch den jüngeren Stola ersetzt.

a) Orarium, offenbar von Os, bedeutet im classischen Sprachgebrauch nur Schweisstuch (sudarium) und steht in diesem Sinne auch bei christlichen Schriftstellern (*Prudent.* Peristeph. I 86). In der Kaiserzeit erhielt das Wort eine weitere Bedeutung. Als nämlich das Factionswesen bei den Circuskämpfen zunahm, schenkten einzelne Kaiser wie Aurelian (270—275) Tücher (Schärpen) mit den vom Kaiser begünstigten Factionsfarben an das Volk, dass es dem Kaiser und den Wagenlenkern, die er begünstigte, im Circus Beifall damit winke. *Vopisc.* Aurel. c. 48: *oraria*, quibus uteretur populus ad *favorem*, dedit. Favor und favere waren Circusausdrücke. *Friedländer* Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II 196 ff. *Euseb.* H. e. VII c. 30 nennt es ὀθόναις κατασείειν ἐν θεάτροις. Auch *Hieronymus* Ep. 52, 9 ad Pamach. spielt darauf an. Die Orarien oder farbigen Schärpen hing man an den Arm oder schlang sie um den Hals (*Petron.* Satyr. c. 67. Vgl. *Salmasius* und *Casaubon.* zu Vopisc. Aurelian. c. 48 und das *Etymol. Mag.* s. v. φώσσων). Noch vor Aurelian hatte Gallienus (260—268) dem spätern Kaiser Claudius vier *oraria sarabdeua* (sarapteua?) von kostbarer ausländischer Leinwand geschenkt. Seiner herrlichen Orarien rühmt sich auch *Catull* Carm. 12, 14 u. 25, 7. Wie die Mappulae, so dienten die Orarien in ersterm Sinne nur als Schweiss-, niemals als Taschen- oder Schnupftücher. Sie waren nicht quadratförmig, sondern oblong, wesshalb alte Commentatoren des Iuvenal Orarium mit Flammeum, einem langen Brautschleier, erklären. Und *Hesychius* setzt dafür *Lorum*, eine lange Binde oder ein Leinwandstreifen. Ganz so treffen wir es bei Kirchenschriftstellern. In der Vita *S. Cypriani* heisst es in diesem Sinne Linteamina et Oraria; *Ambrosius* Ep. 54 und De excessu Satyr. II und *Augustin.* C.D. 22 c. 8 kennen das Orarium als längliche Binde, und *Evagrius* H. e. 4, c. 7 nennt es einen τελαμῶν Riemen (lorum). Dies die zwei einzigen Bedeutungen von Ora-

rium bei den classischen und den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrh. Und hier werden wir den Ursprung des liturgischen Orarium suchen müssen, wobei uns die Entstehung des Manipels einige Fingerzeige bietet. Und ebenso wie der Manipel wird das Orarium seine Entstehung einem profanen Gebrauche verdanken. Die Kirchenschriftsteller geben durchaus keine Nachricht über dessen Ursprung. Bei ältern archäologischen Forschern herrschte lange die Meinung vor, das Orarium sei nur der übrig gebliebene Purpurstreifen oder Clavus der Tunica (Toga) praetexta. So zuerst *Riccardi* Analect. S. Procli, Rom. 1630, 238: ex fascia quadam, quae in limbo sive ore tunicae illius, quae talaris seu *stola* dicebatur retento in parte nomine *totius* sei das Orarium entstanden. *Bona* I c. 24, 6 stimmt ihm bei; ebenso *Salmasius* l. c. (orarium = lorum, quod ad *oram* asseritur) und *J. B. Thiers* Discept. de stola, Par. 1679, 151 weiss keine andere Ableitung. *Hefele* lässt sich auf unsere Frage nicht ein, erklärt sich indess gegen die Ableitung *Riccardi's* und mit Recht. Denn einmal war Stola nur Frauenkleid und dann geht jene Annahme von der irrigen Voraussetzung aus, dass der Purpurstreifen am Saume (ad oram, wovon sie den Namen orarium herleiten) angenäht gewesen sei, während er bald einfach, bald doppelt vertikal über die Brust lief. Annehmbarer ist die Meinung bei *Suicer* Thesaur. II 499: wie im römischen Theater der Festgeber, so habe in der jüdischen Synagoge der Vorleser und in der altchristlichen Kirche der Diakon mit dem Sudarium oder einem Streifen Tuch das Zeichen zum Anfangen gegeben und so sei es Amtsabzeichen des Diakons geworden. Aehnlich *Petrus Arcudius* De concord. eccles. Occid. et Orient. (Paris 1619) VI, c. 20: ὅτι δείκνυσιν ὁ διάκονος τῇ τοι αὐτῇ στολῇ τας ὥρας καὶ τὸν καιρὸν τοῦ ψάλλειν καὶ προσεύχεσθαι καὶ ἐνάρχεσθαι τὰς λειτουργίας (Messopfer). Allein diese Sitte ist für die Kirche viel zu wenig beglaubigt, abgesehen davon, dass die Mappa jenem Zwecke dienen konnte und dass dann nicht erklärt wird, warum Priester und Bischof gleichfalls das Orarium erhielten. Richtiger werden wir annehmen, dass das Orarium in seiner zweiten Bedeutung als Abzeichen einer Partei eine Auszeichnung (Insigne) der kaiserlichen Beamten wurde und so auf den Klerus der römischen Kirche überging, wie wir genau denselben Vorgang bei der synonymen Mappa gesehen haben. Diese Aufstellung wird durch die Beobachtung noch wahrscheinlicher, dass auf dem Constantinsbogen einige Officianten über ihrer Kleidung breite, schärpenartige Bänder, die Aehnlichkeit mit manchen modernen Ordensbändern haben und den ältesten bildlichen Darstellungen des liturgischen Orariums entsprechen, tragen. Wir hätten so in dem Orarium neben der Mappa und dem Pallium pontificium das dritte Gewand, das zunächst in Rom als Ehrenauszeichnung entstand und dann auf die übrigen Kirchen überging. Und wie im römischen Staatswesen die verschiedenen Magistrate ihre Insignia hatten, so scheinen in Rom für die drei obern Stufen des Ordo die Insignien sich festgesetzt zu haben: das Pallium für den Bischof (Papst), die Mappa für den Diakon und das Orarium zunächst für den Priester. Denn als eigentliches priesterliches Insigne gilt ja die Stola bis heute. Als dasselbe im Laufe der Zeit auch dem Diakon erlaubt wurde, ward ein Unterschied zwischen dem Orarium dieses und jenem des Priesters festgesetzt. Eine andere Lösung hat *Martigny* versucht. Er leitet das Wort von *orare* beten und hält die Stola für einen Rest des angeblichen Gebetsschleiers. Bekanntlich tragen manche Figuren auf Goldgläsern und sonstigen Monumenten ein Tuch oder eine Draperie um Hals und Schultern; dasselbe wird auf der Brust mit einer Fibula, die nicht selten mit einer Gemme geziert ist, zusammengehalten. So Petrus und Paulus bei *Buonarrotti* Vetri Tav. X und XI. Die hl. Agnes *ib.* Tav. XVIII. Vgl. R.-E. I, Fig. 17. Besonders werden die Oranten oft so dargestellt. So die fünfjährige *Soteris* auf einem Grabsteine. *Cavedoni* Ragguaglio critico de' monum. delle arti crist. 60 und *Bottari* Tav. CXXXIX, CLIII al. Daraus schliessen *Martigny* und *Buonarrotti*, jene Draperie sei ein Gebetsschleier, den die Christen aus Ehrfurcht angelegt hätten. Diese Sitte sei hauptsächlich in Städten mit vielen Judenchristen aufgekommen, weil diese an den hohenpriesterlichen Ephod gewöhnt gewesen seien. Im Menologion des hl. *Basilius* (23. Sept.) trage Zacharias, der Vater des Täufers, einen Mantel, der genau zu jenem Tuche der Apostelfürsten passe. Ferner glaubt *Martigny*, dass die ἱμάτια λευκὰ der 24 Aeltesten *Apocal.* 4, 4 solche Schleier seien und dass die Künstler der alten römischen Mosaiken jene Stelle so gefasst, wenn sie die Presbyter mit grossen weissen Schleiern, die über Schulter und Arm herabfallen, ähnlich den Supplices der Alten, darstellten (*Plaut.* Amphit. Act. 1, Sc. 1. *Ovid.* Metam. l. XI). Im gleichen Kostüm seien die Gabaoniten des Richterbuches in einem MS. der Vaticana dargestellt. Dagegen ist besonders geltend zu machen, dass die Kirchenschriftsteller,

vor Allen Origenes, Tertullian, Cyprian, die in ihren Schriften vom Gebete doch so nahe Gelegenheit hatten, jenes Schleiers zu gedenken, mit keiner Sylbe dessen erwähnen. *Tertull.* Apol. c. 30 sagt sogar: wir beten capite nudo, quia non *erubescimus.* Allerdings wurde der Schleier nach *Martigny* um die Schultern getragen, aber immerhin war er auch so ein Zeichen der Scheu, des erubescere. — Andere Versuche, den Ursprung des Orarium zu erklären, datiren aus irrigen Worterklärungen: von ὁράω beobachten, indem der Diakon scharf Acht haben musste, um das richtige Zeichen zu geben. So *Theod. Balsamon* in can. 21 Concil. Laodic. und *Matt. Blastares* Nomocan., oder von ὥρα = cura oder lat. oro = predigen, weil die Stola Auszeichnung des Predigers sei. So das *Tolet.* IV c. 39 (quia orat i. e. praedicat), *Pseudo-Alcuin, Hraban* II c. 19. Richtig hatte schon *Prudent.* Peristeph. I 86 gesehen: hic sui dat pignus *oris*, ut ferunt, *orarium.*

Name und Sache ist von den Römern zu den Griechen gekommen, welche jedoch nur die Stola des Diakons ὠράριον nennen. — Erstmals wird das Orarium von der Synode von Laodicea zwischen 343—381 (s. *Hefele* C.-G. I 300) erwähnt, welches befiehlt: kein Subdiakon (ὑπηρέτης), kein Anagnost und kein Sänger darf das ὠράριον tragen und in ihm vorlesen oder singen (*Harduin* I 786. Vgl. die Erklärungen dazu von *Balsamon* in *Suicer* Thesaur. s. v. ὠράριον und von *Blastares* ibid. s. v. κατηχεῖν, sowie *Codin.* de Off.). Es bestand somit in Phrygien der Missbrauch, dass Kleriker unter dem Diakon das Orarium, welches vermuthlich jetzt noch in einem feinen Tuche bestand, trugen; Priester und Bischöfe müssen aber schon längere Zeit diese Auszeichnung besessen haben, und das Laodicense regelte nur den bisherigen Gebrauch bezw. Missbrauch. Das nächste Zeugniss gibt eine dem *Chrysostomus* zugeschriebene Homilie De filio prodigo (VIII 655), worin gesagt ist, dass die Diakonen, wenn sie während der Liturgie hin und her laufen, mit ihren λεπταὶ ὀθόναι an die Engelsflügel erinnern. Das Wort ὀθόνη, leinenes Tuch, Sudarium, könnte zwar auch für Manipel stehen; aber die Griechen hatten diesen nicht, und dann zeigt der Vergleich mit den Fittichen, dass das Orarium gemeint ist. Denn bei der griechischen Art, dasselbe so über die linke Schulter zu werfen, dass vorn und rückwärts ein Stück herabhing, konnte der Träger, der eilig hin und her lief, leicht jenen Vergleich veranlassen. *Isidor von Pelusium* Ep. I 136 erwähne die ὀθόνη, μεθ' ἧς λειτουργοῦσιν οἱ διάκονοι und vergleiche sie mit dem Tuche, womit der Herr den Jüngern die Füsse wusch. — Seit dem 6. Jahrh. hat sich die kirchliche Gesetzgebung öfters mit dem Orarium beschäftigt. So das *Conc. Aurelian.* (511) c. 20: *monacho* uti orario in monasterio non liceat. Dann gebot das *Conc. Bracar.* II (563) c. 9, dass die Diakonen fortan ihr Orarium über der Tunica (Albe), statt unter derselben zu tragen hätten, wodurch sie sich nicht von den Subdiakonen unterschieden. Dass aber das Tragen des Orarium wenigstens für die Bischöfe noch nicht Vorschrift war, sondern lediglich als Ehrenauszeichnung galt, ersieht man aus der Biographie des Bischofs *Fulgentius* von Ruspe († 533) c. 18 (Migne 65), der, aus einem Mönch ein Bischof geworden, freiwillig auf jenes Ehrenzeichen verzichtete: *orario* quidem sicut omnes episcopi nunquam utebatur. Von dem vierten *Toletanum* (633), unter Isidor gehalten, erfahren wir c. 28, dass das Orarium gemeinschaftliches Abzeichen der Bischöfe, Priester und Diakonen war und dass bei einer Restitution ungerecht abgesetzter Kleriker der Bischof *Orarium* und Ring und Stab, der Priester *Orarium* und Planeta, der Diakon *Orarium* und Albe empfangen solle; und ebend. c. 40: kein Bischof und Priester, viel weniger ein Diakon, darf zwei Orarien tragen. Letzterer soll das Orarium auf der linken Schulter tragen, propter quod *orat* i. e. praedicat. Dextram autem partem oportet habere liberam, ut expeditus ad ministerium sacerdotale discurrat. Caveat igitur a modo levita gemino uti orario, sed uno tantum et *puro* nec ullis coloribus aut auro ornato (*Hefele* C.-G. III[2] 82 f.). Wie das Orarium vom Priester zu tragen sei, nämlich auf der Brust in ein Kreuz gelegt, setzt im Jahr 675 das *Conc. Bracar.* IV c. 4 fest: wie der Priester bei seiner Ordination das Orarium empfangen hat, so soll er es auch bei der Oblation (Messe) beibehalten . . . und zwar so, dass beide Schultern damit umzäunt sind . . . und dass dasselbe Orarium in gleicher Weise Nacken und beide Schultern bedeckt und das Zeichen des Kreuzes auf der Brust darstellt (signum in tuo pectore praeferat crucis; *Hefele* l. c. III[2] 118. *Labbe* VII 581). Dasselbe Concil nennt das Tragen des Orarium von Seiten des Priesters eine antiqua ecclesiastica institutio. Das Mainzer *Concil.* (813) c. 28 schreibt vor, dass der Priester *sine intermissione* als Zeichen seiner priesterlichen Würde das Orarium trage, natürlich in der Oeffentlichkeit (*Hefele* l. c. III[2] 762. *Labbé* VII 1249). Selbst auf Reisen war es da und dort vorgeschrieben, damit man

den Charakter des Priesters erkenne (*Hincmar Rem.* [† 882] Capit. und *Regino Prum.* Discipl. eccles. I c. 62), und das Strafmass für den Laien, der einen Priester beraubte oder mordete, richtete sich darnach, ob letzterer mit dem Orarium bekleidet war oder nicht. Von den römischen Ordines enthalten der dritte, fünfte, achte, neunte und dreizehnte Bestimmungen über das Orarium (*Mabill.* Mus. Ital. II und *Migne* Opp. Gregor. M. IV 938). — Bei den Griechen finden wir den Namen ὠράριον zum ersten Male bei *Germanus*: οἱ διάκονοι εἰς τύπον τῶν ἀγγελικῶν, δυνάμειον ταῖς λεπταῖς τῶν λεπτῶν ὠραρίων πτέρυξιν, ὡς λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα περιτρέχουσιν. Dem Verfasser schwebte offenbar die oben citirte Stelle des Pseudo-Chrysostomus vor. Im J. 871 schickte der Patriarch Ignatius dem Papste Hadrian II ein goldverziertes Orarion (*Harduin* V 937). — Die Benennung ὠράριων kommt aber bei den Griechen nur der Stola des Diakons zu; die Stola des Priesters und Bischofs heisst ἐπιτραχήλιον, περιτραχήλιον, während die Patriarchen und gewisse Prälaten das ὠμοφόριον tragen, so dass also je nach dem Ordo Name und Form verschieden ist. Dass neben der Benennung ἐπιτραχήλιον auch der Name φακεώλιον oder φακιόλιον üblich war, zeigen Germanus, *Hesychius* (φακιόλια . . ὠράρια τῶν ἱερέων) und *Suidas.* Das Wort ist offenbar aus fascia gräcisirt und erinnert wie Orarium noch an seine ursprüngliche Bedeutung. — Die Art des Tragens haben wir schon berührt: im Abendlande und im Osten trug der Diakon das Orarium immer über der linken Schulter, jedoch so, dass er in der griechischen Kirche je einen Streifen vorn und rückwärts herabhängen lässt. Siehe die Abbildung Real-Encykl. I 530 (Flabellum). Diese Sitte muss schon im Anfang des 5. Jahrh. bestanden haben, wie die Stelle des Pseudo-Chrysostomus zeigt. Für den Westen haben wir die Bestimmungen der zweiten Synode von Braga (orario *scapulae* superponito) und der vierten von Toledo (s. ob.). Bis ins 12. Jahrh. wurde vom Diakon das Orarium nach Vorschrift der zweiten Synode von Braga über der Dalmatik oder Tunicella getragen; seit dem 12. Jahrh., d. i. seitdem die Dalmatik eine veränderte Form erhalten und aus steifem Stoffe hergestellt wurde, kam die Sitte auf, das Orarium unter der Dalmatik zu tragen (*Martène* De antiquitate ecclesiae rit. I c. 8). Das ἐπιτραχήλιον der griechischen Priester wird nicht in zwei Streifen über die Brust gezogen, sondern es hat die Gestalt des erzbischöflichen Palliums, d. i. eines Ringes, der über den Kopf geworfen wird und an dem vorn ein breiter Streifen die ganze Länge des Sticharion herabhängt, oder in späterer Zeit sind es zwei Streifen, die aber eng aneinander geschlossen sind. — Monumentale Zeugnisse. Solche sind sehr spärlich und auf den Bildwerken die Orarien oft schwer zu erkennen, auch leicht mit dem Pallium sacrum zu verwechseln. Bisweilen bemerkt man über der rechten Schulter das eine Stück des Orarium, das andere ist über den Rücken geworfen. Die Frau in dem Coemeterium S. Callisto bei *Garrucci* Tav. CCII, die ein Gefäss mit Getreide vor sich hat, das sie mit dem Pallium deckt, ist die Kirche; sie trägt über dem Pallium, dem Symbol der priesterlichen Würde, einen schmalen Streifen, welcher von beiden Schultern herab über die Brust läuft und hinter dem Gefäss verschwindet. Auf den Mosaiken von S. Lorenzo vor den Mauern (6. Jahrh.) trägt der Apostel Paulus über dem Pallium quer über die Brust ein Band, welches an die genannten Bänder auf dem Constantinsbogen erinnert (*Marriott* Taf. XXIX). Auffallenderweise tragen die drei Kleriker auf den Mosaiken von S. Vitale keine Orarien; aber auch viel jüngere Bilder haben es nicht. Dagegen sieht man sie sehr anschaulich im Pontificale des *Landulph* (*Marriott* Taf. XXXIV—XXXVI und *D'Agincourt* Malerei Taf. XXXVII u. XXXVIII). Für das Orarium des griechischen Diakons ausser R.-E. I 630 noch *Hefele* Beitr. Taf. I, Fig. 8 und Taf. II Fig. 14. Auf dem erwähnten Altare des hl. Ambrosius (835) tragen vier Diakonen fliegende Orarien über der Dalmatik auf der linken Schulter (*D'Agincourt* Sculptur Taf. XXVI B). In der Missa picta Graecorum zeigen Taf. I. VI. VIII. IX breites, auf die Füsse fallendes und reich verziertes Orarium.

Sehr lange, schmale Orarien (Stolen) weisen die Fresken von S. Clemens (11. Jahrh.) bei *Mullooly* S. 248. 256. 294.

b) Stola. Früher, als die Termini Mappa et Planeta durch Manipulus resp. Casula verdrängt wurden, kam eine neue Bezeichnung für Orarium in Aufnahme, nämlich das Wort Stola. Denn nicht bei *Hraban*, wie gewöhnlich behauptet wird, steht der Ausdruck zum ersten Male in seiner neuen technischen Bedeutung, sondern schon bei *Faustus* (607—615) in der Vita S. Mauri (*Mabillon* Acta SS. O. S. Ben. I 261, 15), wo erzählt wird, Maurus habe — *stolam*, cum qua eodem anno iubente magistro suo *ordinatus* ad ministerium fuerat leviticum et . . . quam primo indesinenter anno ferebat, von seinem Halse genommen und über das Haupt eines Kranken gelegt. Da Stola nicht erklärt

wird, so muss der Name in einzelnen Gegenden bereits allgemein verständlich gewesen sein. Ein Anachronismus des Wortes muss es wol sein, wenn *Flodoard* (10. Jahrh.) von *Genebaldus*, Bischof von Laon, erzählt, er habe den hl. Remigius um Abnahme seines Sündenbekenntnisses gebeten und prostratus ad pedes (Remigii) *stolam* deponere nititur (Hist. Rem. I c. 14). Er will sagen Orarium; denn um 450 war das Wort offenbar noch kein kirchlicher Terminus. Um das Jahr 816 schreibt dann *Hraban* I c. 19: quintum quoque est (vestimentum) quod *orarium* dicitur, licet hoc *quidam stolam* vocant, während sein Zeitgenosse *Amalar.* II c. 20 um das Jahr 825 sagt: *stolam* accipit diaconus, quando ordinatur ab episcopo. Während mithin letzterer die neue Benennung ohne Erklärung verwendet, glaubt *Hraban* ihn erklären zu müssen und weiss nur um einen vereinzelten Gebrauch des neuen Terminus. Auch die nachfolgenden Schriftsteller glauben noch das Wort Stola erklären zu müssen. Die Griechen nahmen diese neue Bezeichnung nicht an; selbst bei den spätern Byzantinern bedeutet Stola niemals das liturgische Orarium, sondern stets ein ganzes Gewand. — Schwierig ist es, zu erklären, wie der neue Name für das kirchliche Kleidungsstück entstand. Denn στολή heisst bei den Griechen der antiken Zeit bald collectiv die gesammte Kleidung, bald und seltener ein einzelnes Stück, namentlich ein Prachtkleid und zwar sowol Männer- als Frauenkleid; dagegen gebrauchten die Römer das Wort Stola nur für F r a u e n k l e i d und zwar war die Stola für die römische Matrone, was die Toga für den Mann. Sie bestand in einer langen (ad talos demissa stola, *Horat.*) und weiten, über der untern Tunica getragenen eigentlichen Tunica oder langen Robe mit Aermeln. Uebrigens verschwand sie im 3. Jahrh. nach Christus aus der Frauengarderobe und ihre Stelle nahmen neue Gewandstücke ein. Man sieht nun nicht ein, wie der Name für dieses Frauenkleid in der liturgischen Sprache für das Orarium eingeführt werden konnte. Auch der b i b l i s c h e Sprachgebrauch bietet kaum einen Anhalt. Denn die LXX gebrauchen στολή genau wie die Classiker bald collectiv, bald für ein einzelnes Kleid und für die verschiedensten K. im A. T., zweimal auch für Ephod und überhaupt sowol für priesterliches als profanes Gewand, niemals aber in einem t e c h n i s c h e n Sinne. Ein P r a c h t gewand bezeichnen die LXX mit στολή βυσσινή *Genes.* 41, 42 und sonst. Auch das N. T. bietet weder in seinem Urtexte noch in den altlateinischen Uebersetzungen einen Anhalt. Und bei Uebersetzung der LXX selbst hat die Vulgata das griechische στολή bald mit Vestis, bald ebenfalls mit Stola wiedergegeben. In der Uebersetzung des Ecclesiasticus ist das dreimalige *‚stola gloriae‘* (6, 32. 15, 5. 45, 9) bedeutsam und bei *Baruch* 4, 20 das *‚stola pacis‘*; während im N. T. στολή durchgehends im classischen Sinne für Kleid steht, jedoch mit dem Nebenbegriff ‚vornehmes, kostbares Kleid‘. In der kirchlichen Gräcität kommt der Name vor dem 9. Jahrh. nur an zwei Stellen vor: zunächst bei *Theodoret* H. e. 2 c. 27, in der Erzählung von der ἱερὰ στολή, welche Constantin an Macarius von Jerusalem schickte. Allein an dieser Stelle bezeichnet στολή keinenfalls unsere ‚Stole‘, sondern ein eigentliches Kleid, vielleicht ein Pallium oder ein Phelonion. An der zweiten Stelle aber, welche Germanus mit ἡ τοῦ ἱερέως στολή bietet, ist ebenso wenig die Stola, sondern sicherlich das P h e l o n i o n gemeint, als das Priesterkleid im eminenten Sinne. Und die ἱεραρχικὴ στολή des hl. Jakobus, welche der Patriarch Theodosius von Jerusalem 869 an Ignatius von Constantinopel schickt, bezeichnet entweder nach *Hefele* Beitr. II 189 ebenfalls das Phelonion, oder es fasst die vorausgehenden drei Gewänder — ποδήρης, ἐπωμίς und μίτρα collectiv zusammen. Unsere ‚Stola‘ wird weder hier noch sonstwo mit dem griechischen στολή bezeichnet. *Hefele* C.-G. IV² 390. — Wir müssen also dabei stehen bleiben, dass von der ganz vereinzelten Anwendung bei *Faustus*, *Hraban* und *Amalar* die ersten Nachrichten enthalten, dass Stola im Sinn von Orarium aufgefasst wurde, wenn nicht das von *Martène* Thesaur. Anecd. V 99 edirte und dem 6. Jahrh. zugewiesene, aber wahrscheinlich dem 9. oder 10. Jahrh. angehörende Fragment über liturgische Kleider doch älter sein sollte. Das Concil von Mainz 813 hat noch Orarium allein und ebenso alle rückwärts liegenden und desgleichen *Walafr. Strabo; Pseudo-Alcuin* (10. Jahrh.) sagt: Orarium i. e. Stola, und an einer andern Stelle setzt er Stola allein; *Riculph von Soissons*: Oraria i. e. stolae duae nitidae. *Honorius:* Stola, quae et orarium dicitur. War an erstern Stellen Orarium noch technisch und Stola eine auffallende Bezeichnung, so ist hier (im 12. Jahrh.) das Wort Orarium am Absterben und Stola technisch geworden. In der Vita Livini c. 14 bei *Mabillon* Acta SS. O. Bened. saec. II 455 bezeichnet *‚stola* cum orario‘ = ein ganzes Kleid sammt dem Orarium genau wie bei den Klassikern. — Wie kam es aber, dass ein Wort, welches bei Griechen und Römern nur Ge-

wand oder Kleidung bezeichnete und in völlig gleicher Weise von den LXX und dem N. T. und der Vulgata, ferner Jahrhunderte lang von den kirchlichen Schriftstellern so gebraucht wurde, mit einem Male für das schmale Insigne (Orarium) in Aufnahme kam? Schon *Honorius* fiel der Name auf und er erklärt in seiner Weise also: *Stola* . . . erat vestis candida pertingens ad vestigia, sed postquam coepit portari *alba*, mutata est ut hodie cernitur stola. *Durandus* Ration. III 5, 6 wiederholt diese Worte, nur ändert er — mutata est in *torquem*. Eine nur einigermassen stichhaltige Erklärung ist noch nicht gefunden worden. *Marriott* vermuthet, dass eine Vulgatastelle wie *Apoc.* 7, 9 und 13 (amicti stolis candidis) Anregung geboten habe, indem man das Orarium wie dort die Stola als das auszeichnende Kleid angesehen habe. Allein das Orarium galt keineswegs als das auszeichnende Kleid, als das Priestergewand im ausnehmenden Sinne; dies war vielmehr das Phelonion (Planeta); musste ja doch bis herab in die Karolingerzeit das Tragen des Orariums durch Synoden befohlen werden. Und an den etwa dreissig Stellen der Vulgata bezeichnet Stola immer im Allgemeinen Kleid oder Kleidung, niemals ein specifisch priesterliches oder liturgisches. *Merati* Comment. in Gavanti Thesaur. rit. I 133 und *Bock* I 437 und II 63 hatten die Anschauung vertreten, dass die liturgische Stola aus der römischen Frauenstola entstanden, indem nur die Zierstreifen oder die Bordüre Stola geheissen worden sei. Es liegt aber hier der alte Irrthum zu Grunde, als ob die *Instita* an der Frauenstola eine Bordüre gewesen sei; sie war aber vielmehr eine Schleppe oder Schärpe, welche auf dem Rücken, unter dem Gürtel befestigt, als Band herabfiel. Diese Instita war nun eben das charakteristische Merkmal der Frauenstola und es wäre nun wol möglich, dass die die Stola auszeichnende Instita in der Volkssprache selbst Stola genannt und dann weiter Benennung für Schärpe oder Band wurde, ähnlich wie ὀθόνη, Mappa und Orarium urprünglich nur Stücke Zeug bezeichneten. Dies würde es auch erklären, warum die Griechen das Wort Stola, welches in diesem Sinne nur dem Römer verständlich war, nicht annahmen. Wen diese Erklärung nicht befriedigt, der wird genöthigt sein, da das Wort erst im MA. technisch wird, an eine Beziehung des Orariums zu einer Stelle der Vulgata bei den Liturgikern vorauszusetzen. Vielleicht gibt uns *Rupert von Deutz* (12. Jahrh.) De opin. Spirit. S. 857 einen Fingerzeig, wenn er symbolisch erklärt: Stolam sacerdotalem esse *gloriam* vel cujuslibet ministerii, quo ad sanctum altare Christo ministratur, dignitatem. Die Stelle könnte mit Rücksicht auf die stola gloriae des Ecclesiasticus geschrieben sein. Das jetzt übliche Gebet beim Anziehen der Stola erinnert an den ehemaligen Gebrauch des Wortes für ganzes Kleid: redde mihi, Domine, stolam immortalitatis quam perdidi in praevaricatione primi parentis. — Reich verzierte Stolen oder Orarien finden sich seit dem 10. Jahrh.: Golddurchwirkte, mit Edelsteinen besetzte und mit Buchstaben verzierte (literata), selbst Glöckchen wurden angesetzt, obgleich die vierte toletanische Synode jeglichen Goldschmuck und ähnlichen Zierrat am Orar verboten hatte. Wie bei dem Manipel wurden zum Orarium (Stola) bis in das MA. herein nur weisse Stoffe verwendet, dann fing man an, Manipel und Stola von demselben Stoffe der Casel zu fertigen. Abbildungen *Hefele* Beitr. Taf. I 2. 3. 4. 6. 7. 8. Bei den Syrern tragen auch die Lectoren eine Robe, die von der rechten Schulter herabhängt, bei dem Subdiakon wird sie wie ein Ring um den Hals gelegt, während Diakon und Priester sie wie bei den Griechen tragen. *Assem.* Bibl. Or. III 2797. Bei den Kopten heisst die Stola *bitarchil*, *Renaudot* I 162 (Ed. Frankf. 1847), bei den Armeniern *paar-ouran* (= orarium); dieses hat die Form des griechischen ἐπιτραχήλιον.

6. Phelonion, Planeta, Casula.

Das liturgische Kleid, welches wir ‚Messgewand‘ κ. ἐ. nennen, hat im Laufe der Zeit verschiedene Namen und Formen gehabt. Die Griechen haben, soweit wir die Sache in den Quellen verfolgen können, stets nur einen Namen für das liturgische Obergewand angewendet: φελόνιον, Diminutiv von φελόνης, eine Nebenform ist φαινώλιον. Bei den Lateinern war der ältere nachweisbare Name Planeta, der später von dem Ausdrucke Casula verdrängt wurde. Diese drei Bezeichnungen erfordern eine kurze geschichtliche Untersuchung.

a) Phelonion. Das Wort findet sich bei den Griechen der klassischen Zeit kaum; nur der Komiker *Rhinton* im 4. Jahrh. verwendet es einmal, indem er es dem μανδύης, Bezeichnung für einen Mantel, gleichsetzt; erst bei den Griechen der nachchristlichen Zeit, vor Allem bei den Lexicographen und dann bei Kirchenschriftstellern begegnet es öfter. Um so häufiger findet sich das gleichbedeutende Wort *Paenula* bei den Lateinern vom 3. Jahrh. vor (Plautus) bis zum 5. nach Christus. Um den Ursprung und den

Namen Phelonion zu erklären, müssen wir daher die Bedeutung des Wortes Paenula näher ins Auge fassen. Mit dieser technischen Benennung bezeichnete man einen glockenförmigen, ärmellosen, geschlossenen und bis an die Kniee reichenden Mantel mit einer Kapuze; seltener war die Paenula vorn offen und mit einer Fibula zusammengehalten, wie auf der Darstellung von Abdon und Sennen R.-E. I 2 zu sehen ist. Ursprünglich fertigte man diesen Mantel aus Leder oder einem dicken, zottigen und dunkelfarbigen Fries und als solcher war er Tracht niedriger Leute: der Sklaven und Arbeiter im Freien; auf Reisen und bei Nässe und Kälte legten aber auch Leute der bessern Stände die Paenula über die Tunica an und sie war recht eigentlich ein Reise- und Regenmantel, ein ‚vestimentum *itinerarium* aut *pluviale*‘, wie *Lampridius* in der Vita Alex. Sever. c. 27 f. sie nennt. Vgl. *Tertull.* De coron. mil. c. 1. In der republicanischen Zeit fiel es auf, in der Paenula innerhalb der Stadt zu gehen und den Matronen war das Tragen derselben ‚intra urbem‘ geradezu verboten. Es trat jedoch bald ein Umschwung in dieser Anschauung ein: einzelne Kaiser erlaubten das Tragen derselben, *Macrinus* (218) teilte paenulae coloris rosei (russei?) aus; ein kaiserlicher Erlass im *Codex Theodos.* (438) l. XIV tit. 10 c. 1 verbot den Senatoren die kriegerische Chlamys und schrieb dafür als Friedenskleid das Colobium und die Paenula vor. So wurde sie Staatskleid der Beamten und namentlich der Senatoren an Stelle der alten Toga, bezw. des Palliums. Dadurch erklärt sich auch leicht, wie die Paenula bald unter einem neuen Namen (Planeta) Amtstracht der Kleriker werden konnte. In diesem Kleide war der Träger wie wehrlos eingeschlossen. Das Nähere über die antike Paenula bei *Becker* Gallus II 93. 94. *Marquardt*, Privatalterthümer II 170 und *Forbiger* Hellas und Rom I² 23. 118. 1761. Abbildungen der ältern Paenula, die einem Mantelkragen ähnlich ist (s. uns. Fig. 83) [von einer vatican. Sculptur], und eine etwas andere, an die Casula erinnernde Darstellung bei *Rich* l. c. 432; ein Relief im Berliner Museum bei *Hübner* Programm zur Winkelmannfeier 1868. — Seitdem die Paenula auch bei der vornehmen Welt als Reise- und Regenmantel Eingang gefunden hatte, gab es zwei Sorten von ihr. Die alte, kurze und grobe und die neue, feinere und weite, welche, wir wissen nicht wann, aber vermuthlich im 6. Jahrh. den neuen Namen Planeta erhielt. Die Ableitung des Namens Paenula ist unbekannt. Nach *Hesychius* wäre das griechische Wort φαινόλης (von φαίνω) ein kretisches Adjectiv und χιτών zu ergänzen = tunica perlucida; während *Tertullian* Apolog. c. 6 Name und Sache auf die Lacedämonier zurückführt: ne voluptas impudica (im Theater) frigeret, primi Lacedaemonii *odēum* (odium Gebäude mit Kuppelgewölbe) paenulam excogitaverunt. Ist die Lesart richtig, so passt die Bezeichnung Odeum trefflich zu dem spätern Casula und würde die Entstehung letztern Ausdruckes erklären. *Garrucci* Bullett. Archeol. Neap. 1854. Die lacedämonische Form wäre ὁ φαινόλα(ς), lat. paenula, während Andere den griechischen Namen aus dem lateinischen paenula entlehnt sein lassen. — Was den kirchlichen Gebrauch des Wortes betrifft, so wurde der griechische Terminus φαινόλιον (φελόνιον) die einzige Bezeichnung für unser Messgewand, während in der ganzen abendländischen Litteratur kein einziges Zeugniss sich findet, wo Paenula für ein Kirchengewand stände, obgleich der Form nach die Paenula dem φελόνιον gleich steht. Zwar sagt *Isidor* Orig. XIX c. 24: paenula est pallium cum fimbriis longis, er meint aber die antike Paenula, nicht ein Kirchenkleid. — Wann das Phelonion bei den Griechen liturgisches Gewand wurde, ist unbekannt. Früher berief man sich auf *II Tim.* 4, 13, wo die Paenula (φαινόλης, φαιλόνης) des Apostels Paulus erwähnt ist und hielt diese für eine vestis sacra des Apostels. So *Bona* l. c. I 24, 8 u. A. Diese Ansicht ist gänzlich verfehlt und der Apostel bezeichnet dort nur seinen gewöhnlichen Reisemantel. Siehe die interessante Stelle *Tertull.* De orat. c. 12 und *Chrysostomus* in II Tim. 4 [XI 780 Montfauc.], welcher φελόνης mit ἱμάτιον erklärt. — Die erste Nachricht von dem φελόνιον oder φαινόλιον als einem liturgischen Kleide begegnet dann allerdings in der Liturgie des Chrysostomus in einer rubricistischen Vorschrift (εἶτα λαβὼν τὸ φαινόλιον) *Goar* 60 und *Migne* 63, 903 und im *Typicum Sabae* c. 45 (ἀνιστάμενοι οἱ ἱερεῖς ἀποδύονται τὰ μαυρὰ φελόνια καὶ περιβάλλονται ἀντ' αὐτῶν λευκά); allein wir wissen nicht, wann diese Rubriken in die liturgischen Bücher eingetragen wurden, und so ist *Germanus* der erste sichere Zeuge. Er sagt: τὸ δὲ φελόνιον ἐμφαίνει τὴν ἀπὸ κοκκίνου πορφύραν, ἥνπερ τῷ Ἰησοῦ



Fig. 83. Vatican. Sculptur Paenula.

ἐμπαίζοντες οἱ ἀσεβεῖς ἐφόρεσαν. ἐστὶ δὲ καὶ στολὴ τοῦ βαπτίσματος, woraus wir lernen, dass im 8. Jahrh. purpur- oder scharlachrothe Caseln in Constantinopel üblich waren, weil sie an Christi Purpurmantel erinnerten und dass das Messgewand auch als Taufkleid diente. Die nächste Nachricht finden wir hundert Jahre später, indem *Nicephorus*, Patriarch von Constantinopel (806—815), an Papst Leo III ein Pectoralkreuz, weisses Sticharion, und ein φαινόλιον κάστανον ἄρραφον, ein kastanienfarbiges ungenähtes Phelonion, schickte (*Harduin* VI 1001). Vgl. die Planeta *castanei* coloris des Senators Gordian und die Paenulae *russei* coloris des Lampridius. Was uns indess an schriftlichen Zeugnissen abgeht, wird durch monumentale ersetzt. Die älteste bis jetzt bekannte Abbildung geben die Mosaiken in der S. Georgskirche zu Thessalonika (4. Jahrh.). Dort tragen Bischof und Priester purpurne Phelonien. Dasselbe Kleid tragen auch die Laien Kosmas und Damian auf jenen Mosaiken; also kann es nicht ausschliesslich liturgisches Gewand gewesen sein, wie *Garrucci* Storia delle arti I 111 behauptet. (Siehe die Abbildungen bei *Marriott* Taf. XVIII — XXI.) Prächtige Paenulae mit Purpurstreifen erwähnten *Eucherius* Instr. l. II ad Salon. (Maxima Bibl. Patr. VI 856. *Migne* L) und *Sedulius* zu II Tim. (*Galland.* Bibl. VI 578), und dazu passt das Bild im Coemeterium Marcell. und Petri (s. uns. Abbild. Fig. 84 und *Aringhi* R. S. II 105, *Marriott* Taf. V). Diese Paenula gleicht bis auf die Clavi genau der Borromäuscasel. Weiter zeigen die erhaltenen Mosaiken der Sophienkirche (6. Jahrh.) Bischöfe (des 4. Jahrh.) in weisse Sticharien und Phenolien gekleidet mit dem Omophorion. Die syrische Evangelienhandschrift vom J. 586 in *Assemani* Bibl. med. Taf. III enthält eine Darstellung des *Eusebius v. Caesarea* und des *Ammonius von Alexandrien.* Bei Eusebius ist das Phelonion leicht erkennbar und gleicht einer Casel des MA. (*Marriott* Taf. XXVIII). Die vornehme Paenula wurde auch von Frauen getragen und in der christlichen Kunst wurde die seligste Jungfrau bisweilen in ihr dargestellt. Interessant sind die feinen, reich verzierten Paenulae, welche auf einem ravennatischen Mosaik die Kaiserin Theodora und ihre Begleiterinnen tragen (*Ciampini* Monum. vet. tab. II u. XXII, s. uns. Fig. 85). Andere



Fig. 84. Fresco aus S. Pietro e Marcellino (Bosio 377).

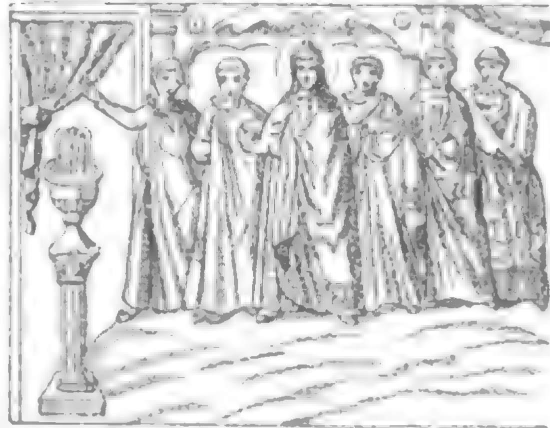


Fig. 85. Mosaik aus Ravenna (Ciampini Vet. Mon. II Tav. XXII).

Darstellungen bei *Buonarr.* tab. XVI 2 und in der *Missa picta* Taf. I ein prächtiges, mit Gammadia verziertes Phelonion und Taf. III ein an die Borromäuscaseln erinnerndes. Wie wir oben sagten, findet sich das Wort Paenula nie für ein liturgisches Kleid; die Paenula selbst aber tragen im 4.—5. Jahrh. nicht selten auf Bildwerken Diakonen und Priester, so besonders Laurentius auf Grabgläsern, über der Dalmatik eine Paenula, die genau wie die ältern Caseln über den Armen in die Höhe geschlagen wird und vorn in Falten über die Brust herabfällt (*Garrucci* Tav. 189, 7 und 194, 3). In der griechischen Kirche ist das Phelonion Specialkleid des Lectors; wird er Subdiakon, so erhält er das Sticharion (*Goar* 236. 244). Von den Griechen kam Name und Sache zu den Syrern, deren ‚*phelono* oder *phaino*‘ dem Phelonion entspricht, wie an der erwähnten Darstellung des Eusebius zu erkennen ist. Bei den Armeniern trägt der Priester ein schwarzes ‚*pilon*‘ als Messgewand, der Bischof und Katholikos das *skim* von violetter Seide. Das griechische Wort ging auch in das Kirchenslavische über, wo *pheloni* das Messgewand bezeichnet, während die arabische Uebersetzung der koptischen Liturgie das gleiche Wort mit *al-bornos* und *tilsam* wiedergibt (*Renaudot* I 161. 162 und II 55).

b) Planeta. Während im ganzen Osten frühzeitig das Phelonion (paenula) als Obergewand für die Messfeier aufkam und blieb, hatte die abendländische Kirche für jenes Kleid zwei verschiedene Gewänder, die sich geschichtlich ablösten: die *Planeta*, etwa vom Ende des 5. Jahrh. bis c. 800, und

von da an die *Casula*. Das Wort Planeta, griechisch πλανήτης, bezeichnet bei den alten Griechen und Römern niemals ein Kleidungsstück, und unter den Kirchenschriftstellern ist *Cassian* († 418) der erste, bei welchem die Benennung vorkommt; De habit. monach. I c. 7 sagt er von den ägyptischen Mönchen: ita *planeticarum* (vestium) simul atque birrorum pretia et ambitionem devitant, weil Planeta und birrus zu kostbar für Mönche. Damit stimmt *Isidor* in regul. c. 13 überein: linteo non licet monachum indui. Orarium, birros, *planetas* non est fas uti neque illa indumenta vel calceamenta quae generaliter cetera monasteria abutuntur (= non utuntur). Offenbar ist Planeta nur ein anderer Name, vielleicht ein Provinzialismus; für die vornehme Paenula und gerade im 5. Jahrh., wo letztere zum Staatskleide erhoben wurde, scheint auch der Name Planeta aufgekommen zu sein. Und weil sachlich mit der weiten, vornehmen Paenula identisch, wird die Planeta als Profangewand von Laien, in Rom und den Provinzen und auch von Frauen getragen. Als Fulgentius von Ruspe († 533) aus der Verbannung heimkehrt, wird er vorzugsweise vom Adel empfangen: tantum fides *nobilium* crevit, ut *planetis* suis super B. Fulgentium gratanter expansis repellerent imbrem etc. (Act. SS. Jan. I 43 und *Migne* 65, 146). Die Paenula = Planeta sieht man oft auf Katakombenbildern, besonders pflegen die Oranten in einer Paenula dargestellt zu werden, welche völlig die Form der alten Casula hat (*Bottari* Tav. 120 B. und unsere Figur aus *Martigny* 667 nach *Perret* I 34), wo die Orans eine etwas kurze, aber sehr weite Paenula (Planeta, Casula) trägt. Eine interessante Notiz finden wir für das Ende des 6. Jahrh. im Leben Gregors d. Gr. bei Johannes Vit. 4, c. 83, welcher ein früher erwähntes Porträt von Gregor und seinen Eltern beschreibt. Vom Vater Gordianus, dem Senator, sagt er: Gordiani habitus *castanei coloris planeta* est, sub planeta dalmatica (Tunica), während er die K. Gregors also schildert: *planeta* super dalmaticam *castanea*. Also Priester und Laie haben dieselbe Tracht der Vornehmen; beide sind ja senatorischen Ranges. — Das Kastanienbraun war eine beliebte Farbe für die Paenula. Nach *Martigny* 170 ist auf einem sehr alten Sarkophag zu Marseille der hl. Maximin in einer weiten, vornehmen Paenula — Planeta dargestellt. Weiter begegnet uns in der genannten Biographie Gregors II c. 43, dass der Papst, umgeben von einer Schaar ‚*planetati* mappulatique' ausgegangen sei, wo es ungewiss bleibt, ob die so Gekleideten nur Kleriker oder Kleriker und weltliche Officianten waren. Unstreitig als hl. Kleid wird die Planeta auf dem vierten Toletanum (633) c. 27 und 28 erwähnt, wo die ‚insignia sacri ministerii' aufgezählt und gesagt wird, dass der unschuldig abgesetzte Presbyter bei seiner Restitution das Orarium und die Planeta erhalten solle (*Hefele* C.-G. III² 82; *Labbe* V 1714). Isidor, welcher jenem Concil präsidirte, erwähnt in den Origin. XIX c. 21 die Casula und fügt bei: sic et Graece *planetas* dictos volunt, quia oris errantibus evagantur; unde et stellae planetae i. e. vagae suo errore motuque discurrunt. Isidor sucht den Ursprung des Wortes zu erklären und er mag das Richtige getroffen haben. Nur hüte man sich, aus seiner Zusammenstellung von Casula und Planeta den Schluss zu ziehen, dass auch das Wort Casula schon technische Bezeichnung des liturgischen Kleides gewesen sei; dies wurde es erst später. Im nächsten Jahrh. verfügt *Chrodegang* († 760) in seiner Regel c. 8, dass die ausserhalb des Kanonikates (foris claustra) wohnenden Kleriker am Sonntage ‚in planetis vel cum vestimentis officialibus' zum Kapitel zu erscheinen hätten (*Migne* 89, 1102). Damit ist die Planeta als Amtstracht der Geistlichen charakterisirt. Schon hieraus sieht man, dass sie nicht lediglich am Altare getragen wurde, und dass auch die niedern Kleriker vom Diakon bis zum Akolythen bei ihrer Ordination oder in Rom, wenn sie dem Papste beim Pontificalamte assistirten, die Planeta trugen, zeigt der Ordo Rom. I und VIII (*Migne* 78, 1000; *Martène* De antiq. eccles. rit. II l. 3 c. 11; *Goar* 246). Daher konnte *Amalarius* II c. 19 sagen: casula (planeta) *generale* indumentum sacrorum ducum, und weiter — pertinet *generaliter* ad *omnes* clericos. Jedenfalls war aber die Planeta der niedern Kleriker wie das Phelonion der griechischen Lectoren kleiner oder sonstwie von der des Priesters verschieden. Das angelsächsische Glossar *Aelfrics* übersetzt Planeta mit Caeppe (= cappa, Mantel) und umgekehrt Caeppe mit pallium. — Seit Anfang des 9. Jahrh. verschwindet der Name Planeta und Casula wird allgemein. *Hraban* I c. 21: septimum sacerdotale indumentum est quod *casulam* vocant . . . hanc *Graeci* (ist irrig!) *planetam* vocant; dagegen haben *Amalar*, *Walafrid*, *Pseudo-Alcuin* und *Ivo* nur mehr Casula, während *Honorius* nochmals im Anschluss an *Isidor* erklärt: haec vestis (casula) et *planeta*, quod error sonat, vocatur, eo quod errabundus limbus eius utriusque in brachia sublevatur. Dies zugleich eine zutreffende Beschreibung der

ältern Casel. — Die Form haben wir in dem Bisherigen bereits beschrieben. Wir tragen nur noch nach, dass der jüngere Name Planeta wahrscheinlich daher entstand, dass, während die ältere Paenula ringsum gleich lang, die spätere an den Seiten etwas ausgeschweift war, so dass vorn und hinten zwei grössere Stücke herabhingen. Für diese jüngere Form ist des ‚limbus errabundus‘ wegen vermuthlich der Name Planeta eigenthümlich geworden. Daher rühren die verschiedenen Auffassungen des Obergewandes auf antiken Bildwerken. So erklärt *Bottari* l. c. das Oberkleid des Laurentius auf jenen zwei Goldgläsern für Planeta, *Garrucci* für eine Paenula; ähnlich des Laurentius Darstellung auf einem Fresco des Coemeterium S. Pontiani (6. Jahrh.) *Garrucci* Tav. XLV. Aus demselben Jahrh. eine Darstellung in S. Apollinaris zu Ravenna (*Martigny* Transfiguration 764, unsern Artikel Verklärung und *Ciampini* Monumenta vetera II Tav. XXIV). Dieselbe Form auf einem Goldglas bei *Buonarrotti* Tav. XVI 2, wo Petrus, Paulus und Laurentius in einer vorn zugespitzten Planeta dargestellt sind. Aehnlich die Paenula eines betenden Christen auf einem alten Sarkophag (*Bottari* CXXXVI). Im Schnitte sind die Planetae der Priester und Laien sich offenbar gleich. Der Planeta Maximians in Ravenna (*Hefele* Beitr. Taf. I 1) ist die Casula des hl. Bonifatius zu Mainz sehr ähnlich und diese Form blieb in den nächsten Jahrh. Siehe die Casula in S. Clemente *Mullooly* 246. 259. 294. 299 (11. Jahrh.). An derselben ist das vordere Stück sehr kurz und schmal, das Rückenstück sehr lang und breit, das Ganze reich verziert. Ebendass. S. 281 ist eine Darstellung aus dem J. 850, wo die seligste Jungfrau eine ähnliche Casel (paenula) trägt, während Papst Leo IV in einem langen, ringsgeschlossenen Obergewande dargestellt ist. Die Casula Johannes' XII auf einem Lateranmosaik (10. Jahrh.) glich völlig der ältern Planeta (*Ciampini* De sacr. aedif. Tav. IV). Die ältere Planeta war aber sehr weit; denn Cassian stellt sie in Gegensatz zum palliolum angustum. Schon auf den Planeten brachte man wie auf den spätern Caseln verschiedene Verzierungen an: Blumen- und Thiersymbole, Bilder des Herrn und Mariens und anderer Heiligen wurden in den Stoff gewebt. Siehe *Labbe* VIII 1206 zum zweiten Nicaenum. Auf einer Planeta der Kirche S. Apollinaris in Classe zu Ravenna sind die Bischöfe Verona's vom 3.—8. Jahrh. in 35 Medaillons, die auf einer breiten Bordüre von Goldbrocat aufgenäht sind, abgebildet. Die Bordüre läuft um den Hals und vorn und rückwärts herab (*Mauri Sarti* De vet. casul. dipt. Faventiae 1763). Aehnlich auf einem erzbischöflichen Pallium. *Martigny* hält dieses Stoffband für das sog. Chrysoclavum oder Aurifrigium.

c) Casula ist im Abendlande der zweite und seit dem neunten Jahrh. herrschend gewordene Name für Messgewand. Er war vermuthlich in seinem ursprünglichen Gebrauche eine vulgäre oder provinzielle Bezeichnung der Paenula, wie das Tertullianische Odeum. Im classischen Latein bedeutet Casula von Casa immer nur Hütte, Hüttchen. So bei *Plin.* Hist. n. 36. 37; *Iuven.* Sat. 11, 153. Auch die Kirchenschriftsteller gebrauchen Casula in seiner eigentlichen Bedeutung (*Gregor von Tours* De mir. s. Iulian. c. 44; *Isidor.* De off. eccles. II). Gewöhnlich bezeichnete man damit eine kleine Hütte, meist aus Stroh, mit konisch zulaufender Giebelspitze, wie man sie vorübergehend auf Feldern zum Schutze der Hirten aufstellte. Ein klares Bild von einer solchen Casula gibt eine Zeichnung zu Virgils Eclogen in dem vaticanischen Manuscripte und ein pompeianisches Gemälde (*Rich* l. c. 105 u. 109). Die Form dieser Casulae im eigentlichen Sinne erinnert sehr an die alte Paenula mit Kapuze, und *Isidor.* Orig. XIX c. 24 definirt die Casula als vestis *cucullata* dicta per diminutionem a *casa*, quod totum hominem tegit quasi minor casa, eine Definition, zu welcher die Zeichnung auf einer alten Gemma bei *Rich* l. c. 119 trefflich passt. *Philo* De victimis ed. Par. 1640, 836 spricht von einem Mantel, den Reisende, Arbeiter und Soldaten trügen, und nennt ihn ebenfalls ein ‚tragbares Haus‘ (φορητὴ οἰκία). Casula bezeichnet also in seiner übertragenen Bedeutung anfänglich eine ordinäre Paenula. Nur steht das Wort bei den Römern selbst nie für ein Kleidungsstück, dagegen bei den kirchlichen Schriftstellern seit dem fünften Jahrh. *Augustin.* Civ. D. 22 c. 8 erzählt von einer Arbeitercasula, die Jemand verloren hatte, und rechnet für die neue 5 folles (= obolen oder Sestertien), ein äusserst geringer Preis, und Sermo 107, 5 verlangt er, dass jedes Mitglied seiner Congregation mindestens eine Casula besässe, eine sehr geringe Forderung. Auch *Procopius* De bell. Vand. II c. 26 (um 530) redet von einem Kleide, das die Lateiner χασοῦλαι nennen, das niedere Leute, Bauern und Sklaven trügen. Denn der Stoff dieser Casula war Leder, grobe Wolle oder Ziegenhaar. Aber um diese Zeit, d. i. seit dem sechsten Jahrh., fertigte man bereits auch Casulae von besserem Stoffe, indem die feine Paenula als Vorbild diente,

und finden wir jetzt bereits die Casula als Privatkleid des Klerus und der Mönche. So wird von Fulgentius von Ruspe († 533) in der Vita des *Ferrandus* l. II erzählt: pelliceo cingulo tanquam monachus utebatur. *Casulam pretiosam* vel *superbi coloris* nec ipse habuit nec suos monachos habere permisit, und selbst als Bischof trug Fulgentius ‚subtus *casulam* nigellam vel lactineum pallium (*Migne* LXVII; *Thomass.* Discept. vet. et nov. eccl. II c. 47). Wir sehen hieraus zugleich, dass die Casula ganz wie die alte Paenula als Ueberwurf über der gesammten Kleidung diente. Um dieselbe Zeit vermachte *Caesarius von Arles* († 540) seinem Nachfolger indumenta paschalia ... simul cum *casula villosa* (*Baron.* ad ann. 508 und *Du Cange* s. v. casula), und in seiner Lebensbeschreibung *Act.* SS. August. VI 27 heisst es von ihm: *casulam* qua in *processionibus* utebatur et albam paschalem profert. *Hefele* Beiträge II 196 hält indumenta *paschalia* und alba *paschalis* für Sonntagsgewänder; es waren aber wol reichere Gewänder für die Oster- und die anderen hohen Festtage. Keinenfalls aber ist Casula ein liturgisches Kleid, sondern ein besseres Privatkleid. Denn gleich daneben ist erzählt, wie Caesarius einst über den Marktplatz spaziert und einen Dämonischen erblickt, worauf er habens manum *sub casula* crucem contra eum fecit. Und im Leben Gregors d. Gr. IV c. 63 (*Migne* 65) wird erzählt, dass ein Perser zum Besuche der hl. Stätten nach Rom kam und mitten in der Stadt dem Papste begegnete, welcher ihm u. A. eine Casula schenkte — dem Laien! Ferner sendet im J. 606 Papst Bonifatius III an Pippin *casulam* non holosericam, sed caprina lanugine mistam, d. i. halb aus Seide, halb aus Wolle. Dass aber die Casula im achten Jahrh. als Privatkleid der Kleriker von der Laientracht sich ausgesondert hatte, zeigen die Beschlüsse der Synode von Regensburg vom J. 742 unter Bonifatius. Manche Kleriker trugen damals ausser dem Gottesdienste den germanischen Rock (sagum, Kriegsmantel), wesshalb die Synode vorschreibt: decrevimus quoque, ut presbyteri vel (= et) diaconi non *sagis laicorum more*, sed *casulis* utantur ritu servorum Dei. Zunächst ist zu beachten, dass die servi Dei hier nicht Mönche sind, wie *Hefele* l. c. übersetzt, sondern Kleriker. Denn in der Aufschrift der Synodal-Acten steht: ego Carlomannus ... cum consilio servorum Dei, d. i. der Bischöfe und Priester. Sodann sieht man, wie die priesterliche Privatkleidung von der Laientracht sich geschieden hatte. Aber an keiner aller genannten Stellen zeigt Casula ein kirchliches Gewand an, und wir finden überhaupt vor 800 kein Zeugniss für einen solchen Gebrauch des Wortes; denn das Gregorianische Sacramentar, welches diesen Ausdruck enthält, kommt nicht in Betracht und so ist unter dem Worte Planeta gezeigt worden, *Hraban* ist der erste, bei welchem Casula als sacerdotale indumentum erwähnt wird (I c. 21). Dann folgen die übrigen Liturgiker *Amalar* II c. 19; *Walafrid* c. 24; *Pseudo-Alcuin, Honorius* I c. 207. — Dass die vornehme Paenula, die Planeta und die spätere Casula nur verschiedene Namen für dieselbe Sache sind, ist wol ausser Zweifel; nur hat anfänglich die Casula den Cucullus gehabt, der die eigenthümliche Bezeichnung ‚Casula' mit veranlasst hat; im zehnten Jahrh. wenigstens stehen sich Planeta und Casula völlig gleich, wie die schriftlichen Nachrichten und mehr noch die Abbildungen darthun. Wie die Planeta (und Paenula) hatte die Casel in der Mitte eine Oeffnung, durch die man den Kopf steckte; sie fiel über Schultern und Arme herab, und weil sie ursprünglich an den Seiten nicht ausgeschweift, sondern wie das griechische Phelonion ringsum gleich lang war, so schlug sie der Priester im hl. Dienste über die Arme zurück. Die Caseln vom 8.—11. Jahrh. zeigen die grösste Aehnlichkeit mit den Planetae des 6.—8. Jahrh., z. B. mit der Planeta Maximians zu Ravenna; nur dass die Planeten nicht selten den Clavus hatten, bald nur am untern Saum (*Hefele* Beiträge Taf. I, 1), bald auch vertical über die Brust herab (*D'Aginc.* Malerei Taf. XXXVII und XXXVIII). Wir reproduciren hier (Fig. 86) eine Abbildung Gregors d. Gr. aus *Ménard* Sacramentar. Gregorii und ebendort eine Casel, welche dienstthuende Kleriker (wie nachstehende Fig. 87 zeigt) dem Papste Johann XII anziehen, aus dem zehnten Jahrhundert (*Ciampini* De sacr. aedif. tab. IV). Aus dem achten Jahrh. geben die zwei Fresken aus den Katakomben, die Päpste Cornelius und Sixtus und die Bischöfe Cyprian und Optatus (?) vorstellend, eine Vorstellung der damaligen Caseln (*Marriott* Taf. XXX u. XXXI; *Kraus* R. S. Taf. XX u. unsere



Fig. 86. Aus Ménard Sacrament. Gregor.



Fig. 87. Casula des P. Johannes XII (Mosaik aus S. Thomas im Lateran. Ciampini Tav. IV).

beif. Fig. 88). Andere Darstellungen haben wir bereits unter planeta namhaft gemacht, und wir verweisen nur noch auf eine Reihe von Caseln bei *Marriott* Taf. XXXV ff. und auf die Caseldiptychen, wovon R.-E. I 371 ein Beispiel giebt. Das Uebrige bei *Gori* und *Paciaudi* De cultu Joh. Bapt. 260. Diese Diptychen zeigen am besten die nahe Verwandtschaft der offiziellen Paenula (nicht Toga, wie es R.-E. I 370 heisst) und der Casula. Andere Beispiele *Hefele* Beiträge Taf. I u. II. Eine zutreffende Beschreibung der Casel aus dem neunten Jahrh. in einem gallischen Fragment bei *Martène* Thesaur. Anecd. V sagt: casula, quam *amphibalum* vocant, tota *unita* ... sine manicis ... non scissa, non aperta. *Amphibalus* ist eine nur in gallischen Documenten vorkommendes Wort; zum ersten Male im Leben des Remigius, welcher einen amphibalus albus paschalis hinterlässt (*Gallandi* Bibl. X 806). Dann in der Vita s. Boni(ti) † c. 710, Act. SS. Jan. XV 1071: er weinte oft so während des Officiums, ut amphibali summitas, qua caput tegebatur, ex profusione (lacrimarum) madida videretur. Es war mithin eine Casel mit Kapuze und vermuthlich nur für den Chordienst bestimmt. — Seit dem 12. Jahrh. fing man an, die Casel an den Seiten auszuschweifen, wodurch die sogen. gothische Form entstand. — Für die Symbolik sei auf die oben citirten Stellen der mittelalterlichen Symboliker verwiesen. — Resultat unserer Untersuchung: die Ostkirche kannte und kennt nur einen Terminus für Messgewand — *phelonion;* im Abendlande war vom fünften bis Anfangs des neunten Jahrh. die *Planeta,* von da an die *Casula* üblich, beide aus der *Paenula,* die aber nie ein Kirchengewand bezeichnete, hervorgegangen.



Fig. 88. Fresco in der Gruft des hl. Cornelius (S. Callisto).

7. Dalmatik und Tunicella.

a) Auch die *Dalmatica* (sc. vestis oder tunica) war anfänglich ein Profankleid, und zwar kam es, wie der Name andeutet, aus der Provinz Dalmatien, wo grosse Manufacturwerkstätten dalmatinische Wolle verarbeiteten, nach Rom als lange, weisse Tunica mit langen und weiten Aermeln (*Marquardt* l. c. II 184). Sache und Name treffen wir in Rom erstmals unter

Commodus (180), dessen Biograph *Lampridius* in der Vita c. 8 es tadelt, dass der Kaiser *dalmaticatus* in publico processit; derselbe Tadel wurde gegen Heliogabalus († 223) laut (*Lamprid.* Vita c. 26), weil die lange Aermeltunica im ältern Rom für absonderlich und weichlich galt. Denn tunicis uti virum prolixis ultra brachia et usque in primores manus ac prope in digitos Romae ... indecorum fuit, sagt *Gellius* Noct. Att. VII 12, während im Orient die tunicae talares et manicatae stets üblich waren. Von Profanschriftstellern erwähnen die Dalmatik noch *Trebellius* Vita Claud. c. 17 und *Capitolinus* Vita Pertin. c. 8. Ersterer redet von *singillones Dalmatenses*, letzterer von *chirodota* (sc. tunicae) Dalmatarum. Bei dem Widerspruch der Nachrichten bei den Schriftstellern ist es schwer zu sagen, ob die Dalmatik von Anfang an Aermel gehabt hat oder nicht, indem manche Schriftsteller sie dem *Colobium* gleich zu setzen scheinen (*Rich* l. c. s. v. Dalmatica; *Marquardt* l. c. II 184). Der Unterschied der drei verwandten Tuniken bestand wol darin, dass die Tunica x. i. (= Albe) enge Aermel, die Dalmatik gewöhnlich sehr lange und weite, bisweilen jedoch nur kurze Aermel hatte, wodurch sie dem Colobium mit kurzen Aermeln gleichkam, während letzteres öfters gar keine Aermel hatte. Das charakteristische Merkmal der Dalmatik waren aber die Purpurstreifen (clavi), welche bei der Albe oft fehlten. Daher alte Glossen definiren: dalmatica est vestis sacerdotalis candida cum clavis purpureis (vgl. *Epiphan.* Haer. 15 und *Johann. Damascen.* bei *Cotelier* Eccles. Graec. Anecdot. Monum. I 284). Seit dem dritten Jahrh. kam die Dalmatik immer mehr in Aufnahme und auch Frauen trugen sie jetzt. Diocletians Edict De pretiis (vom J. 301), welches die Preise der Kleider normirte, nennt als Sorten der Dalmatik: Dalmatiken für Männer und Weiber, mit und ohne Clavi, von Wolle, Linnen und Seide (λάσιος, ὀθόνη und ὁλοσήρικος, *Waddington* Édit de Dioclét., Par. 1864, 38). Verfolgen wir das Wort bei den Kirchenschriftstellern, so wird die Dalmatica zum ersten Male im Leben Cyprians c. 5 (*Ruinart.* 263) genannt. Als der hl. Bischof zur Richtstätte in agrum Sexti geführt war, se lacerna birro (?) exspoliavit et cum se *dalmatica* exspoliavisset et diaconibus tradidisset, in linea (tunica) stetit. Demnach trug Cyprian ein Hemd (linea), dann die Dalmatik und darüber die Lacerna. Denn der Beisatz birro ist höchst wahrscheinlich Glossem zu lacerna. Es ist selbstverständlich, dass der Bischof hier in keinem ausschliesslich liturgischen Kleide erschien; in diesem Falle wäre die Dalmatik schon Cultkleid gewesen; sondern er trug seine Privatkleidung, welche freilich der Form nach mit der liturgischen identisch war. Weil die Dalmatik von den Kaisern eingeführt und getragen wurde, so trat sie bald als officielles Gewand für die vornehmen Stände an die Stelle der purpurverbrämten Tunica, und als solche hat sie Jahrhunderte lang geherrscht und wurde von Kaisern und Königen am Krönungstage und hohen Festen angelegt. Aus dem Leben Gregors d. Gr. sahen wir oben, dass vornehme Laien (Senatoren) und Kleriker sie trugen. Bald nach Cyprian wird von Papst Eutychianus († 283) erzählt, er habe verordnet, die Martyrer in einer Dalmatik oder in einem Colobium zu begraben. Dies geht auf die vindicatio martyrum (siehe *Migne* CXXVII, 144 ff.). Also war die Dalmatik schon allgemein im Gebrauche. Auch Gregor d. Gr. schrieb auf dem römischen Concil von 595 diese Beerdigungsweise für Bischöfe und Priester vor (*Hefele* C.-G. III[2] 54; *Migne* LXX, 1236; vgl. *Gregors* Dialog. 4 c. 40).

Als liturgisches Kleid aber wird die Dalmatik zum ersten Male unter Silvester (314—335) erwähnt, welcher bestimmte, ut diaconi *dalmatica* uterentur in *ecclesia* .. Dazu gibt der unbekannte Verfasser der Vita S. Silvestri als Motiv an, dass man die Nacktheit der Arme (am Colobium) getadelt habe, wesswegen der Papst an Stelle des Colobiums die Dalmatik mit langen Aermeln einführte. Bezüglich des Motives ist der Verfasser im Irrthum (*Combefis* Lecti triumphi 266). S. u. Von da an war die Dalmatik eigentliches Diakonalkleid. Wenn aber aus späterer Zeit *Ammianus Marcellinus* XIV c. 9 trotzdem von einem Diakon Maras erzählt, der eine tunicula *sine manicis* trug, so war eben die Dalmatik anfänglich nur Ehrenkleid der römischen Diakonen. Diese sollten hierin, weil sie nicht wie Bischöfe und Priester die Paenula trugen, eine Auszeichnung haben. Gewiss ist, dass seit Ende des fünften Jahrh. Päpste an Diakonen auswärtiger Kirchen die Dalmatik als Auszeichnung verliehen. So erlaubte Papst Symmachus (498—514) dem Caesarius von Arles bei seiner Anwesenheit in Rom das Tragen des (bischöflichen) Palliums und seinem Diakon die Dalmatik: ipse pontifex praeclara eius (Caesarii) meritorum dignitate permotus ... speciali quodam privilegio pallii usum ei permisit et *diaconos* eius perinde ac Romanae ecclesiae diaconos *dalmaticis* uti voluit (*Vita S. Caesar.* c. 4 [*Migne* LXVII, 1016] und *Baronius* Martyrolog. 31. Mai). Dasselbe

Recht verlieh später Gregor d. Gr. an Bischof Aregius von Vapincum (Gap) und seinen Archidiakon (*Gregor*. Ep. 9, 107); während der Brief des Papstes Zacharias mit derselben Vergünstigung an Austrobert von Vienne zweifelhaft ist. Darin steht: dalmaticam usibus vestris misimus, ut quia ecclesia vestra ab hac sede doctrinam fidei percepit et *morem habitus sacerdotalis*, ita illa etiam percipiat *decorem honoris* (*Migne* 89, 956). *Martigny* ist der Ansicht, dass die Diakonen in Gallien überhaupt erst seit Annahme der römischen Liturgie dort, d. i. seit Hadrian I (772—795) das Privileg der Dalmatik genossen,. während sie bis daher nur Albe und Stola (*Martène* Thesaur. Anecd. V 90) hatten, wie auch die spanische Kirche die Dalmatik nicht kannte und nach dem vierten Toletanum der Diakon nur Albe und Orarium als auszeichnende Kleidung trug. Wenn aber *Isidor*. Orig. XIX c. 22 die Dalmatik eine tunica *sacerdotalis* candida cum clavis ex purpura nennt, so hat er damit die Dalmatik der heidnischen Priester im Auge. Bis in's achte oder neunte Jahrh. blieb die Dalmatik Auszeichnung des römischen Klerus, speziell des Papstes und der Diakonen, und auswärts durfte sie von Diakonen nur auf ein päpstliches Privileg hin getragen werden; seit dem neunten Jahrh. wurde sie Gewand der Bischöfe und Diakonen als solcher. — Im gregorianischen Sacramentar lautet eine Rubrik zur feria V^ta in coena Domini: ingressi in sacrarium induunt dalmaticas tum pontifex (Papst) tum omnes diaconi, und in *Egberts* († 766) Pontificale erscheinen am selben Tage die Diakonen ‚dalmaticis vestiti', entweder kraft älterer päpstlicher Vergünstigung oder weil jetzt schon alle Diakonen in England die Dalmatik trugen. Dass seit dem achten Jahrh. die Dalmatik auch besonderes bischöfliches Kleid geworden war, ersieht man aus vielen Zeugnissen, und selbst die Subdiakonen bedienten sich ihrer, bis die Tunicella ihr auszeichnendes Kleid wurde. *Amalar* II c. 26: dalmatica diaconi et sui *ministri* (= subdiaconi) utuntur, quae est itineri habilis. Derselbe *Amalar* gibt von ihr c. 21 eine ausführliche Schilderung: Darnach hatte sie damals noch duas coccineas lineas retro similiterque in anteriori parte . . . fimbriae procedunt de dalmatica . . . ante et retro; ferner fimbriae candidae in latere, coccineae circa humeros et pectora . . . Aliquae dalmaticae habent viginti octo fimbrias, ante et retro. Aus *Hraban* I c. 20 heben wir nur die Bemerkung aus, dass die Dalmatik, wenn der Diakon die Arme ausbreitet (wie die Oranten der Katakomben), ein Kreuz bilde, zur Erinnerung an das Leiden Christi. Weiter erwähnt er die purpurei tramites a summo usque ad ima . . . ante et retro . . . necnon per utramque manicam. Uebrigens war zu Hrabans Zeit noch eine weisse Tunica üblich. Vgl. *Pseudo-Alcuin* und *Honorius* I c. 212 (haec vestis est candida, . . . a Domini inconsutili tunica et apostolorum colobio mutuata). — Die bildlichen Darstellungen der Dalmatik sind zahlreich und geben uns nahezu für jedes Jahrhundert die Form selber an. Eine antike aus dem vaticanischen Vergil bei *Rich* 215. Eine Dalmatik mit Claviculae



Fig. 89. Fresco aus S. Pietro e Marcellino (Bosio 377).



Fig. 90. Fresco aus S. Ermete (Bosio p. 565).

und Kreuzen auf den Schultern s. oben I, 385, Fig. 131; gewöhnliche Dalmatiken geben unsere vorstehenden Figuren 89 und 90. Die ältere Form sehen wir in S. Vitale an Maximian; sie ist etwas enger und dem Sticharion ähnlich, hat bauschige Aermel und zwei schwarze (nicht purpurne, wie *Hefele* sagt) Streifen über die Brust und einen Doppelstreifen an den Aermeln; darüber trägt Maximian die Planeta. Den älteren Typus kann man deutlich an den Abbildungen, die *Ciampini* Vet. monum. II tab. XXII bis XLVII von Mosaiken römischer Basiliken giebt, verfolgen. Dieselbe ursprüngliche Form zeigt ein Goldglas bei *Boldetti* 202. Vgl. die Tafeln V. XI. XII. XIV bis XVII und XXXIV—XXXVII bei *Marriott* mit Abbildungen von ältester Zeit bis in das neunte Jahrh. Aus letzterem besitzen wir nämlich die zwei Bilder des Pontificale Landulphs. Und für das 9. Jahrh. sei noch an das Chartularium Prumiense (MS. der Stadtbibliothek zu Trier) erinnert, wo Nikolaus I und Kaiser Leo II abgebildet sind. Für das 11. Jahrh. geben die Fresken von S. Clemens bei *Mullooly* l. c. Aufschluss. Siehe auch die Dalmatik bei *Hefele* Beiträge Taf. I. — An der Profandalmatik fehlen die Clavi sehr selten (*Perret* Catacomb. Taf. I, 24. 26. 27. 29; Taf. II, 7—22. 24. 27 u. ö.). Sie sind aber auch bei der liturgischen Dalmatik ziemlich regelmässig, und zwar laufen sie vertikal von beiden Schultern bis zum untern Saume und gleichen der nicht gekreuzten Stola. Vor dem J. 600 zeigen alle christlichen Monumente nur schwarze (dunkle) Streifen, so in Ravenna; für purpurrothe liefert die Copie eines Mosaiks von 640 in der Windsor Collection das erste Beispiel; im MA. wurden die Purpurstreifen allgemein; zugleich waren diese Streifen, wie die oben angeführten Stellen der Liturgiker zeigen, im MA. ante et retro angebracht. Im Spätmittelalter nahmen die Clavi die Farbe der Casel, bezw. die Tagesfarbe an. Ferner fehlt an älteren Dalmatiken, auch an den Ravennatischen, der die beiden Purpurstreifen verbindende Querstreifen; er findet sich aber schon in frühmittelalterlichen Darstellungen. An verschiedenen Stellen, vor Allem aber am linken Purpurstreifen sowol vorn als hinten, setzte man starke Fimbriae in Zungenform an, Symbol des göttlichen Wortes. Daran erinnern jetzt noch die zwei Quasten auf dem Rücken der Dalmatik. Die alten Dalmatiken waren viel länger und weiter und, weil von Leinwand, Wolle oder Seide, geschmeidiger; zugleich geschlossen und glichen dadurch mehr als die Albe dem Sticharion. Im Abendlande erlitt die Dalmatik, aber erst nach dem 12. Jahrh., dieselbe unglückliche Veränderung wie die Casel: sie wurde kurz, auf beiden Seiten aufgeschlitzt, so dass sie nur noch zwei viereckige Stücke bildet, welche durch zwei Schulterblätter zusammengehalten werden. Letztere hängen über die Arme herab und ersetzen die weggefallenen Aermel. — Wir machen noch auf den Widerspruch aufmerksam, der zwischen der schriftlichen Ueberlieferung des Papstbuches und den Bildwerken herrscht. Nach ersterem habe Silvester das Colobium der Diakonen abgeschafft und dafür die Dalmatik eingeführt. Bischöfe und Priester müssen, wie wir aus dem angegebenen Motiv schliessen, schon vorher Dalmatiken getragen haben. Wir finden aber in der Zeit nach Silvester wiederum das Colobium sowol bei Bischöfen und Priestern als bei Diakonen auf Abbildungen, und ferner beachte man, dass Silvester mit Rücksicht auf das Unziemliche der nakten Arme die Dalmatik auch für die Diakonen soll vorgeschrieben haben. Nun wurde das Colobium in der Liturgie nie anders als über der Tunica talaris, die zugleich stets lange Aermel hatte, getragen. Die Dalmatik ist also nach Silvester vorübergehend wieder vom Colobium ersetzt worden, und was der unbekannte Biograph Silvesters von den nakten Armen sagt, beruht auf einem Missverständniss. — Der Dalmatik oder richtiger dem Colobium entspricht in der koptischen Kirche der *levito* (lebitonium), eine ärmellose Tunica, die aber im Orient nur von Mönchen getragen wird.

b) Wann die Tunicella des Subdiakons eingeführt wurde, wissen wir nicht. Nach *Gregor d. Gr.* Ep. 9, 12 hatte ein ihm unbekannter Vorgänger dem Subdiakon als Amtstracht eine linnene Tunica gegeben, die von Rom auf andere Kirchen überging. Gregor entzog den Subdiakonen diese Tunica wieder, so dass sie wie früher ohne auszeichnende Tracht waren. Erst in den römischen Ordines begegnen wir wieder Notizen über ein besonderes Subdiakonalkleid, und als solches bezeichnet der Ordo I § 6 eine *Dalmatica linea* oder *minor* (offenbar die tunica linea bei *Gregor*). Vgl. Ordo V § 1 u. Ordo VI, wo es heisst: vestes quae apud quosdam *subdiaconales* nominantur (*Migne* 78, 940. 985 u. 989).

8. Cappa oder Pluviale.

Das Wort Cappa oder Copa bezeichnete im Vulgärlatein ein mantelartiges Oberkleid, das man wie die alte Paenula auf Reisen und bei Regenwetter trug. Sie hatte eine Kapuze und hiess darum auch

Cucullo (*Isidor.* Etymol. XIX c. 31). Wie die Paenula, welche man in ihrer älteren Form geradezu vestimentum *pluviale* nannte, so wurde die Cappa allmälig auch Kleidung der besseren Stände und der beiden Geschlechter. Besonders die Mönche pflegten die Cappa (Cucullа) zu tragen. In Benedicts Regel (*Migne* LXVI 177) wird den Mönchen für den Winter eine cucullа villosa vorgeschrieben, wozu *Smaragdus* († 820) Comment. in Regul. s. Bened. (*Migne* LXVI 102) erklärt: cucullam dicit ille, quod nos modo *cappam* dicimus. Aehnlich *Theodemar von Monte Cassino* an Karl d. Gr.: illud indumentum, quod a Gallis monachis cuculla dicitur, nos capam vocamus. Die Cappa ging aus der profanen Kleidung in die priesterliche über und man fertigte jetzt feinere Cappae für den höheren Klerus theils von besserm Stoffe, theils mit besonderen Zierraten, wie einer kostbaren Schliesse. Die Cappa des hl. Martin von Tours (400), die nach seinem Tode so grosse Berühmtheit erlangte (Capella und Capellanus leitet sich von ihr her), war kein liturgisches Gewand, sondern der Mantel des Heiligen, wie nach ihm Mönche und Kleriker die Cappa theils zu Hause, theils beim Chorgebet trugen. Als solches Gewand findet sie sich erwähnt bei *Alcuin* (801) Ep. 127 (*Migne* C 363), der erzählt, dass seine Schwester ihm eine Cappa zum Geschenke gemacht; in der Regel Chrodegangs c. 29, wo für die älteren Kanoniker jährlich eine neue Cappa vorgesehen wird (*Du Cange* s. v. Capa). Cappae mit Aermeln verbot 1195 eine Yorker Synode. Ueber kostbar verzierte, purpurne Cappae des MA. siehe bei *Du Cange*. Als specifisch liturgisches oder Altargewand finden wir die Cappa erst im sechsten Ordo Romanus, wo angegeben ist, dass dem Bischof im Pontificalamt zwei Priester in cappis assistiren sollen (*Migne* LXXVIII 989). Schon frühe war für Cappa auch der Name Pallium pluviale üblich, auch Cappa pluvialis sagte man und davon wurde die liturgische Cappa kurz *Pluvialis* oder *Pluviale* genannt, die auch für die Prozessionen üblich wurde. Noch zur Zeit des *Durandus* († 1296) hatte sie eine Kapuze (Caputium), reichte bis auf die Füsse und wurde nur in maioribus festivitatibus getragen (*Rational.* III c. 1). Die Darstellung von Abdon und Sennen R.-E. I 2 giebt eine Vorstellung von der ältesten Form der Cappa.

Von allen bisher aufgezählten Gewändern ist mit Ausnahme des Amictus der profane Ursprung unwiderleglich dargethan. Die Albe ist die antike Tunica; die Planeta vertritt die Paenula oder das Pallium, und wenn zwar der Name bei den Heiden nicht vorkommt, so ist aber gewiss, dass die Planeta von christlichen Laien getragen wurde; ebenso die Casula und vermuthlich auch die Cappa, die nur Abarten der alten Paenula sind. Orarium (Stola) und Manipel waren anfangs Handtücher, das στιχάριον zuerst weltliches Kleid, und die römischen Kaiser waren die ersten, welche die Dalmatik trugen. Anders wird aber der Sachverhalt bei den bischöflichen Gewändern, die mit Ausnahme des Palliums späten Ursprung haben.

Die bischöflichen Gewänder.

1. Bischöfliche Tunicella und Dalmatik.

Bei feierlichen Pontificalämtern trägt auch der Bischof die Dalmatik des Diakons und die Tunicella des Subdiakons unter der Casel, um in sich symbolisch alle Klerikalstufen darzustellen. So nachweisbar erst seit dem 9. Jahrh. Die Dalmatik bezeugt *Walafrid* c. 24: ubi intelligitur non omnibus tunc (usum dalmaticarum) concessum fuisse, quod nunc pene omnes episcopi et nonnulli presbyteri (jedenfalls Würdenträger) sibi licere existimant, i. e. ut sub casula dalmatica vestiantur. Sie war ja früher päpstliches Privileg (siehe *Gregor.* Ep. 9, 107 an Aregius von Gap). Auf bildlichen Darstellungen sieht man seit dem 9. Jahrh. die bischöfliche Dalmatik; sie ist sehr weit und kürzer als die Albe (*Marriott* Taf. XXXIX, XLII, XLIV, XLV, XLVI, LXI). Die Tunicella wird von *Amalar* II c. 21 u. 22 erwähnt; er nennt Dalmatica und Tunicella hyacinthina oder subucula. *Hraban, Pseudo-Alcuin, Hugo* und *Honorius* führen die Tunicella nicht an; aber *Innocenz* c. 36. 39 u. 40 unterscheidet Albe, Tunicella und Dalmatik. Wenn ferner der fünfte römische Ordo § 9 eine dalmatica maior und minor, *Amalar* eine camisia und duae tunicae (II c. 22) nennt, so sind damit bischöfliche Tunicella und Dalmatik angedeutet, während *Ivo* ausser der linnenen Tunica (Albe) noch eine tunica interior oder hyacinthina nennt und beisetzt: duabus tunicis induitur ... pontifex.

2. Die Mitra.

Als viel älter denn alle übrigen Gewänder des Bischofs ist vielfach die Mitra angesehen worden, jedoch mit Unrecht. — Im Allgemeinen trugen die Alten keine Kopfbedeckung, doch im Osten eher als im Westen. So trug man in Asien Hüte oder eine turbanartige Mütze, die charakteristische Tracht der Phrygier. Daher wurde es in der Kunst der Katakomben-

malerei typisch, orientalische Personen mit der phrygischen Mütze zu bekleiden; so die drei Jünglinge im Feuerofen (*Kraus* R. S. Taf. XI), die Magier (ib. Taf. IV), während Moses und Daniel als Stammeshäupter mit einer Binde (Mitra) um das Haupt dargestellt werden (*Garrucci* Tav. XXII, LXXIII 2). Das hebräische Migbeah Exod. 28, 40; 29, 9; Lev. 8, 13 al., das die LXX mit κίδαρις übersetzen, war eine Binde von feiner Leinwand, mehrmals zusammengefaltet und straff um den Kopf gelegt (*Joseph.* Antiq. Jud. III 7, 3). Er vergleicht die Binde mit einer στεφάνη und nennt sie πῖλος ἄκωνος, d. i. ohne konische Spitze. Doch kennen wir die Form des Migbeah nicht genau. Abbildungen bei *Hefele* Beiträge Taf. I und *Bock* I. Den Miznephet des Hohenpriesters übersetzen die LXX mit μίτρα, selten mit κίδαρις.

In der liturgischen Sprache sind seit dem MA. die Ausdrücke *Mitra* und *Infula* für die bischöfliche, *Tiara* für die päpstliche Kopfbedeckung technisch geworden. Die ersten zwei Namen bezeichneten im Alterthum etwas Anderes, nämlich Mitra (von μίτος, Faden), einen Gürtel oder eine Binde, dann eine buntfarbige Schärpe, welche die Frauen um Haupt und Hals banden; besonders die Kopfbinde oder das Kopftuch der asiatischen Frauen nannten die Griechen μίτρα (*Rich* s. v. mitra, und *Isidor.* Etym. XIX c. 31). In dieser Bedeutung ging das Wort in die kirchliche Sprache über, und wir finden dasselbe zur Bezeichnung des Schleiers, den die Jungfrau bei der Professablegung zur Vita religiosa trug (*Martène* De antiq. eccl. rit. II 4, 13). Dagegen ist das Wort *Infula* nach seinem Ursprunge von mitra verschieden und bedeutete bei den Heiden einen langen Zopf von weisser oder roth gefärbter Wolle, der in regelmässigen Abständen von einem Bande (Vitta) zusammengehalten wurde. Priester und Vestalinnen, sowie die Opferthiere wurden damit geschmückt. *Servius* ad Verg. Aen. 10, 538 erklärt die Infula der Opferthiere mit *fascia* in modum diadematis, a quo vittae (befranzte Bänder) in utraque parte dependent. — Für den Gebrauch der Mitra oder Infula, da jetzt beide Ausdrücke dasselbe bezeichnen, in dem heutigen Sinne findet sich vor dem 10. Jahrh. kein ganz zuverlässiges Zeugniss, und die vereinzelten Nachrichten aus älterer Zeit, welche man für die entgegenstehende Ansicht geltend macht, beweisen durchaus nicht ein vormittelalterliches Tragen der Mitra. Es erzählt nämlich Polycrates von Ephesus (c. 195) bei *Eusebius* Hist. eccl. V 24, der Apostel Johannes habe das πέταλον getragen. Vgl. *Hieron.* De viris illust. c. 45; und ähnlich erzählt *Epiphanius* Adv. haer. I c. 29, dass Jakobus der Aeltere das ‚πέταλον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς' getragen habe. Hieronymus übersetzt πέταλον mit lamina; gemeint ist das πέταλον χρυσοῦν des *Philo* Vita Mos. l. 3, oder der στέφανος χρυσοῦς des *Josephus* Antiq. III 7, 6, also der Zitz des levitischen Priesters, der keine Kopfbedeckung, sondern nur ein Stirnband war. Epiphanius nimmt mit seiner Tradition offenbar Beziehung zur Nachricht des Eusebius. *Marriott* ist geneigt, πέταλον nur bildlich im Sinne von Priesterthum zu verstehen, während *Hefele* Beiträge II 152 u. 225 beide Nachrichten nur für Sagen, die nach dem zweiten jüdischen Kriege entstanden seien, hält. Eine unbefangene Prüfung der Stellen gestattet aber die bildliche Auffassung kaum; eher dürfte mit Hefele das Ganze für eine sagenhafte Ueberlieferung genommen werden. Gesetzt aber auch, dass wirklich Jakobus und Johannes Stirnbinden ähnlich dem levitischen Zitz trugen, so war dies eine vereinzelte, persönliche Sitte dieser Apostel und gestattet nimmermehr den Schluss, dass in der Urkirche eine Mitra gebräuchlich gewesen sei. Auf den Brief, welchen der Patriarch Theodosius von Jerusalem zur Zeit des achten ökumenischen Concils mit der angeblichen Mitra des Apostels Jakobus an den Patriarchen Ignatius von Constantinopel schickte, können wir nach dem Gesagten kein Gewicht legen (*Hardouin* V 773 und 1029). *Binterim* I 2, 352 f. tritt für die Echtheit der Ueberlieferung ein. Auch die Kirche von Alexandrien wollte im Besitze eines solchen Petalon sein nach den Act. apocr. S. *Marci* (quia erat e familia Aaronis, pontificalis apicis petalum in populo gestavit Judaeorum), und *Simeon Thessalonicensis* De templo (vgl. Balsamon Nomocan. VIII 1) berichtet, der alexandrinische Bischof trage nach alter Tradition die κίδαρις, eine Tradition, welche dem Baronius, Valesius, Petavius, Riccardi u. A. für begründet erscheint. Diese Nachricht ist noch unwahrscheinlicher als die beiden vorigen, und wenn etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, so kann es nur dies sein, dass der Apostel eine Kopfbinde trug, wie auf Coemeterialbildern einzelne Vertreter des Judenthums; ja, diese Bilder mögen gerade die eine oder andere jener Nachrichten in's Dasein gerufen haben. Ferner hat *Eusebius* (irrig hat *Hefele* l. c. 225 Paulinus zum Redner gemacht; mit τις παρελθών ist aber Eusebius selbst verstanden) in der schon genannten Kirchweihpredigt zu Tyrus die versammelten Bischöfe angeredet: ‚Priester und Freunde

Gottes, die ihr bekleidet seid mit der ... himmlischen Krone (στέφανος) der Ehre und dem göttlichen Chrisma ...' Der Kranz ist aber wol kaum anders als bildlich zu nehmen: Eusebius weist rhetorisch gegenüber den äusserlichen Abzeichen des alttestamentlichen Priesterthums auf die charakteristischen geistigen Eigenschaften der neutestamentlichen hin; oder man könnte mit Hefele στέφανος auf die Tonsur beziehen. Jedenfalls ist kein liturgisches Gewand darunter zu verstehen. Weiter hat man sich auf eine Stelle bei *Gregor von Nazianz* Orat. 10, 4 (*Migne* XXXV 829) berufen. Gregor erwähnt dort seine Consecration zum Bischofe und redet den Consecrator also an: ‚Darum salbst du mich zum Bischofe, umgiebst mich mit der Tunica und setzest meinem Haupte die κίδαρις auf und näherst mich dem Altare des geistigen Opfers' u. s. w. Wie die ganze nachfolgende Ausführung darthut, ist die Stelle bildlich zu verstehen, und wie Eusebius erinnert er an die l. K., an Tempel, Opfer und Allerheiligstes nur, um den Gegensatz zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesdienste hervorzuheben. Auch die Nachricht bei *Ammianus Marcellinus* 29, 5 verglichen mit 28, 6 von einer corona sacerdotalis darf kaum hierher gezogen werden, wie *Hefele* Beiträge II 227 thut. Erstens ist nicht bewiesen, dass der Rusticianus *sacerdotalis* im 28. Kapitel ein christlicher Priester oder Bischof war, wie Hefele voraussetzt; und nicht bewiesen, dass die Kap. 29 genannte corona ihm gehörte und dass es wirklich priesterliche und nicht eine goldene, an die Kronen der heidnischen Priester erinnernde Krone war. Eine Hauptbelegstelle findet dann Hefele l. c. bei *Prudentius* Peristeph. IV 79: ‚zu Saragossa ist der hl. Vincentius begraben et hic sacerdotum domus *infulata* Valeriorum'. Daraus schliesst Hefele, dass um das Jahr 400 Bischof Valerius von Saragossa und seine Kleriker einen Kopfschmuck getragen hätten. Aber dass infula und infulatus in der nachclassischen Latinität und zumal bei Dichtern bildliche Ausdrücke für Ehrenämter (magistratus) und Ehrenstellungen, für Rang und Ansehen waren, zeigen *Forcellini* und *Klotz* in ihren Lexicis. In der stark rhetorisirenden und bildlichen Sprache, welche durch das ganze Gedicht des Prudentius geht, ist die Nachahmung classischer Muster leicht erkennbar. Wenn das MA. die Bezeichnung Infula für Amt setzte, z. B. *Hugo von St. Victor* Speculum eccl. 6 (*Migne* CLXXVII 353), so ist dies noch viel eher bei einem Prudentius anzunehmen und dürfte sein Ausdruck mit jenem des *Ennodius* Epigramm. 77 (*Migne* LXIII, 348) auf den hl. Ambrosius auf gleicher Linie stehen:

serta redimitus gestabat lucida fronte,
distinctum gemmis ore parabat opus,

wo der zweite Vers die Metapher anzeigt. Aus der classischen Sprache, wo Infula bildlich für Amt und Würde steht, ging diese Wendung in die Sprache kirchlicher Schriftsteller über, und in diesem Sinne schreibt Papst *Gelasius* I († 496) in der Ep. ad episc. Lucaniae § 9 von gewissen Eigenschaften, welche Jemanden für das geistliche Amt unfähig machen: clericalibus *infulis* reprobabilem. Der Plural infulae deutet schon die figürliche Redewendung an. Seit dem 8. Jahrh. begegnet uns die Phrase ‚sacerdotalis infula' nicht selten, ohne dass man berechtigt ist, mehr als ein Bild dahinter zu suchen, um so mehr, da kein einziges monumentales Zeugniss die Existenz der Infula um diese Zeit bestätigt (die Stellen bei *Du Cange*). Selbst *Theodulph von Orléans* († 821) in seiner Paraenesis ad episc. V carm. 3 (*Migne* CV 360) redet nur bildlich, wenn er sagt: illius ergo caput resplendens mitra tegebat ... Contegat et (at) mentem ius pietasque tuum. — Kurz, es ist aus den ersten acht oder neun Jahrhunderten kein zuverlässiges Zeugniss dafür zu finden, dass die Kirchendiener eine liturgische Kopfbedeckung getragen hätten, und wenn das eine oder andere Zeugniss sich sollte als begründet erweisen, so war der Gebrauch einer solchen Kopfzier ein rein localer. Für die alte Zeit steht uns noch ein directes Zeugniss zu Gebote, indem *Tertullian* De coron. mil. c. 10 schreibt: quis denique patriarches, ... quis postea apostolus aut evangelista aut episcopus invenitur *coronatus?* — Ebenso sehr als uns das Fehlen einer offiziellen Kopfbedeckung in der gesammten christlichen Kunst vor dem Jahr 900 den negativen Weg weist, wird unsere Ansicht durch den Umstand gestützt, dass in den zahlreichen liturgischen Denkmälern, wo die bischöflichen Gewänder beschrieben werden, wie z. B. in der Ostermesse des Codex Ratoldi, geschrieben vor 986, und ebenso bei den Liturgikern Hraban, Amalar, Walafrid und Pseudo-Alcuin die Mitra nicht erwähnt wird; selbst Ivo nennt sie nicht, wo er die levitische Mitra beschreibt. Vermuthlich war sie als kirchliche Auszeichnung anfangs in Rom local und hat sich von da im Westen verbreitet. Da wo zum ersten Male die Mitra als liturgisch genannt wird, ist dies ausdrücklich bezeugt. Im Jahr 1049 nämlich setzte in der Peterskirche zu Rom Papst Leo IX dem Erzbischof Eberhard von Trier eine

Mitra auf und sprach: *Romana* mitra caput vestrum insignivimus, qua et vos et successores vestri in ecclesiasticis officiis *Romano more* utamini (*Leo IX* Epist. 3 [*Migne* CXLIII 595]). Dasselbe Privileg verlieh der Papst an Adalbert von Hamburg (Ep. 77 [*Migne* CXLIII 703]): mitra . . . quod est insigne *Romanorum*, und bald hernach Alexander II an Burkard von Halberstadt wegen ihrer besonderen Verdienste um den römischen Stuhl. — Zuweilen wurde die Mitra auch an Priester und Diakonen an Kathedralkirchen verliehen (*Migne* CXLVI 1287). Im Jahr 1119 gewährte Calixt II die ‚mitra episcopalis' an den Priester Godebald von Utrecht (ibid. CLXIII 1130; vgl. *Petrus Damiani* Ep. I 20 [ibid. CXLIV 242]). An Bildwerken der früheren Jahrhunderte glaubt man öfters eine Mitra zu entdecken, was bei genauerm Zusehen die Kapuze der Paenula oder das über den Kopf geschlagene Pallium oder auch ein Leichentuch ist. So wollte man beim Auffinden des Sarges von Leo I unter den Gewändern eine Mitra als Kopfbedeckung gefunden haben, was nur ein Leichentuch war. Die allegorische Figur in S. Callisto (*Kraus* R. S. Taf. VIII und *Garrucci* Tav. VII 4), welche das christliche Priesterthum symbolisirt, trägt eine Binde, und der Künstler mag wol an das alttestamentliche Stirnband gedacht haben; sonst findet sich weder auf Gemälden noch Sculpturen der altchristlichen Zeit eine Kopfbedeckung. Erst die Münzen des Papstes Sergius III (905—912) zeigen Petrus mit dem Pileus oder dem sogen. Phrygium (*Dom. Promis* Monete dei Romani pontif. Turin 1858, Tav. VII 1, 2). Dieser Pileus ist pyramidal, dagegen in S. Clemente (11. Jahrh.) tragen die Bischöfe konische Mützen (*Mullooly* l. c. 299). Die Ostkirche kennt im Allgemeinen die Mitra nicht (*Goar* 214 und *Simeon Thessalonic.* Expositio de divino templ. c. 45). Doch tragen die abessynischen Priester die matémtemia, einen weissen Turban, der je nach der Rangstufe des Klerikers grösser oder kleiner ist. Bei den Armeniern tragen seit dem 11. Jahrh. die Bischöfe eine Mitra nach römischer Weise, die Priester eine Mütze (sacharward). — Ein spezieller Name für Mitra war *Camelaucum*, χαμηλαύκιον bei byzantinischen Schriftstellern. Es soll eine Kopfbedeckung des Patriarchen von Constantinopel gewesen sein, wenn dieser vom Mönchsstande auf den erzbischöflichen Stuhl kam; der Form nach glich das Camelaucum der antiken Mauerkrone oder einem Birett. Etwas anders ist das Camelaucum, welches Nikolaus I in dem genannten Chartularium Prumiense zu Trier (9. Jahrh.) trägt und Gregor d. Gr. und Dunstan in einem MS. des 11. Jahrh. (im britischen Museum). An der Mütze des Papstes hängen Bänder (fasciae, taeniae) herab. Ueber das Camelaucum siehe *Suicer* und *Du Cange*. Die Formen der Mitra seit dem 11. Jahrh. und die der Tiara siehe bei *Hefele* Beiträge II 234 ff.

3. Die Handschuhe.

Die Handschuhe, Chirothecae, werden nicht vor dem 12. Jahrh. erwähnt. Der erste Zeuge ist *Honorius* I c. 215, welcher die Handschuhe auf die Apostel zurückführt: chirothecarum usus ab apostolis est traditus. Dann vergleicht *Innocenz III* c. 41 die Handschuhe mit den ‚haedorum pelliculae', welche Rebekka dem Jacob anlegte (vgl. *Bock* II 131 ff.). — Verschieden von den Handschuhen sind die ἐπιμανίκια (vox hybrida von ἐπί und manus) der Griechen, welche die Handschuhe nicht haben. Die Epimanikia werden im 12. Jahrh. bei *Balsamon* erstmals erwähnt (*Goar* 111); sie gleichen Stulpen oder grossen Manschetten und erinnern nach den Symbolikern an die Fesseln Christi. In der Liturgie des Chrysostomus: λαβὼν ὁ ἱερεὺς τὰ ἐπιμανίκια ἐν μὲν τῇ δεξιᾷ λέγει. Sie sind nämlich nicht bloss bischöfliche K., sondern auch die Priester und Diakonen tragen sie, weil sie keinen Manipel haben. In der syrischen Kirche entspricht der *Zendo* den griechischen Epimanikia (vgl. *Suicer* s. v. u. *Neale* Eastern Church. Introduct. 307; Fig. bei *Marriott* Taf. LVI).

4. Schuhe und Strümpfe.

Als *Vestis sacra* erwähnt *Hraban* zum ersten Male die bischöflichen Schuhe (sandalia, soleae, compagae), aber ihr Gebrauch ist viel älter. Während nämlich die jüdischen Priester ohne Fussbekleidung den Tempeldienst versahen, hatten die christlichen Priester wol schon in den ersten Jahrh. am Altare eine Fussbekleidung. Schuhe, d. i. Sandalen, die herrschende Form der Schuhe in der altchristlichen Zeit, trägt Hippolyt auf der erwähnten Statue; ferner ein Papst (Anteros, Zephyrin oder Pontian?) in S. Callisto; diese haben ein Obertheil von Leder oder Zeug (*Garrucci* Tav. 24); ebenso die Schuhe auf einem vaticanischen Sarkophag. Schuhe trägt auch ein Bischof auf den Mosaiken in S. Venanzio in Rom (*Garrucci* Tav. 270 und *Pouillard* Del bacio dei piedi dei sommi pontef. Rom. 1807, Tav. II 5). Ebendort sind die Päpste Theodor, Johann IV und die Martyrer in Schuhen, Asterius und Anastasius in Sandalen ab-

gebildet. Für das 6. Jahrh. haben wir die Abbildungen in S. Vitale, und in dem obengenannten syrischen MS. Dort tragen Maximian und seine Kleriker flache Schuhe von schwarzem Leder, die etwas von denen der Laien verschieden sind; dieselben Schuhe sieht man an den Klerikern des Pontificale Landulphi (9. Jahrh.) (*Ciampini* Mon. vet. II Tav. XXII; *Hefele* Taf. I und *Marriott* Taf. XXXIV—XXXVI). Aber ein hl. Kleid sind hier die Schuhe noch nirgends. Christus wird in den Coemeterialbildern bald barfuss, bald in Sandalen dargestellt (*Aringhi* R. S. III 111 und 213). Auf dem Bilde im Coemeterium des Hermes, eine Diakonatsweihe darstellend, tragen die drei Bischöfe Sandalen, der Diakon ist barfuss. Ein eingesticktes Kreuz ist sichtbar an den Schuhen des Papstes Cornelius (8. Jahrh.) (bei *Marriott* Taf. XXX u. XXXI). — *Hraban*, welcher die Reihe der schriftlichen Zeugen eröffnet (induunt quoque sacerdotes pedes sandaliis sive soleis) findet ihr Vorbild bei *Marc.* 6, 9 und *Ephes.* 6, 15. *Amalar.* II c. 18 beschreibt die Sandalen wie *Hraban;* er nennt sie auch Campobi (campagi), was einen Senatorenschuh der spätern Kaiserzeit bedeutet (*Rubenius* II 15. Diese Campobi wurden später dem römischen Klerus vorbehalten (*Greg. M.* Ep. VII 28). *Amalar* gibt den Unterschied der Schuhe der einzelnen Ordines an. Nach ihm bestanden die Schuhe aus schwarzem Leder; statt des Oberleders liefen zungenförmige Streifen (linguae ex corio albo) von weissem Leder zwischen den Zehen durch und über den Fuss, wodurch der obere Theil gitterartig (corium *fenestratum* sagt Innocenz) aussah. *Pseudo-Alcuin* beschreibt sie also: sandalia dicuntur soleae ... subterius quidem solea muniens pedes a terra, superius vero nil operimenti habens patet ... Episcopus habet ligaturam in suis sandaliis, quam presbyter non habet (Vgl. *Ivo* und *Innocenz III*). *Bock* II 14 beschreibt die Schuhe des Erzbischofs *Arnold von Trier* (12. Jahrh.); sie hatten im Oberleder foramina obtusa (vgl. *v. Wilmowsky* Die Grabstätten der Trierer Erzbischöfe, Trier 1876, Taf. V). — Dass nur die bischöflichen Schuhe liturgische Bedeutung hatten, nicht auch die priesterlichen, geht aus obigen Stellen hervor.

Die Strümpfe (caligae, tibialia) der Bischöfe als l. K. finden sich erst spät; der erste, der sie nennt, ist *Ivo* § 11: antequam induantur (episcopi) sandaliis, vestiuntur *caligis byssinis* vel *lineis* usque ad genua protensis et ibi bene constrictis. Dann die symbolische Deutung. *Innocenz* c. 48: inter haec pedes pontificis ... caligis et sandaliis calceantur. Hierauf wiederholt er *Ivo's* Worte. Seit dem 12. Jahrh. sind die Strümpfe von Seide.

5. Das Epigonation.

Eigenthümlich ist der griechischen Kirche das ἐπιγονάτιον, ὑπογονάτιον, genuale und subgenuale, ein rautenförmiges Ornamentstück von der Grösse einer abendländischen Bursa, aus steifem Stoffe, mit einem Kreuze in der Mitte und goldenen Franzen. Es hängt auf der rechten Seite vom Gürtel herab bis zu den Knieen. Der Ursprung ist dunkel; aber wahrscheinlich war es anfänglich nur ein Handtuch wie die Mappa und wurde dann zum Amtsabzeichen. In der antiochenischen Kirche soll es thatsächlich bis zum 11. Jahrh. ein Handtuch gewesen sein und ist es jetzt noch in Armenien (*Du Cange* s. v. ὑπογονάτιον und *Neale* Eastern Church, Introduct. 311). Es symbolisirt das Handtuch, das der Herr sich beim letzten Mahle vorband, gewöhnlich aber wird es jetzt auf den Sieg Christi über den Tod gedeutet, wesshalb beim Anlegen des Epigonation Psalm 45, 4 und 5 gebetet wird (*Goar* 59. 60). Obgleich nur bischöfliche Auszeichnung, wird es doch auch Erzpriestern und andern Dignitären verliehen, hat jedoch in diesem Falle statt der Rauten- die Quadratform: εἰ ἔστι πρωτοσύγκελλος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἢ ἄλλος τις ἔχων ἀξιότητά τινα (*Goar* l. c. und S. 112 Note). Den Bischöfen wird das Epigonation verliehen bei der Consecration nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Auf dem Mosaik von S. Vitale trägt der Kaiser ein ähnliches Ornament. Abbildungen in der Missa picta Taf. III—VIII. *Hefele* Taf. II, Fig. 12 und 13 und I Fig. 1 (Kaiser Iustinian). — Die übrigen bischöflichen Abzeichen siehe unter den Artt. Ring, Stab und Pallium.

Litteratur, soweit sie im Vorstehenden nicht genannt ist: *Bayfius* De re vestiaria, Paris. 1549 und in Graeve's Thesaurus. *Bartholinus* De paenula, ibid. *Octav. Ferrarius* De re vestiaria, Pavia 1642 und 1654: die Hauptsammlung alles einschlägigen Materials. Ders. Analecta de re vestiaria, ibid. 1670. *Rubenius* De re vestiaria et praecipue de lato clavo, Antwerp. 1665. *De Saussay* Panoplia sacerdotalis, Par. 1694. *Thomassinus* Vetus et nova eccles. disciplina, Mainz 1787. *Hefner-Altenek* Trachten des christlichen Mittelalters, Frankf. 1840—1854. *Weiss* Costümkunde, Stuttg. 1860—1864, 2. Aufl. 1883. *Augusti* I 196 ff., 316 ff.; III 502 ff. *Binterim* IV 1, 188 ff. KRIEG.

KLERUS. I. Bildung und Wahl. Durch den Auftrag an die Apostel, alle

Völker zu lehren, zu taufen und ihnen die überkommenen Gebote vorzuhalten (Matth. 28, 19. 20), hat Christus seine Wahrheit, Gnade und Gerechtigkeit, d. i. den ganzen Inbegriff der himmlischen Güter, unzertrennlich mit dem Apostolat verknüpft, mithin ein Amt ins Leben gerufen, das seinem Wesen nach auf göttlicher Sendung beruht und ebenso nothwendig und unvergänglich ist wie die Kirche selbst. Zur Bezeichnung der mit diesem Amt betrauten Personen ist sehr frühzeitig der Ausdruck Clerici (von κλῆρος, Loos, Antheil) in Aufnahme gekommen, weil sie, ähnlich wie der hl. Matthias (Act. 1, 26; vgl. *August.* Enarr. in Ps. 67 n. 19), entweder ‚durch das Loos des Herrn auserkoren sind, oder der Herr ihr Loos ist‘ (vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est, *Hieron.* Ep. 52 ad Nepot. n. 5). Nach dieser Deutung heissen also die Kirchendiener ‚Kleriker‘, 1) weil sie ‚vom Loose des Herrn sind‘, insofern sie nämlich ihre Berufung von Gott (Hebr. 5, 4) und ihre Amtsbefähigung durch die geistige Zeugung der Weihe erhalten, mithin in einem viel engern Sinne als die übrigen Gläubigen Erbe und Eigenthum Gottes sind (vgl. Kol. 1, 12; Eph. 1, 11). Sie heissen Kleriker, 2) weil ‚der Herr selbst ihr Loos ist‘. Da nämlich der Arbeiter im Dienste des Herrn ‚seiner Speise werth ist‘ (Matth. 10, 10) und nach dem hl. Paulus ebenso gut wie der Krieger, der Gärtner, der Hirte von seinem Berufe leben soll (I Kor. 9, 7 f.), so lag es nahe, ihn mit den Nachkommen aus dem Stamme Levi, der kein Land als Theil oder Loos, sondern den Herrn selbst zum Loos (κλῆρος) und Erbtheil erhalten hatte (IV Mos. 18, 20; V Mos. 18, 2. 5), zu vergleichen und ihm den diesem Verhältnisse analogen Namen ‚Kleriker‘ zu geben, um so mehr, als der Apostel zur Begründung des Rechts auf den Unterhalt durch die Gemeinde das alttestamentliche Gesetz in Erinnerung bringt (I Tim. 15, 18). Aus derselben Rücksicht ist die deutsche Benennung ‚Geistliche‘ entstanden, indem dieselben nach I Kor. 9, 11 auf das Geringere, die Mittel des physischen Lebens, gerechten Anspruch bekommen, weil sie das Grössere, die geistigen Güter der Lehre und Heilsmittel, zu spenden haben. ‚Kleriker‘ oder ‚Geistliche‘ heissen demnach die Vorsteher der Christengemeinde, im Gegensatz zu denjenigen, die sich durch ihre Vermittlung als ‚Kinder des Glaubens‘ erwerben und zum ‚Volk Gottes‘ erziehen lassen (Hebr. 10, 39; I Thess. 1, 9; I Pet. 2, 9. 10; vgl. Exod. 19, 6; Os. 1, 6 f.) und den von λαὸς Θεοῦ gebildeten Namen ‚Laien‘ tragen. Kleriker und Laien repräsentiren die beiden Stände, in die Christus selbst die Glieder seines Reiches geschieden hat.

Von der Begriffsbestimmung des Wortes gehen wir über zur Frage nach der Aufstellung der Kleriker. Bestimmt, ‚Diener Christi und Auspender der Geheimnisse Gottes‘ zu sein (I Kor. 4, 1), konnten und haben die Apostel von keinem Andern ihre Sendung bekommen, als vom Herrn selbst. Ebenso erhielten die ersten Gemeinden, von den Aposteln gegründet, auch von den Aposteln ihre Vorsteher. So wenig haben die Gemeinden sich selbst ihre Vorsteher gegeben, dass die Apostel sogar für solche, die in Zukunft ‚glauben würden‘, aus den Erstlingen ihrer Ernte Bischöfe und Diakonen zum Voraus aufstellten (vgl. *Clemens* Ep. I ad Kor. 42). Nach dem Tode des hl. Jacobus kamen die Apostel und Jünger des Herrn zusammen und wählten den Simeon zum Bischof von Jerusalem (*Euseb.* Hist. eccl. III 11); desgleichen hat der hl. Johannes nach seiner Entlassung von Patmos die Umgegend von Ephesus bereist, u. a. in der Absicht, ‚um den einen oder andern der ihm vom Geist bezeichneten Männer dem Klerus zuzufügen‘ (*Clemens Alex.* bei *Eus.* H. e. III 23: ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα πληρώσων). Demnach ist von einem bei Aufstellung der Kleriker den Gemeinden zustehenden Wahlrecht in der apostolischen Zeit keine Spur zu finden, und die Art, wie die sieben ersten Diakonen in Vorschlag kamen (Act. 6, 2 f.), steht ebenso vereinzelt da, wie die spezielle Form der Ergänzung des Apostelcollegiums nach der Himmelfahrt Christi (Act. 1, 15 f.). Die Apostel erkannten aber ‚durch unsern Herrn Jesus Christus, dass über die bischöfliche Würde Streit entstehen würde‘ (vgl. *Clem.* l. c. 44), wesshalb sie den von ihnen eingesetzten Vorstehern eine ‚Anweisung‘ (ἐπινομήν, von νέμω, vertheilen, anweisen) über die Form der Forterbung ihres Amtes hinterliessen. Diese bestand gemäss der weitern Ausführung des citirten Apostelschülers in nichts Anderm als in der Sendung von Seite solcher Männer, die entweder von den Aposteln gesandt wurden, oder ihre Sendung auf die Apostel zurückführen konnten. Sonach bleibt die apostolische Succession für die Bischöfe massgebend, und diese bildeten dann wieder die Quelle und Wurzel der Weihe und Würde der übrigen Kirchendiener (vgl. *Cypr.* Ep. 3 ed. Hart.).

Mit dieser Auffassung steht der hl. *Cyprian* nicht im Widerspruch, obgleich er einmal schrieb, das Volk habe ‚vor Allem die Macht, entweder würdige Bischöfe zu

wählen, oder unwürdige zurückzuweisen' (Ep. 67 c. 3). Denn zunächst heisst es nicht, das Volk habe ‚allein', sondern bloss, es habe ‚vor Allem' jene Macht gehabt, und nach demselben Brief galt als zweiter, mindestens ebenso unerlässlicher Factor die Anwesenheit einiger oder sämmtlicher Comprovinzialbischöfe. Was nun das Volk in Gegenwart der benachbarten Bischöfe für ein Recht hatte, das wird schon durch die ihm eingeräumte Macht, ‚Unwürdige zurückzuweisen', näher bestimmt. Scheint es nicht, als ob man vor dem Volk Candidaten in Vorschlag brachte, in der Absicht, dessen Urteil über sie zu vernehmen? Diese Deutung giebt *Cyprian* selbst, indem er den obigen Worten die Bemerkung beifügt, der Betreffende soll ‚durch das öffentliche Urtheil und Zeugniss als würdig anerkannt werden'. Das Volk gab also Zeugniss ab über die zu Weihenden, und insofern trug es zu ihrer Wahl bei oder konnte es dieselbe verhindern (vgl. l. c. 4). Wenn es nun ferner heisst, die Ordination eines Bischofs finde statt ‚durch die Wahl (suffragio) der ganzen Brüderschaft und durch das Urteil der Bischöfe', so ist klar, dass jenes Suffragium nicht etwa eine aus Stimmenmehrheit hervorgegangene Wahl voraussetzt, sondern gleichbedeutend ist mit Testimonium. In diesem Sinne ist es unzweifelhaft an einer andern Stelle desselben Kirchenvaters zu verstehen. Von dem ruhmvollen Bekenner Aurelius schreibt er: exspectanda non sunt *testimonia* humana, cum praecedunt divina *suffragia* (Ep. 38). Das heisst doch wol nur: wir bedürfen keines menschlichen Zeugnisses, da Gott selbst (nicht ein Wahlrecht über ihn ausgeübt, sondern) Zeugniss für ihn abgelegt hat. — Das dem lateinischen Wort suffragium entsprechende griechische ψῆφος hat ganz genau denselben Sinn. Bei der Ordination eines Priesters wird die von Seite der anwesenden Priester und Diakonen mit dem Bischof vorgenommene Handauflegung als ‚Stimme und Urteil' des ganzen Klerus interpretirt (*Const. ap.* VIII 16): ein Beweis, dass ψῆφος ebenso wenig wie suffragium ein eigentliches Wahlrecht, sondern einfach Zustimmung oder Zeugniss bedeutet. Beschränkte sich hierauf der Einfluss des Klerus bei Aufstellung der Kirchendiener, dann wird die Theilnahme des Volkes dabei jedenfalls nicht weiter gegangen sein. Man könnte allerdings durch die Forderung, dass der ‚vom ganzen Volke als der trefflichste Erwählte' zum Bischof geweiht werde (l. c. VIII 4), auf eine Wahlvornahme zu schliessen versucht sein; aber bei genauerer Prüfung des ganzen Zusammenhangs sieht man, dass bloss eine Zustimmung (συνευδοκέω) gemeint ist, und dies eigentlich nur aus dem Grunde, um die anwesenden Bischöfe zur grössten Vorsicht zu bewegen und die engere Auswahl nur auf solche Männer zu lenken, die zu keinerlei Bedenken eine Veranlassung gaben. Genau betrachtet war das Erforderniss der Anwesenheit des Volkes bei Aufstellung der Kirchendiener nichts Anderes als die damals übliche Form, worin die apostolische Vorschrift, nur Männer von gutem Leumunde in den Klerus aufzunehmen, die gebührende Berücksichtigung fand. Dies spricht *Origenes*, der genaue Kenner des christlichen Alterthums, nicht bloss so nebenbei und zufällig, sondern geradezu als Princip aus. Die Gegenwart des Volkes wird gefordert, damit Alle wissen und versichert seien, ‚zum Priesterthum werde nur der auserkoren, welcher der Tüchtigste, Gelehrteste, Heiligste, in jeder Tugend Hervorragendste ist; dieses geschehe mit Zuratheziehung des Volkes (et hoc astante populo), damit nachher keine Einsprache, kein Bedenken erhoben werden könne' (In Lev. Hom. 6 n. 3). Auf diese Weise, fügt er noch hinzu, würde auch der Zweck der bekannten Vorschrift des Apostels (I Tim. 3, 7) erreicht. — Ist aber die Mitwirkung des Volkes in dem angegebenen Sinn zu verstehen, so bleiben Fälle denkbar, wo man davon Umgang nehmen konnte und durfte. Gewohnt, die Weihecandidaten zuvor ‚mit Zuziehung jener Priester, die zugleich Lehrer waren, sorgfältig zu prüfen' (Ep. 29) und darauf ‚die Sitten und Verdienste eines Jeden durch gemeinschaftliche Berathung abzuwägen' (Ep. 38), trug der hl. *Cyprian* kein Bedenken, in solchen Fällen, wo die erforderlichen Eigenschaften in einem Lichte strahlten, das keinen Schatten aufkommen liess, die Ordination selbständig und ohne vorherige Rücksprache mit dem Volke vorzunehmen (vgl. Ep. 38. 39. 40). Wenn aber *Cyprian*, der doch unstreitig dem in dieser Hinsicht der Gemeinde zuständigen Recht den klarsten Ausdruck gab, also handelte, dann unterliegt es keinem Zweifel, dass bei Aufstellung der Kleriker immer und überall die apostolische Mission allein massgebend war und dass das Erforderniss der Anwesenheit des Volkes nicht allzeit verpflichtete, nach Zeit und Umständen sogar ganz in Wegfall kommen konnte.

Was aber aus dem bisher Gesagten besonders hervorleuchtet, das ist der ungemein hohe Ernst, der bei der Wahl der Kleriker obwaltete, der selbst die Bewunderung der bessern heidnischen Kaiser erregte (vgl. *Lampr. Alex.* Sev. 45). Auch

in dieser Beziehung trug die Kirche den Stempel der Wahrheit an sich und zeichnete sich vortheilhaft vor Häretikern aus. Indem *Tertullian* gegen diese den Vorwurf erhebt, dass bei ihnen ‚heute der Eine Bischof ist und morgen ein Anderer, heute einer Diakon ist, der gestern Lector, heute einer Priester, der gestern Laie war' (De praescr. 41), gibt er hinlänglich zu verstehen, dass die Kirche anders verfuhr (vgl. Apolog. 39). Wohl nahmen die Apostel und ihre unmittelbaren Nachfolger die Bischöfe und Priester aus der Laienwelt, was ja Anfangs nicht anders möglich war; aber seitdem mehrere Klerikalstufen bestanden, hat man die engere Auswahl regelmässig nicht mehr aus Laien, sondern aus Klerikern getroffen, so dass gewöhnlich die Bischöfe aus den Presbytern, diese aus den Diakonen und diese aus den Lectoren genommen wurden. Der Bekenner Aurelius hätte zwar verdient, wie *Cyprian* bezeugt, auf eine höhere Stufe des klerikalen Ordo erhoben zu werden, aber man liess ihn mit dem Amte des Lectorats den Anfang machen (Ep. 38). Die Wahl des Cornelius erschien desswegen so empfehlenswerth, weil derselbe ‚nicht plötzlich zur Bischofswürde gelangt, sondern in stufenweiser Beförderung durch alle Kirchenämter und unter verdienstvoller Amtsverwaltung zu ihr emporgestiegen' (vgl. *Cyprian* Ep. 55). Diese Regel wurde nach dem Pontificalbuch durch Caius zum Gesetz erhoben und durchgängig befolgt, wenn nicht ausserordentliche Zeichen ausnahmsweise die Wahl auf einen Laien lenkten, wie bei Fabian (*Eus.* H. e. VI 29), Ambrosius und andern Männern, die in der Hand der Vorsehung zu ungewöhnlicher Wirksamkeit berufen waren. Desgleichen ordinirte Gregor Thaumaturgus einen Laien, der aus Demuth und Ascese sich als Kohlenbrenner verkleidet hatte, zum Bischof (s. *Greg. Nyss.* Vit. s. Greg. Thaum. Opp. ed. Migne III 934). Diese und etliche andere Ausnahmen bestätigen die Regel, und die Regel ist ein klarer Beweis von der äussersten Vorsicht, die bei der Vorbereitung auf den geistlichen Stand zur Anwendurg kam. PETERS.

II. [Die Einkünfte des K. setzten sich auf verschiedene Weise zusammen. Nachdem der Herr selbst erklärt hatte (Matth. 10, 10), dass der Arbeiter seiner Speise werth sei, wird zwar die Uneigennützigkeit dem Prediger des Evangeliums aufs nachdrücklichste eingeschärft, ebenso aber auch die Verpflichtung der Gemeinde, ihn zu erhalten (vgl. II Kor. 11, 7—8. 12, 13; I Tim. 6, 5; Tit. 1, 11; Phil. 4, 16—18; Ap. 18, 3; 24, 17 u. s. f.). Zunächst ward also usuell die Naturalverpflegung den Geistlichen gewährt (II Thess. 3, 8; Jud. 12; ob auch I Kor. 11, 20—22. 33?), und vor Allem kam ihnen ein Antheil an den Agapen zu, wo sie stellenweise bald doppelte Rationen forderten (*Tertull.* De ieiun. c. 17). Dass diese Gaben freiwillig waren, scheinen Röm. 15, 26; Ap. 11, 29; I Kor. 16, 1 zu bestätigen. Dasselbe galt Anfangs von den Oblationen und Collecten, welche dann in Geld dem K. dargebracht wurden (*sportae, sportulae, sportellae; fratres sportulantes* bei *Cypr.* Ep. I) und deren Einsammlung in einer Corbona (*Papias:* corbona, gazophylacium, ubi pecunia sacerdotum erat, interpretatur oblatio, et ut dicitur in historiis super Actus Apostolorum, corbona erat arca, in qua reponebantur donaria sacerdotum), wie dies unstreitig aus dem Judenthum übernommen war (Deut. 26, 2—5, wo die Gaben in einen Korb [טנא, κάρταλλος = κανίσκια, *canistrum, corbis, sportula*] gelegt und dem Priester dargebracht werden; Matth. 27, 6: non licet eos mittere in corbonam, quia pretium sanguinis est). Schon *Cyprian.* De opere et eleemos. erwähnt die Sache: locuples et dives es, et Dominicum celebrare te credis, quae corbonam omnino non respicis. Bei *Tertull.* kommt das Wort für *Arca, Concha* vor, ebenso *Conc. Illib.* c. 41. Ebd. c. 48 heisst es: emendari placuit, ut hi qui baptizantur nummos in concham non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Daraus und aus anderen Belegen (*Greg. Naz.* Or. XL 655; *Gelas.* Ep. I [al. 9] c. 5; *Conc. Trullan.* II c. 23) erhellt, dass eigentliche Stolgebühren als stehende Entschädigung für geistliche Amtshandlungen nicht eingeführt waren, wenn sie auch hier und da vorkamen. Meint ja auch *Hieron.* Quaest. hebr. in Genes. 23, auch die Sepulcra sollten kein Geld kosten, während bereits zu seiner Zeit die Fossoren (s. d. Art.) sich die Loculi bezahlen liessen.

Ueber die bei der Vertheilung des Einkommens geltenden Grundsätze gehen die Angaben auseinander. Das *Conc. Bracar.* I c. 25 lässt alles geistliche Einkommen in drei Theile zerlegen: placuit, ut de rebus ecclesiasticis fiant *tres aequae portiones*, id est una Episcopi, alia Clericorum, tertia in reparatione vel in luminariis ecclesiae Andere Quellen statuiren eine Viertheilung: *Gelas.* Ep. I (al. IX) 27: quattuor tam de reditu quam de oblatione fidelium, prout cuiuslibet ecclesiae facultas admittit, sicut dudum rationabiliter est decretum (das war unter P. *Simplicius* Ep. III ad Florentium ge-

schehen), convenit fieri portiones. Quarum sit una pontificis, altera clericorum, pauperum tertia, quarta fabricis applicanda. De quibus clerus ultra delegatam sibi summam nihil insolenter noverit exspectandum.

Ein eigenes Kirchenvermögen konnte sich erst seit Constantin bilden. Wenn ‚die Kirche' früher besass, wenn *Loca ecclesiastica* als ihr Eigenthum in den Decreten des Alexander Severus, Gallienus etc. erwähnt werden, so kann es sich da bloss um den Besitz der als Collegia tenuiorum constituirten Christengemeinde handeln, worauf sich auch ohne Zweifel die bei *Tertull.* Apol. c. 39 erwähnten *Arcae* beziehen. Als besitz- und erwerbsfähige juristische Persönlichkeit wird die Kirche 321 durch ein Gesetz Constantins d. Gr. anerkannt (*Cod. Theod.* lib. XVI, tit. II, l. 4; *Cod. Iustin.* lib. I, tit. II, l. I), welchem Edicte namhafte Beweise kaiserlicher Freigebigkeit in Geldspenden u. s. f. folgten (*Eus.* H. e. X 6, Vit. Const. IV 28. 38. 39; III 21. 58; *Sozom.* H. e. V 5; *Theodos.* H. e. IV 4). Das diese Schenkungen restringirende Decret *Iulians* betr. Rückgabe der Stadtschenkungen (*Cod. Theod.* X, tit. III, l. 1) wurde bald wieder abrogirt oder blieb ohne Wirkung (*Cod. Iustin.* lib. I, tit. II, l. 12).

Weitere Quellen, aus denen das Kirchengut floss, stellten seit dem 4. Jahrh. dar:

1) Die ehemaligen Tempelgüter, welche *Theodosius d. Gr.* und seine Söhne der Kirche überwiesen; vgl. des *Honorius* Edict Cod. *Theodos.* lib. XVI, tit. X, l. 19. 20. 21; *Sozom.* H. e. V 7. 16.

2) Die Güter der Häretiker. Es scheinen schon jetzt Fälle vorgekommen zu sein, wo solche der allgemeinen Kirche zugewendet wurden; ich vermuthe, nur da, wo eine aussterbende Secte gewissermassen herrenloses Gut hinterliess, wie die Novatianer (*Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. V, l. 52; *Socrat.* H. e. VII 7).

3) Die Güter von Martyrern und Confessoren, welche ohne nahe Verwandte starben; so verfügte Constantin d. Gr. nach *Eus.* Vita Const. II 36.

4) Der Zehnte (decimae), welcher dem jüdischen Zehnten nachgebildet war. Hervorragende Kirchenväter (*Irenaeus* Adv. Haer. IV 8. 13. 18; *Chrys.* Hom. IV in Ep. ad Ephes. 1; Hom. XIV in Act. Ap., Hom. LXXIV in Matth.; *Greg. Naz.* Or. V; *Hilar.* In Ps. CXVIII, und In Matth. 24; *Augustin.* In Ps. CXLVI; Serm. de temp. CLXVI, CCXIX u. Cd.) stellen es als passend hin, dass die Christen nicht minder freigebig als die Juden gegen ihre Priester sein und demnach auch den Zehnten entrichten sollen: dass dieser aber als allgemeine Verpflichtung eingeführt gewesen sei, ist für die ersten fünf Jahrhunderte ganz unbeweisbar, und ebenso grundlos ist die Behauptung, schon Constantin d. Gr. habe ein dahin gehendes Gesetz erlassen, wenn auch römische Rechtsbücher, wie ja auch schon Cicero, die Ausdrücke: δεκατεύειν, decimare, decumani, von Abgaben im Allgemeinen gebrauchen. Erst Ende des 6. Jahrh wird der Zehnte als kirchliches Gesetz vorgeschrieben in dem *Conc. Matiscon.* II (vom J. 585) c. 5; vgl. *Conc. Cabilon.* II c. 19; *Mogunt.* c. 3; *Rothomag.* c. 7 u. s. f. Zwangsweise Eintreibung desselben ist erst seit Karl d. Gr. verfügt worden, woraus sich das mittelalterliche Zehentrecht gebildet hat.

Die Ablieferung der Gaben an die Kirche scheint vielfach so geschehen zu sein, dass die Gläubigen vor dem Gottesdienst ihre Geldspende auf eine oben muldenförmig ausgehöhlte Säule niederlegten, welche im Atrium der Kirche stand. Im frühern MA. lässt sich diese Sitte nachweisen: ein merkwürdiges Beispiel stellt das Fragment aus S. Martin bei Trier dar, welches ich in Bonn. Jahrb. XLIV 170 publicirt habe.] KRAUS.

KLÖSTER, s. die Art. Mönchthum und Monasterium.

ΚΑΤΑΔΟΝΙΖΟΜΕΝΟΙ. Besessene (*Amphiloch.* Hom. de poenit. ap. *Combefis* p. 97 u. a.), s. d. Art. Energumeni I 413.

KNIEBEUGEN, s. die Art. Gebet I 557 und Gestus I 601.

KÖRPERSTRAFEN, s. d. Art. Züchtigung.

ΚΟΙΜΗΤΗΡΙΟΝ, s. d Art. Coemeterien I 307.

ΚΟΛΥΜΒΕΙΟΝ, der im Atrium der Kirche aufgestellte Brunnen, = ἐμβάτης, *Nymphaeum*, φιάλη, s. d. Art. Basilika, I 122. Vgl. *Bingham* III 180.

ΚΟΛΥΜΒΗΘΡΑ, von *Socrat.* H. e. VII 17 als der Brunnen im Baptisterium, die Piscina (s. d. Art.), erklärt. Vgl. *Bingham* III 257.

KOPFBEDECKUNG, s. d. Art. Kleidung, oben S. 211.

ΚΟΠΙΑΤΑΙ, s. d. Art. Fossores I 537.

ΚΟΥΚΟΥΛΛΙΟΝ, κούκουλλα = καπούτζιον, αἴω καμηλαύχη, *capitium, caputium, cucullus, cucullio, capa, cappa*, s. d. Art. Kleidung.

ΚΡΑΜΑ (auch κρᾶσις), die Mischung des Wassers und Weines bei der Eucharistie

(*mixtum, temperatum* bei den Lateinern, *temperamentum, Iren.* IV 57), kommt seit *Iustin. Martyr.* und *Irenaeus* sehr oft vor. Ueber die Sache s. d. Art. Eucharistie I 433 und Liturgie.

ΚΡΑΝΙΟΜΑΝΤΕΙΑ, das Wahrsagen aus dem Schädel eines Todten; ich finde es im christlichen Alterthum indessen nicht erwähnt. S. *Bingham* VII 246.

KRANKENCOMMUNION. So sehr es der altkirchlichen Anschauung widersprach, die hl. Eucharistie ausserhalb der liturgischen Feier (κοινωνία χωρὶς προςφορᾶς, d. i. extra missam [*Conc. Ancyr.* c. 5]) als Privatcommunion zu empfangen, so war es doch andererseits dringend geboten, da Ausnahmen zu machen, wo es Gläubigen aus physischen Ursachen unmöglich war, bei der Opfer- und Communionfeier zu erscheinen. Dies traf aber vor Allem zu bei Kranken und Gefangenen, die in Zeiten der Verfolgung im Kerker oder in Bergwerken schmachteten. Diese durfte und wollte man um so weniger der geistigen Nahrung berauben, je mehr sie derselben bedurften. Dazu kam das lebendige Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Christen erfüllte. So wurde es, wol schon in apostolischer Zeit, Sitte, jedes Mal unmittelbar nach vollzogener Messliturgie vom gemeinsamen Opfertische den entschuldbar Abwesenden, Kranken bezw. Gefangenen die Eucharistie zu überbringen, so dass diese Privatcommunion weniger als solche, vielmehr als ein Act mit der Communion der Gläubigen angesehen wurde. Da wenigstens *Iustin.* Ap. I 65 (τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν οἱ διάκονοι) keine Einschränkung beifügt, scheint diese private Communion jedes Mal, wenn die Eucharistie gefeiert wurde, erfolgt zu sein. Als die Christengemeinden sich ausdehnten und die Gefahren für die Christen wuchsen, somit die Ueberbringung der Eucharistie an die Abwesenden nach jeder Opferfeier schwierig oder unmöglich wurde, begann man jene Privatcommunion auf die dringendsten Fälle zu beschränken, d. h. nur denen zu überbringen, welchen unmittelbarer Tod, sei es der natürliche oder der des Martyriums, drohte. So wurde die allgemeine K. zur Communion der Sterbenden oder der schwer Kranken. Weil aber die Gefahr des Todes jederzeit und plötzlich eintreten konnte, so musste Fürsorge getroffen werden, auch ausser der eucharistischen Feier jederzeit consecrirte Partikeln zu haben, d. h. man musste eucharistische Gestalten aufbewahren.

Wie sehr aber die Kirche von Anfang an besorgt war, dass kein Gläubiger ohne die eucharistische Stärkung den ‚letzten Kampf' bestehe, beweisen die Verhandlungen einer ganzen Reihe von Synoden der griechischen, karthagischen, spanischen und gallischen Kirche über die Provision der Pönitenten, beweisen *Cyprians* Briefe (besonders die in dieser Hinsicht classische Ep. 57 [Hartel] über die infirmi lapsi) und seine lehrreichen Verhandlungen über die Gefallenen; endlich der Umstand, dass die Kirche den das Martyrium erwartenden Gläubigen die Eucharistie als Viaticum überschickte und sich im Nothfalle selbst der Laien dazu bediente. — Für die K. wurde der Name ἐφόδιον (s. d. Art.) mit oder ohne nähere Bestimmung, bei den Lateinern die Benennung *Viaticum* (ὁδοιπόριον) üblich, welchen Ausdrücken das deutsche ‚Wegzehrung' genau entspricht. Die Alten haben sich öfters über die Eucharistie als ‚viaticum itineris ex mundo', als Gegengift des Todes und Unterpfand der Auferstehung, als ‚letzte und nothwendigste Wegzehrung' (*Conc. Nic.* c. 13), als ἐφόδιον πρὸς τὴν ἐσχάτην καὶ μακρὰν ἀποδημίαν (*Greg. Nyss.* Ep. can. ad Let. c. 5) ausgesprochen. Ueber die allgemeinere und engere Bedeutung des Wortes ἐφόδιον im kirchlichen Sprachgebrauch vgl. *Probst* Sacramente und Sacramental. S. 236 ff. — Die älteste Spur der K. liegt übrigens nicht in der oben angezogenen Stelle Iustins, vielmehr erwähnt ihrer schon *Ignat.* Ep. ad Rom. c. 7. Auch ist wol bei *Irenaeus* Ep. ad Vict. ap. *Euseb.* H. e. V 24 (τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἔπεμπον τὴν εὐχαριστίαν) an entfernt wohnende kranke Parochianen zu denken. *Cyprian.* Ep. 54 u. 56 fordert die Christen auf, zur Zeit der Verfolgung, wo Jeder stündlich vom Tode bedroht sei, fleissig zu communiciren. Sterben und Communiciren setzten die damaligen Christen in so enge Beziehung zu einander, dass, als die hl. Perpetua eine Vision hatte, sie werde die Eucharistie empfangen, Alle, die es hörten, der Ueberzeugung waren, sie mit ihren Gefährten werde sterben (*Ruinart* I n. 4). Aehnliches wird von einem Hermes erzählt (ib. II n. 13). Das *Nicaenum* c. 13 bezeichnet sogar die Provision der schwerkranken Pönitenten als eine alte Vorschrift (παλαιὸς νόμος), und von da ab finden sich die Belege für die K. in grosser Zahl vor. Erwähnt sei nur der näheren Charakteristik wegen noch *Chrysost.* De sac. 6, 4: ‚es erzählte mir Jemand, . . . dass er gesehen, wie Engel um die letzten Züge der Sterbenden (μέλλοντες ἐνθένδε ἀπαίρειν) schweben, sobald sie mit reinem Gewissen dieses Geheimniss (der Eucharistie) empfangen haben.'

Im Besonderen soll noch kurz auf Folgendes hingewiesen werden. Den Büssern wurde seit ältester Zeit in articulo mortis, wenn auch die Busszeit nicht abgelaufen war, die Reconciliation und K. gewährt, wie aus einer Erzählung des Dionysius Alex. bei *Euseb.* IV 44 erhellt, wo Serapion, ein sacrificatus, als seine Todesstunde nahte, zur Nachtzeit zu einem Presbyter schickt und von ihm, da er selbst krank, durch einen Knaben die eucharistischen Partikeln übersandt erhält. Denn Dionys hatte das Mandat erlassen: τοὺς ἀπαλλαττομένους τοῦ βίου, εἰ δέοιντο, ... ἀφίεσθαι, ἵν' εὐέλπιδες ἀπαλλάττωνται. Vgl. dazu wiederholte Massregeln bei Cyprian, den can. 13 des Nicaenum und zahlreiche nachfolgende Synoden, darunter das *Agathense* c. 15: poenitentes ... nisi digne poenituerint, non recipiantur. *Viaticum* tamen *omnibus* in morte positis non negandum. Nur wurde ernstliche Reue verlangt. Was aber die Aufbewahrung consecrirter Partikeln, um jederzeit die K. spenden zu können, betrifft, so war Dreierlei möglich: man gab den Gläubigen, natürlich niemals den Büssern, dieselben mit nach Hause, damit sie im Erkrankungsfalle den Sterbenden gereicht würden, eine Sitte, wofür wir hinlänglich Beweise haben (*Tertull.* De orat. c. 19; Ad uxor. II; *Cyprian.* De laps. c. 26 u. A.). Es kam aber auch nicht selten vor, dass der Priester zum Zwecke der Spendung der K. im Hause des Kranken oder in der Zelle des Gefangenen eigens celebrirte (*Dionys. Alex.* bei *Euseb.* VII 2 u. 22; *Greg. Naz.* Orat. 19 § 11; *Philostorg.* Hist. eccl. II c. 3). — Oder der Priester (Pfarrer) bewahrte die Eucharistie in seiner Wohnung, wie der von Eusebius erwähnte Fall mit Serapion lehrt, oder endlich man bewahrte sie an heiligem Orte (Kirche) auf. *Binterim* II 2, 134 hat den Satz aufgestellt, dass in den drei ersten Jahrhunderten nur die Wohnung des Geistlichen, seit dem 4. Jahrh. die Kirche zur Aufbewahrung diente. Indess möchte ich eher der Meinung *Probst's* l. c. 240 beistimmen, wonach schon vor dem 4. Jahrh. in den Pastophorien der Kirchen, wo es solche gab, consecrirte Elemente aufbewahrt wurden. Die Aufbewahrung aber gab Anlass zur Herstellung von Ciborien (s. d. Art. I. 291) und der Krankenkelche. — Ueberbringer der K. waren, wenn nicht die Absolution oder Reconciliation eines Büssers oder die Consecration unbedingt einen Presbyter erforderte, regelmässig der Diakon, wie schon aus *Iustin.* l. c. zu entnehmen ist, oder ein niederer Kleriker, im Abendlande besonders die Akolythen, nach dem Ordo Romanus bei *Mabillon* Mus. ital. II und *Martyrol. Roman.* 18. Aug., wo erzählt ist, wie der Akolyth *Tarsicius,* als er die K. durch die Stadt trug, von den Heiden aufgegriffen und gemartert wurde. Das Factum erzählt auch Damasus in einer Grabschrift Carm. XVIII. (ed. Merend. p. 232). Dass im Nothfalle selbst Laien Ueberbringer der K. waren, sahen wir oben in der Erzählung von Serapion. Die K. wurde stets unter einer Gestalt ertheilt; so empfing sie eben dieser Serapion nach *Euseb.* l. c.; so Ambrosius auf dem Sterbebett, so die Einsiedler in der Wüste (*Basil.* Ep. 93). Vgl. *Zeno Veron.* I tr. 14, c. 4; *Selvaggio* III c. 9, § 122). Nur tauchte man im Abendlande die hl. Hostie bisweilen in consecrirten Wein (hostia sanguine intincta), was das *Conc. Brac.* (675) III c. 2 verbot (bei *Gratian* c. 7, d. 2 de cons.). Erwähnen wollen wir noch, dass schwer kranke Bischöfe, ebenso Mönche und Laien, sich in die Kirche tragen und dort die K. reichen liessen. Das Nähere bei *Binterim* II 2, 194 ff.

Zur Litteratur vgl. *Gleich* De s. eucharistia moribundorum et mortuorum, Viteb. 1690; *Gropper* De eucharistia, S. 434 f.; *Gretser* Muric. Christian. 67. 70; *Suicer* s. v. ἐφόδιον und *Du Cange*, s. v. Viaticum; *Bingham* VI 403; *Probst* Sacramente 236 f. KRIEG.

KRANKENPFLEGE musste auf Grund der Lehre und des Beispieles Jesu ein wesentlicher Bestandtheil der christlichen Charitas werden. Und so finden wir denn in den ersten Zeiten der Kirche die christliche K. mit ganz besonderem Eifer geübt, wobei die persönlich bethätigte Pflege nach Möglichkeit gefordert wurde. ‚Keiner darf die Kranken versäumen oder es genug sein lassen, wenn er spricht, er habe nicht dienen und warten gelernt' — dieser von dem Verfasser des Briefes *ad Zen. et Seren.* ap. *Iustin.* ausgesprochene Grundsatz beherrschte die K. des christlichen Alterthums. Fleissig besuchten die Gläubigen ihre kranken Mitchristen, ermunterten, belehrten, trösteten dieselben und erwiesen ihnen alle Liebesdienste, die zur Linderung ihrer Leiden nothwendig waren oder geeignet erschienen, dem Leibe die Gesundheit wiederzugeben. Vgl. *Ambros.* Serm. 8 in Ps. 119. *Auctor.* libri: De visitatione infirm. inter opp. Augustini; *Augustin.* Serm. 46 de pastoribus. Namentlich wurde es als eine Pflicht des Klerus angesehen, sich der Kranken anzunehmen und denselben die Tröstungen der hl. Religion in Gebet und Sacramenten zu spenden. Die Anwendung von Sacramentalien ging damit Hand in Hand; so die Händeauflegung (*Euseb.* Hist. eccl. V 7), das

Kreuzzeichen (*Vita* S. Hilarii Arelat.), gesegnete Brode (*Fortunat.* Vit. S. Germani c. 42) und das Weihwasser (*Greg. Turon.* De gloria confess. c. 82). Ganz besonders scheinen unter den Klerikern nach *Cyprian.* Ep. 13 ad presbyt. et diac.; *Const. apost.* IV 19; *Euseb.* Hist. eccl. VII 22 die Diakonen verpflichtet gewesen zu sein, die Kranken zu besuchen, für sie zu beten, sie zu pflegen, auf den Empfang der hl. Sacramente vorzubereiten und über arme Kranke dem Bischofe Bericht zu erstatten. Ausser den Gebeten der Kleriker am Krankenbette wurden auch öffentliche Gebete für die Kranken beim Gottesdienste verrichtet, wofür die *Const. apost.* VIII 9 die Formel haben: ‚Lasset uns beten für unsere mit Krankheit behafteten Brüder, auf dass sie der Herr von aller Krankheit und jeglicher Schwäche befreie und gesund seiner hl. Kirche wiedergebe.' In dem *Sacrament. Gregor.* findet sich ein Officium und eine Missa pro infirmis. — Die Kranken wurden theils in ihren Häusern verpflegt, theils von ihren Mitchristen zur Wart und Pflege aufgenommen; letzteres geschah bei den armen Kranken, und ganz besonders auch zur Zeit der Christenverfolgungen mit den gemarterten, halbtodten Glaubensbekennern, welche man nach dem Zeugnisse verschiedener *Acta martyr.* ap. *Ruinart.* gern bei frommen Wittwen unterbrachte. Die heidnischen, dem Gotte Aeskulap geweihten oder mit dessen Tempeln verbundenen Krankenhäuser scheuten die Christen aus religiösen Gründen ebenso wie die heidnischen Aerzte, welche sich gern abergläubischer, magischer Heilmittel bedienten. Den Christen standen nun allerdings christliche Aerzte aus dem Laienstande zu Gebote. So wird in dem *Martyrol. Rom.* 16. Aug. des Arztes und Martyrers Diomedes gedacht, und auch die sub 27. Sept. erwähnten Martyrer Cosmas und Damianus sollen nach der Tradition Aerzte gewesen sein. Grabschriften der alten Christen weisen bei *Boldetti* p. 416 einen Arzt Limenius und p. 387 einen anderen Arzt, der zugleich Martyrer war, auf. Ebenso redet *Arnobius* Disputt. adv. Gent. II c. 5 von Aerzten, welche sich der christlichen Kirche zuwandten, und *Euseb.* Hist. eccl. V 1 von einem Arzte Alexander dem Phrygier, der sich unter den Martyrern von Lyon und Vienne befand. Die von der Christenverfolgung gebotene Vorsicht in der Conversation mochte den ersten Anlass dazu geboten haben, dass auch der Klerus sich theilweise mit Arzneikunde befasste. *Euseb.* l. c. VII 32 berichtet, dass Theodot, Bischof von Laodicea, als Arzt den ersten Rang behauptete. Ein arzneikundiger Presbyter Petrus wird von dem Bischofe von Cyrus, *Theodoret* (Ep. 115), unter grossem Lobe genannt. Bei *Gruter* p. 1173, 3 erscheint auf einer Grabschrift der Name eines Leviten Dionysius, dessen menschenfreundliche Dienstleistungen als Arzt ganz besonders gerühmt werden. Auch in den Acten des *Conc. Chalcedon.* bei *Hardouin* tom. II col. 534 findet sich die Unterschrift: Sabas diaconus, qui dicor medicus. So ruhte die K. der Christen ganz in christlichen Händen und wurde mit der grössten Opferwilligkeit geübt. Nach Papst Cornelius bei *Euseb.* l. c. VI 43 ernährte Rom allein 1500 Wittwen und Kranke, und Aehnliches berichtet *Chrysost.* Hom. 67 in Matth. von der Kirche zu Antiochien. Wir könnten noch mehrere Beispiele dafür beibringen, dass arme Kranke aus dem Kirchenvermögen unterhalten wurden; doch das Gesagte genüge hier. Aber auch die Vermöglichen und Angesehenen unter den Christen waren zur Zeit einer Krankheit Gegenstand der klerikalen Fürsorge; so schreibt z. B. *Augustin.* De civit. Dei XXII 8 von einem kranken Advocaten Innocentius: curabatur a medicis propter fistulas ... Visitabant eum quotidie sancti viri episcopus tunc Uzalensis b. m. Saturninus et presbyter Gelosus et diaconi Carthaginiensis ecclesiae. Mit einem todesmuthigen Heroismus wurde die K. zur Zeit einer ansteckenden Krankheit geübt; so nach *Euseb.* l. c. VII 22 zu Alexandrien während des grausamen Wüthens der Pest. Mit der Zeit des Kirchenfriedens entfaltete sich die christliche K. in grossartigeren Formen. Hierher rechnen wir die Einführung des Institutes der *Parabolani* (s. d. Art.), d. i. kirchlicher Krankenwärter, die ihren Unterhalt aus dem Kirchenvermögen, vielleicht auch aus freiwilligen Spenden der Familien der Kranken bezogen. Ausserdem erwähnen wir die Errichtung von Krankenhäusern (νοσοκομεῖα), welche, wie sie von den Bischöfen gegründet wurden, so auch unter ihrer Leitung, Aufsicht und Verwaltung standen. Wir müssen hier auf den Artikel ‚Wohlthätigkeitsanstalten' verweisen und bemerken nur kurz Folgendes. Dem Beispiele der Bischöfe, welche in den Krankenhäusern die Kranken persönlich besuchten und verpflegten, folgten die Laien, sei es, dass diese ihre Kirchenoberen durch Geschenke und Opfer jeder Art unterstützten, sei es, dass sie selbst aus Mitteln ihres Privatvermögens solche Wohlthätigkeitsanstalten gründeten, wie z. B. Kaiser Iustinian, die Kaiserinnen Eudoxia und Placilla, der kaiserliche Minister Narses, und nach dem

Zeugnisse des hl. Hieronymus der Patricier Pammachius und die bekannte Fabiola in der Stadt Rom. Was die Bischöfe anbelangt, so machte es ihnen einer der *Nicaenisch-arabischen Kanones* bei *Hardouin* tom. I p. 475 zur Pflicht, dafür zu sorgen, ‚ut sit omnibus civitatibus locus separatus peregrinis, infirmis et pauperibus, qui vocetur Xenodochium, id est, hospitium peregrinorum' etc. Allenthalben entstanden im Orient und Occident christliche Krankenhäuser; nur bezüglich Africa's fehlen Nachrichten; hier scheinen das Haus des Bischofs und die Klöster die Stelle öffentlicher Wohlthätigkeitsanstalten vertreten zu haben. Vgl. *Possid.* Vita S. Augustin. c. 22 u. 23. Das grösste Krankenhaus des christlichen Alterthums war jenes, welches Basilius nahe bei Caesarea baute und das von einem ungeheuern Umfange war (*Greg. Presb.* in Vita S. Gregor. Naz.), so dass es Gregor von Nazianz mit den sieben Wundern der Welt vergleicht und eine kleine Stadt nennt. Vgl. meine ‚Christliche Alterthumskunde', Regensb., Manz. I 273 ff. KRÜLL.

KRANKENTAUFE. 1. Solche, welche im Nothfalle, also meist auf dem Bette (ἐν τῇ κλίνῃ, ἐπὶ κλίνης, *Euseb.* VI 43), die Taufe empfingen, hiessen κλινικοί, Clinici, Clenici, welcher Name übrigens oft auch Kranke überhaupt bedeutet (s. *Du Cange*), auch Grabbatarii (von grabbatus, κράββατος, Marc. 2, 4 u. ö.), oder auch (nach *Macri* Hierolexicon) Lectularii, Lecticarii, im MA. auch Superfusi (s. *Du Cange*). Man kann füglich (mit *Duguet* Des différentes sortes des Cliniques diss. 49: Conférences eccles. II 257—263) drei Klassen derselben unterscheiden: a) Katechumenen, welche ohne ihre Schuld vor der gesetzmässigen Tauffrist von Todesgefahr überrascht wurden; b) solche Katechumenen, welche absichtlich sich bis zu ihrem Tode nicht taufen liessen. Das berühmteste Beispiel dieser Procrastinantes, βραδύνοντες, war Constantin d. Grosse (vgl. d. Art. Katechumenen n. 8); c) solche, die, ohne Katechumenen zu sein, oder nachdem sie aus der Klasse derselben wieder zurückgetreten waren, vom Tode überfallen wurden.

2. Es waren Gründe genug vorhanden, eine solche Taufe mit Widerwillen zu betrachten. Einmal geschah sie nicht durch Untertauchen (immersio), sondern bloss durch Uebergiessung (infusio, superfusio) oder Besprengung (aspersio). Und gerade dagegen hatte man mancherlei Bedenken (s. d. Art. Taufe n. 11). Dann fehlte hierbei die Firmung (σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου, *Euseb.* VI 43), also jenes nicht an Nothwendigkeit zur Seligkeit, wol aber bezüglich der Vollendung im geistlichen übernatürlichen Leben, der Befestigung im Glauben, der Mittheilung des hl. Geistes selbst, über die Taufe gestellte Sacrament. Mangel an Glaubensstärke, Nichtvollendung des Gebäudes der Gnade im Getauften wurde also nothwendig einem Clinicus zur Last gelegt. Dann hatte er meist den Katechumenat nicht völlig durchgemacht, war also in den christlichen Lehren ungenügend unterrichtet. Endlich, und das war der Hauptgrund der Abneigung, hatte ihn, wie das Concil von *Neocaesarea* sagt (314, c. 12), ‚nicht die freie Wahl, sondern die blosse Noth zum Gläubigen gemacht'.

3. Es ist begreiflich, dass man einem Solchen nicht die Tugendfestigkeit, die Glaubenskraft, den unbescholtenen Ruf zutraute, welche zum geistlichen Amte nothwendig waren, dass man ihn als irregulär betrachtete. Bereits im 3. Jahrh. galt dies als Gesetz, wie aus dem Briefe des Papstes *Cornelius* über *Novatian* hervorgeht (*Euseb.* VI 43). Die Synode von *Neocaesarea* (314, c. 12) erneuerte abermals diese Verordnung. Aus ihr hat sie *Gratian* (c. 1, d. 57) und die kirchliche Gesetzgebung bis heute aufgenommen. Aus besonderen Rücksichten lässt die genannte Synode allerdings Ausnahmen zu, wie sie auch bei Novatian, sehr zum Schaden der Kirche, gemacht wurde.

4. So ungern man diese Taufe sah, so wurde sie doch keineswegs für ungültig angesehen. Manche reden sehr geringschätzig davon, um die Trägen und Zaudernden zum Empfange der Taufe aufzumuntern, wie *Gregor von Nyssa* (Hom. de bapt. 1638, II 220). Manche wagten es nicht (non audent), solche noch zu taufen, welche aus sündhafter Gesinnung so lange gezaudert hatten, bis sie jetzt besinnungslos waren, aber nicht, weil sie die Taufe nicht für gültig hielten, sondern weil sie glaubten, bei solcher Unwürdigkeit gelte das Wort des Herrn, dass man das Heilige nicht den Hunden geben dürfe (*Aug.* De coniug. adult. I 26, 33). Für ungültig hat sie am allerwenigsten *Cornelius* betrachtet (gegen *Martène* Vit. p. 1, l. 1, c. 1, a. 16, 3; *Hefele* im K.-Lex. II 637). Denn seine Worte: εἴγε χρὴ λέγειν τὸν τοῦτον εἰληφέναι, sind vollständig richtig: ein solcher, besinnungslos, hat ja wirklich nichts empfangen, es ist ihm Alles nur ohne sein Zuthun aufgehalst worden (agitur, non agit). Oder er kann auch sagen wollen: wenn ihm anders bei solch unwürdiger Gesinnung davon irgend ein Nutzen zukam.

5. Einige Schwierigkeit scheint die Ant-

wort *Cyprians* (Ep. 76) auf die Bedenken des *Magnus*, wol eines Laien, zu machen. So entschieden er selber hier sowol wie sonst (Ep. 12 u. 2 *Bal.*) die Gültigkeit der klinischen Taufe vertritt, so will er doch in übergrosser Bescheidenheit (verecundia et modestia) Niemand präjudicirlich entgegentreten. Wie kann er aber sagen: aut si aliquis existimat eos nihil consecutos (wol ebenso zu verstehen wie oben bei *Cornelius*), . . . non decipiantur, ut si . . . convaluerint baptizentur? Der folgende Satz erklärt es, wie das gemeint ist: si autem *baptizari non possunt*, qui iam baptismo ecclesiastico sanctificati sunt, cur in fide sua . . . scandalizantur? Und abermals zum Schlusse: Häretiker, die zurückkehren, fragen wir nicht, ob sie loti seien oder perfusi, ob ‚Clinici' oder ‚Peripatetici': apud nos autem de integra fidei veritate detrahitur et baptismo ecclesiastico maiestas sua et sanctitas derogatur. Der obige Satz ist also nicht permissiv zu verstehen, sondern ironisch und illusorisch: warum tauft man sie dann nicht? Antwort: weil man sie auch nach dem Geständniss der Zweifler nicht mehr taufen kann. Wenn aber das nicht, warum sie in ihrem Gewissen anfechten und beunruhigen? Und so hat auch *Augustin* gegen die Gültigkeit der Taufe seines Freundes Nebridius (Conf. IV 4, 8) kein Bedenken und vertheidigt sogar ausdrücklich diese Taufe (Coniug. adult. I 26, 33; vgl. De fide et op. 6, 9). Bekannt ist die für die Geschichte des Katechumenats so wichtige Erzählung des *Fulgentius Ferrandus* (Ep. 1) über die Taufe des kranken Aethiopen, an welcher er nicht bloss nichts Bedenkliches findet, sondern sogar ein grosses Glück für den Sterbenden sieht. In eben diesem Sinne mahnen auch viele Synoden, bei Kranken ohne Rücksicht auf die grossen und feierlichen Taufzeiten mit der Taufe nicht zu zögern, so das *Conc. Carthag.* III (397) c. 34; Codex canon. eccl. afric. 45; *Conc. Gerund.* 517, c. 4; *Antissiod.* (578) c. 18; *Matiscon.* II (583) c. 3 u. a.

6. Wir haben eine ziemliche Anzahl von Ritualbüchern, welche für die klinische Taufe besondere Vorschriften geben. So das Sacramentarium Gelasianum (*Muratori* Vetus liturg. I 592—597), womit ziemlich nahe zusammentreffen der Ordo Cod. Gellon. und Cod. Colbert (*Martène* l. 1, c. 1, a. 18, ordo 7 u. 12). Ferner das Sacram. Gregor. (*Muratori* II 263 f.). Für dem Tode nahe Kinder hat auch die griechische Kirche besondere Riten (*Asseman.* Cod. liturg. II 146—148), so auch die der Melchiten (II 148 f.), die Taufordnung des monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien (II 300—306) und des monophysitischen Bischofs Philoxenus von Mabúg (II 307—309).

7. Uebrigens muss man nicht denken, dass die Taufe im Bette jedes Mal zu Hause vorgenommen wurde, wie es *Gregor von Nyssa* l. c. andeutet. Atticus von Constantinopel liess einen gichtbrüchigen Juden mitsammt dem Bette (σὺν τῇ κλίνῃ) zum Baptisterium bringen (*Socrates* H. e. VII 4; *Cassiodor* Hist. trip. XI 4). WEISS.

KRANZ, Krone, s. d. Art. Corona I 333.

KREUZ. Wenn irgend ein Gegenstand aus der christlichen Archäologie durch dilettantische Behandlung der Liebhaber, durch kritiklosen Hypothesenbau und phantastischen Mysticismus verwirrt worden ist, so ist das die Geschichte und Archäologie des Kreuzes: Aufforderung genug, bei dem hier spärlich zugemessenen Raum nur das Thatsächliche darzulegen.

I. Das Kreuz als religiöses System vor Christus.

Zu wiederholten Malen ist sowol im 17. und 18. Jahrh. (*L. Dassovius* Signa crucis gentis Hebraeae, Kil. 1695. *J. Ch. Harenberg* Exercitatio de Crucis signo, symbolo salutis frontibus Israelitarum imponendo, in Bibl. Brem. hist.-phil.-theol. Cl. VI, fasc. 6. *Chr. L. Schlichter* De cruce apud Judaeos, Christ. et Gentiles signo salutis, Halae 1733) als in unserer Zeit (vgl. *Letronne* Ex archéol. de ces deux questions: 1° La croix ansée égyptienne a-t-elle été employée par les Chrétiens d'Égypte pour exprimer le monogramme du Christ; 2° Rétrouve-t-on ce symbole sur des monuments antiques étrangers à l'Égypte? Mém. de l'Acad. des Inscr. et belles Lettres, 1846; XVI 276 ff. *Rochette Raoul* De la croix ansée ou d'un signe qui lui ressemble considérée principalement dans ces rapports avec le symbole égyptien sur des monuments étrusques et asiatiques, eb. 285 ff. *Hugard* Obs. sur l'orig. et la signification du symbole appelée la croix ansée, eb. Tab. XVII. *L. Müller* Ueber Sterne, Kreuze und Kränze als religiöse Symbole der alten Culturvölker, Kopenh. 1864. *E. Rapp* Das Labarum und der Sonnencultus. Bonn. Jahrb. XXXIX und XL, 1866. *Gebr. de Mostillet* Le Signe de la Croix avant le Christianisme, Par. 1866; neuestens, wenn auch besonnener, *Zöckler O.*, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1875, S. 7 f., 395 f.; vgl. noch *Jewitt, Llewellynn*, im Art. Journal 1875, 369 f. *Brock* The cross, heathen and Christ., a fragmentary notice of its early pagan and subsequent Christian adopt. Lond. 1880?) ist der Versuch gemacht worden, sowol das

K. als das Monogramm Christi bereits in vorchristlicher Zeit bezw. in ausserchristlichen Kreisen als religiöses Symbol nachzuweisen, und namentlich hat *Mortillet* (p. 174) den Satz vertheidigt: es sei das K. schon im höchsten Alterthum das heilige Symbol einer die Idololatrie zurückweisenden religiösen Secte gewesen.

Die Prüfung des zum Erweise dieses und ähnlicher Behauptungen beigebrachten Materials im Einzelnen vorzunehmen, würde einen Band fordern. Die eingehendsten, seit zwanzig Jahren fortgesetzten Untersuchungen dieses Gegenstandes haben mich nicht von der Stichhaltigkeit jener These zu überzeugen vermocht; vielmehr hat sich mir überall als Ergebniss der Untersuchung aufgedrängt, dass 1) in den meisten der beigebrachten Fälle, namentlich auch den aus mexicanischen Bauten (vgl. das K. zu Uxmal bei *Guilhaboud* Denkm., h. v. Lohde, IX 14, 9; von Palenke in *Dupaix* Antiq. Mexicaines III, Taf. XXXVI. *Wuttke* Abb. z. Gesch. d. Schrift Taf. XXIV—CXVIII. Gesch. der Schrift I 231) und antiken Bildwerken (so z. B. ausser den von den Genannten beigebrachten Beispielen Kreuze und Sterne auf der Pelopsvase von Ruro; *Ritschl* Opusc. I 795, Taf. III; gleichseitige Kreuze auf dem Kleid von Spielenden in Pompeji, *Zahn* III 22; gleichseitiges K. auf einem dem 1. Jahrh. angehörenden Thongefäss mit der Inschrift CVRTI · RVFI, von *Bruzza* und *de Rossi* Bull. 1880, 102 als Ornament erklärt) hergeholten, wir es ganz einfach mit einer geometrischen Figur zu thun haben, welche so naheliegend ist, dass die primitivsten Versuche einer jeden Ornamentation nothwendigerweise auf sie verfallen mussten. 2) In einigen Fällen ist das X als griechischer Buchstabe aufzufassen und, besonders in Verbindung mit dem P, als Sigla von mit χρύσον oder ähnlich beginnenden Worten, Geldwerthangaben u. dgl. zu betrachten: so namentlich auf einer Anzahl von Münzen, wo man irrthümlicherweise ein Monogramm Christi vor Christus sehen wollte, wie auf dem angeblichen baktrischen Labarum-K. (*Zöckler* S. 21); so auch ⳨ als graphisches Monetarzeichen auf den Münzen Herodes' d. Gr. (*Madden* Hist. of Jewish Coinage p. 83—87). 3) Als Symbol ist bei den Buddhisten Vorder- und Hinterindiens das sogen. Swastika-K. (*croix pattée*, Pfötchenkreuz) 卐, bei den Aegyptern das sogen. Henkelkreuz (*crux ansata*, missverständlich auch Nilschlüssel genannt), ☥, bei asiatischen Völkern auch das ♀ und die Figur des Sonnenrads, ⊕, gebraucht. Alle diese Dinge hängen mit astronomischen und astrologischen Vorstellungen zusammen und haben absolut nichts mit dem christlichen K. und Monogramm zu thun. Insbesondere muss das hervorgehoben werden in Bezug auf das Sonnenrad, welches in seiner Anwendung auf constantinischen Münzen gerade in neuerer Zeit als Uebergang zu dem K. dargestellt worden ist. Die völlige Haltlosigkeit der betreffenden, neuerdings von *Duruy* (La politique religieuse de Constantin, Rev. archéol. 1882, Févr. 96—110; mars 155—176) ohne Grund besonders beachteten Aufstellungen *Rapps* (a. a. O.) ist kürzlich auch von *Brieger* (Constantins Religionspolit., Ztsch. f. K.-G. 1881, IV 195) zugestanden worden. Die Annahme, ein von einem ausserchristlichen, heidnischen Cult geführtes symbolisches Zeichen sei zu Anfang des vierten Jahrhunderts von den Christen als eigenstes und bleibendes Symbol ihres Glaubens adoptirt worden, ist durch kein historisches Zeugniss belegt: sie widerspricht aber allem, was wir über die Stellung der christlichen zu der heidnischen Gesellschaft wissen, so sehr, dass sie geradezu als ungeheuerlich bezeichnet werden muss. Niemand, der die Position der beiden grossen Religionsparteien im Zeitalter Diocletians aus den Quellen studirt hat, wird sich zu ihr bekennen können, und wir haben in ihr lediglich die Ausgeburt jener Phantasie zu sehen, welche das Christenthum für die ‚reife Frucht des gebildeten Heidenthums' erklärt.

II. Entwicklung des K.-Symbols auf Epitaphien (Inschriften) und Kunstdarstellungen.

Nachdem der Gegenstand seit dem sechzehnten Jahrh. (s. unten die Litt.) in zahlreichen Schriften verhandelt worden, erfuhr derselbe zum ersten Male eine methodische Untersuchung durch *de Rossi* in seiner berühmten Abhandlung De titulis Christianis Carthaginiensibus (bei *Pitra* Spic. Solesm. IV 505, bezw. 517 ff., 1868), deren Resultate nachstehende sind.

De Rossi geht von dem K.-Zeichen, dem *Signum Christi* (signum Christi in vitam aeternam, *Sacram. Gelas.* bei *Tommasi* Opp. VI 76. 96), aus, welches seit den ältesten Zeiten des Christenthums das

Signaculum war, mit welchem die Christen bezeichnet waren, gerade wie Sklaven und wie die Diener des Kaisers mit dem ihrigen (charactere domini inscribuntur et servuli et nomine Imperatoris signantur et milites, *Ambros.* De obitu Valent. 58, ed. Venet. 1757, IV 267). Caro signatur, sagt *Tertullian* (de Resurr. c. 8), ut et anima muniatur. Höchst bezeichnend ist in dieser Beziehung die Antwort, welche der Martyrer Maximilian dem Proconsul von Africa, Dion, 295 giebt: Dion ad Maximilianum dixit: milita et accipe signaculum; respondit: non accipio signaculum, iam habeo *signum Christi*, Domini mei . . . Dion ad officium dixit: signetur. Cumque reluctaret respondit: non accipio signaculum saeculi . . . non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini mei Jesu Christi, filii Dei (*Ruinart* 300 f.). Dieses Signum Christi war aber das K.: quid est, sagt *August.* (Tract. CXVIII in Job) signum Christi nisi crux Christi? Lange schon vor dem hl. Augustin hat *Clemens Alex.* (Stromat. VI 11 edit. Potter II 782 f.) das als τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον bezeichnet, und bereits vor ihm hatte sich der Barnabasbrief (c. 9, ders. c. 12 giebt auch Moses als Figur des K.-Bildes!) ähnlich ausgedrückt, so dass wahrscheinlich auch die Stelle der Apokalypse 7, 2 von demselben Zeichen zu verstehen ist und die Aeusserung des hl. *Basilius d. Gr.* (De Spirit. sanct. c. 27) gerechtfertigt erscheint, welche das K.-Zeichen auf apostolische Institution zurückführt. Damit stimmen auch die Monumente. Bei *Paulinus von Nola* heisst die über dem Ingressus der Basilika des hl. Felix angebrachte Crux *signum Domini*, *signum caeleste* (Ep. XXXII, ed. Veron. p. 205). Ausser dem K. aber, wie es auf den karthagischen Inschriften, um welche es sich hier zunächst handelt, uns entgegentritt, erscheint auch das Monogramm als *signum Christi.* Die Worte SIGNV, IN SIGNO, IN SIGNO DOMINI sind einigemal demselben beigeschrieben (so bei *Boldetti* p. 399. 85. 345), wie einmal dem Zeichen im Coemeterium Priscillae auf demselben Bewurf SIGNV CHRISTI. Dem entsprechend wird, wo bei *Lactant.* (De mortib. persecut. c. 44) von dem auf den Schildern auf Befehl Constantins anzubringenden Monogramm die Rede ist, von dem caeleste signum (und: Christum in scutis notabat) gesprochen, wo, wie die Aeusserung des Paulinus und die bei *Lactantius* Div. instit. IV 27 beweisen, das *caeleste* nicht erst mit Bezug auf die Constantin gewordene Erscheinung gebraucht ist. Ueber das Verhältniss des Monogramms zu dem K. und ihre verwandten Formen stellt nun *de Rossi* nachfolgende Sätze auf. Zunächst erscheint das Kreuz offen unter verschiedenen Gestalten: als (*crux commissa*); vgl. die 1863 entdeckte Inschrift von *S. Calisto:* IRE NE, Bull. 1863, 35; sie kommt später wieder vor auf der Kreuzigung des Martyrers Achilleus, Bull. 1875, 8), als (*immissa*), als (*immissa* oder *quadrata,* auch als verschlechterte oder forma fictitia); dann in verhüllter Gestalt, entweder als der Buchstabe X oder in der Form des auf heidnischen Monumenten vorkommenden (siehe oben, sowie unsere beifolgenden Figuren 91 und 92), oder in dem Anker-

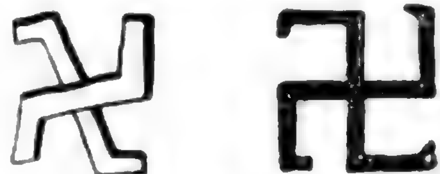


Fig. 91 u. 92.

K. (vgl. d. Art. Anker, I 53 und *Kraus* R. S.[2] p. 236, Fig. 28), oder unter Entlehnung des ägyptischen Henkelkreuzes (s. o. und *Letronne* a. a. O.). Von der Littera X sagen *Isidorus* (Orig. I 3) und *Hieronymus* (In Jerem. c. 30, vgl. *R. Rochette* a. a. O. 298 f.) ausdrücklich aus, sie sei *figura crucis*, und daraus folge, dass sie auch in ihren Zusammensetzungen mit dem P u. s. f., auch da, wo nicht wie in und das K. eingezeichnet ist, als eine verhüllte Darstellung desselben aufzufassen wäre, woraus sich also erkläre, dass auch das Mono-

gramm als *signum caeleste, signum Domini* oder *Christi* bezeichnet worden, so dass es unverständlich bleibe, wie manche Gelehrte in dem ☧ die Symbolik des Kreuzes leugnen konnten. Die Stellen bei *Prud.* c. Symmach. I 486 und *Paulin. Nol.* Nat. s. Fel. XI 612 f. bewiesen nicht die innere Verschiedenheit des Monogramms und des dem K. zu Grunde liegenden Gedankens, sondern nur die doppelte Sitte, entweder blosse Kreuze mit nackter Querstange, oder solche mit aufgesetztem Monogramm zu fertigen.

Chronologisch stellt sich dann die Sache für *de Rossi* folgendermassen. Die crux commissa und immissa oder quadrata kommt in den ältesten Zeiten nur vor, wo sich der Christ die Stirne mit dem K.-Zeichen bezeichnet; auf Darstellungen wird die immissa und quadrata nicht vor Anfang des 5. Jahrh. gefunden (*Fabretti's* Inschr. von 363, 118, 282 giebt unrichtig ein + für ein 卐, vgl. Inscr. urb. Rom. n° 159; die Inschrift aus Syrakus von 398 bei *Matranga*, bezw. *Diomilla* Mem. numismatiche I 55 n° 7 ist vielleicht authentisch); die Tauform T, nicht isolirt, sondern mit den Buchstaben Α Ω, kommt einmal vor auf einer von *Boldetti* gegebenen, daher in Bezug auf epigraphische Treue gänzlich unzuverlässigen (s. *de Rossi* p. 524 und Inscr. urb. Rom. I 54 zu n° 78 und dem von *Boldetti* erfundenen Schema ☧) Inschrift von 370. Auch im 5. Jahrh. kommen in den römischen Coemeterien unverhüllte Kreuze sehr selten vor. Einmal nur glaubt *de Rossi* auf dem Kalkbewurf eines Grabes in S. Domitilla eine *commissa*, T, neben der Palme und dem Namen ΒΙΚΤΩΡΙΑ auf einem wahrscheinlich über das 4. Jahrh. hinausgehenden Denkmal gefunden zu haben; vielleicht gehört auch dem 3. Jahrh. eine Marmortafel mit ΡΟΥΦΙΝΑ || ΕΙΡΗΝΗ (301) und darunter + an. Sonst — nullibi praeterea sive in his sive in aliis coemeteriis inter millena omnis generis signa meras et nudas cruces me vidisse memini. Die entgegenstehenden Behauptungen *Bosio's* und *Boldetti's* haben kein Gewicht, da sie sich bei näherer Prüfung als unzuverlässig oder irrthümlich erweisen. Ausserhalb Roms kennt *de Rossi* nur Ein Beispiel aus dem Coemeterium der hl. Mustiola in Chiusi, wo einer griechischen Inschrift ein quadratisches K. beigesetzt ist (*Cavedoni* Due antichi cem. crist. p. 29, Mem. Moden. ser. III, tom. XIV). Die von *Bosio* und *Boldetti* (352. 522) angeblich so oft in den Coemeterien gesehene Form des T ist meist nur ein einfaches Linienornament, so wol auch auf dem Gemälde der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini (*Garrucci* Tav. CCCCXXXIX [1]). *De Rossi* sah sie auf Coemeterialinschriften nur einmal neben dem ☧ (Mus. Vatic. p. 527, Not. 4).

Auf nicht coemeterialen Gegenständen findet sich das K. (crux immissa) ebenfalls nur äusserst selten vor Anfang des 5. Jahrh., so auf zwei Siegeln (Spicileg. Solesm. III 556) und einem silbernen Graphium mit + RVMVLA | VIVAS IN DEO | SEMPER; das Patibulum T ist hier ebenso selten, wenn auch älter: so auf einem von *Garrucci* erklärten geschnittenen Stein (Civiltà cattolica ser. III, V 732); und auf zwei oder drei Ringen, wobei freilich an die Schwierigkeit zu erinnern ist, welcher bei diesen Gegenständen die Constatirung der Echtheit unterworfen ist.

Das Monogramm ☧ wird, wie jetzt keinem Zweifel mehr unterliegt, seit Anfang des 4. Jahrh. öffentlich gebraucht (vgl. den Art. und *Bertoli* Mem. della soc. colombaria Fiorentina I 129; *Gori* Symb. stor. III 134) und ausgestellt; zweifelhaft ist nur, ob es bereits 298 nachzuweisen ist. Seit 331 ist es gewöhnlich; seit 347 oder 348 erscheint die mit dem Monogramm verbundene Kreuzesform ☧ auf den römischen Epitaphien, von welcher man bald zu der Form ⳨ übergeht, welche zuerst auf einem Titulus von 355 (Inscr. I 75, n° 125) auftritt. Seither hält diese Crux monogrammatica gleichen Schritt mit dem ☧, bis zu Anfang des 5. Jahrh. aus diesem *Signum Christi* auch der Buchstabe Ρ eliminirt wird und das

nackte K., ✝ oder ✝, an die Stelle des Monogramms tritt, so dass das ☧ auf römischen Steinen von 409 ab kaum mehr erscheint (einmal noch 474, *Bosio* p. 151), die Crux monogrammatica ⳨ immer seltener wird, bis beide Formen schliesslich dem K. gegenüber gänzlich verschwinden (6. Jahrh.). In den oberitalienischen Provinzen und im Orient erhält sich jedoch das ☧ noch das ganze 5. Jahrh. hindurch ziemlich häufig. Mit Verweisung auf *Feuardent* Revue num. 1856, 254 betont *de Rossi* p. 530 weiter, dass der Befund der Münzen Constantins und seiner Söhne in Hinsicht des Monogramms ganz dem der übrigen Denkmäler entspreche. Das Vorkommen des Kreuzes auf diesen Münzen ist, wie *Cavedoni* in einem an de Rossi gerichteten Briefe (Excurs. II, ib. 539) ausführt, entweder höchst selten oder überhaupt zweifelhaft (vgl. den Art. Münzen), wobei freilich das zuzugeben ist, dass die crux nuda etwas früher auf den Münzen als auf den übrigen Denkmälern Italiens und Galliens auftritt. Eine Bestätigung all des Gesagten liegt in der Beobachtung, dass die ältern, vor dem 4. Jahrh. angelegten Coemeterien Roms das ☧ fast gar nicht, das ⳨ überhaupt nicht aufweisen, wohingegen das dissimulirte K. unter der Gestalt des Ankers oder des 卐 oder des X und ✳ vereinzelt hier bemerkt wird, so die ältern, von Zephyrinus angelegten Theile von S. Callisto, fast das ganze Coemeterium Domitillae und das untere Piano von Praetextat. Die constantinischen und nachconstantinischen Regionen, z. B. S. Ciriaca, haben dagegen zahllose Beispiele des ☧ und ⳨, so dass klar ersichtlich ist, wie die Zeit der Verfolgung sich mit dem verhüllten K. beholfen, im 4. Jahrh., wo indess die Heidenwelt noch sehr zahlreich war, das Monogramm die K.-Gestalt schon besser hervortreten lässt, bis nach völliger Niederwerfung des Paganismus im 5. Jahrh. das K. ohne alle Verhüllung sich offen zeigt. Man musste und wollte in der Zeit der Trübsal offenbar dem Spott der Heiden, welche nur zu oft die Crucicolae anklagten, ausweichen; in den Tagen Constantins und seiner Söhne hatte man noch manche Bedenken zu schonen und begnügte sich daher meist mit dem an dem Labarum Constantins angebrachten ☧, einer Form des Monogramms, die wol nicht zuerst von Constantin aufgebracht war (vgl. dazu die Erzählung des *Euseb.*, welche die entgegenstehende Annahme auszuschliessen scheint, und *Buonarrotti* Vetri p. XIV) — ist doch kaum anzunehmen, dass die im profanen Leben bereits vor Constantin auch von Heiden angewandte Sigla ☧ (s. darüber *Eckhel* D. N. VIII 89. *Ch. Lenormant* Des signes de Christianisme sur quelq. mon. num., Extr. du tom. III des Mélanges d'archéolog.) nicht schon früher von den Christen aufgenommen worden, nachdem dieselben ja bereits im 3. Jahrh. das ✳ eingeführt hatten. Auch ist durchaus unwahrscheinlich, dass sich die Christen urplötzlich von Constantin dies Monogramm hätten octroyiren lassen, wenn es nicht schon früher ihnen einigermassen vertraut gewesen wäre. Einen namhaften Einfluss auf den allmähligen Uebergang zu dem unverhüllten K. schreibt *de Rossi* der K.-Erfindung in Jerusalem, dem dadurch bedingten raschen Zunehmen der Staurolatrie, Constantins Verbot der fernern Application der Kreuzesstrafe, endlich dem Sieg der Orthodoxie über den Arianismus zu. An einzelnen Orten vollzog sich dieser Uebergang rascher, an andern langsamer. *Iulianus Apostata* (bei Cyrillus c. Iulian. VI) sah allenthalben die Eingänge der Häuser bereits mit dem K. geschmückt, wo an das K. selbst, nicht an das Monogramm zu denken ist (. . . τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον; bei dem Buchstaben X dachte *Iulian.* im Misopog. an den Anfangsbuchstaben des Namens Christi, nicht an das K.). Dies kann sich indessen nur auf den Orient (in Syrien z. B. zeigt das Werk *de Vogüé's*, wie oft das K. in der That über Thüreingängen der Häuser zu finden ist; wir geben umstehend [Fig. 93] ein Beispiel dieser Decoration und fügen eine andere Sculptur derselben Provenienz bei, welche ein Agnus Dei mit dem K. zeigt [s. uns. Fig. 94]), nicht auf Italien



Fig. 93. Kreuz vor einem syrischen Hause (de Vogüé pl XLII[4]).

und Gallien beziehen, wo das ⳨ und + erst gen Ausgang des Jahrh. auf Denkmälern und Gegenständen des Hausraths u. s. f. uns entgegentritt; ein schönes Beispiel dafür ist die Inschrift (*Momms.*

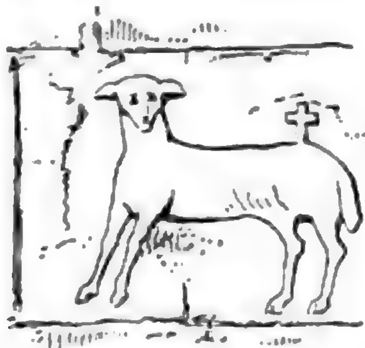


Fig. 94. Agnus Dei mit Kreuz (de Vogüé pl. XLVIII[3]).

Inscr. Helv. p. 3, 10), wo an einem öffentlichen Gebäude der Schweiz im J. 371 das Monogramm A ☧ ω an der Façade angebracht wurde. Sehr bemerkenswerth ist hier, dass die africanischen Tituli das offene K. ebenfalls bereits im 4. Jahrh. bringen — früher als in Rom, weil, wie die Geschichte lehrt, in Africa das Christenthum früher als in Italien und Gallien allgemein herrschende Religion geworden war. Ein schönes Beispiel ist die interessante Inschrift des MAGVS PVER INNOCENS, mit Hülfe deren *de Rossi* die Stelle bei *Cyprian* De laps. 2 (struatur fletus oculorum) wiederhergestellt hat.

Diese lichtvollen und überzeugenden Ausführungen *de Rossi's* (ich habe zu denselben nur die eine Bemerkung zu machen, dass meiner Ansicht nach das Monogramm ☧ gleich dem ✳ zunächst nur als wirkliche Sigla = X P, bez. I X, nicht als crux dissimulata intendirt war; die angeführten Aeusserungen des *Hieronymus* und gar des *Isidor* beweisen nichts für das 3. und beginnende 4. Jahrh.; später erst wird das Monogramm als eine Form des Kreuzes aufgefasst, darum zuerst in ⳨ umgewandelt worden sein) haben durch die seit den letzten 20 Jahren gemachten Entdeckungen keine wesentliche Correctur erfahren. Im II. Bd. der R. S. 318 ff. konnte *de Rossi* selbst seine Untersuchungen dahin vervollständigen: als verschleierte Kreuze erscheinen in der allerältesten Zeit Anker und Dreifuss, ebenso ǂ, sehr selten 卐 (2. Jahrh. bis 1. Hälfte des 3.), eine der ersten und spontansten Applicationen früher in Asien und Italien gebrauchter decorativer Zeichen (P. 319). T ist sehr selten für das K. verwendet worden, in S. Callisto zweimal; von den zwei Fällen ist einer mit P complicirt, was σταυρός ergiebt, also eine weitere Variante (Tav. XXXIX[28]). Das gleichschenklige + begegnet uns einmal in S. Lucina in einer Grabanlage des 2.—3. Jahrh. (R. S. I 345), auf den Inschriften des Coemeteriums häufig im 5., gar nicht im 4. Jahrh. Der Hammer als Verhüllung des Kreuzes ist vielleicht einmal (Tav. XLIX[28]) angewendet. X als Verschleierung des Kreuzes ist in S. Callisto nicht vertreten, wol aber in S. Lucina (P. 320). ☧ als Compendium scripturae, nicht als Symbol, tritt uns entgegen auf einem Coemeterialstein der ersten Hälfte des 2. Jahrh., dann 268

oder 279 bei *Boldetti* (Inscr. urb. Rom. I 16); diese Nota ist hier = Jesus Christus, während sie früher in den *Notarum laterculi* als Sigla für *existimare, existimatio* vorkommt; auf einigen Steinen ist IN ☧ = *in Jesu Christo*. Als isolirtes symbolisches Zeichen ist ☧ sehr selten in ältern Gräbern der drei ersten Areae von S. Callisto. Einmal kommt ┼ vor. In den drei ersten Jahrhunderten ist ☧ mit Gewissheit nicht nachzuweisen, doch, wiederholt hier *de Rossi*, war es wahrscheinlich schon früher im Gebrauch, wie ja überhaupt schon vor Constantin Monogramme der verschiedensten Art in Uebung waren. Ein Tav. XLIX[19] reproducirtes Monogramm für ΑΘΗΝΟΔΩΡΟΣ könnte mit ⳨ eine Anspielung auf das K. enthalten. Anfangs zog man das ganz dissimulirte K. noch dem offenern monogrammatischen vor, erst seit Damasus' Tagen wird in S. Callisto das ☧ häufiger; datirte kommen z. B. 381, 415 vor. Eine interessante Variante ist die Tav. XLIX[29] wiedergegebene (☧ Α Ω Palme).

Einen von *de Rossi* mehrfach abweichenden Weg gehen die Untersuchungen *Garrucci's*, wie sie theils in der Publication über das palatinische Spottcrucifix (s. d. Art.), theils und hauptsächlich in seiner Storia I 155 ff. niedergelegt sind. Nach ihm sind ┼ und das an den vier Enden etwas ausladende quadratische K. ✚, sowie die Crux gammata (卐) schon in vorchristlichen Zeiten als Symbole religiöser Anschauungen und Ahnungen aufzufassen: vielleicht, meint er, habe der prophetische Stern Balaams diesem traditionellen Zeichen seinen Ursprung gegeben (!). Die Crux quadrata erscheine meist schief, ╳, auch als ✕ (ob = Χριστός?), als ┼ zuerst auf einer Münze des Maxentius (Tav. CCCCLXXXI[3]), wo allerdings *Madden* (Christ. Embl., Numismat. Chron. XVIII, 5, p. 207, pl. 8, ed. sep. p. 12) glaubt, an der Existenz des Kreuzes zweifeln zu dürfen. Weiter (p. 156) bezieht sich *Garrucci* auf *Tertullian*, der (*Marcion*. c. 3) das Signum Tau der ezechielischen Vision (9, 4) mit dem auf die Stirn der Gläubigen gezeichneten T identificirt. Man habe, seit *Aquila* in den Tagen Hadrians den Text des Propheten nicht mit den LXX δὸς σημεῖον, sondern mit σημείωσις τοῦ ταῦ übersetzt, diese Prophezeiung erkannt. Nachdem er dann die Vorbedeutung des Kreuzes durch das T bei *Barnabas* und *Tertullian* erörtert, findet er diese ἰσοψηφία bestätigt durch *Clemens Alex.* (Strom. VI, p. 656), *Origenes* (Hom. II in Gen.), *Prudentius* (Praef. ad Psychost. V. 57) und eine andere ἰσοψηφία für ⳨ = σταυρός und βοήθια. Statt des ΙΗΤ des Barnabas (Ἰησοῦς σταυρός) giebt Ephrem ΙΗΡ = Ἰησοῦς εὐλογία. Danach wäre das ⳨ bei *de Rossi* R. S. Tav. XXXIX[28] (wo *de Rossi* p. 319 die Buchstaben ϹΤΡϹ combinirt findet) = T mit P, also Symbol der Hülfe (p. 158). Der S. 159 gegebenen Erklärung einer Inschrift auf einem Fass von Sarno, wo *Garrucci* P X und A ω P entdeckt, beizustimmen, reicht meine Phantasie nicht aus. Es wird ferner auf das 卐 als Zeichen des Heiles eingegangen, welches, ursprünglich brahmanisch, von den Christen übernommen worden sei, wogegen *de Rossi's* Annahme von einer Herübernahme des phönizischen Thau /N/, was in dieser Form gar nicht existirt habe, abgelehnt wird (p. 159). Die Crux monogrammatica ⳨ wäre nicht Verbindung von X mit P, sondern des + mit P, und, wie schon der

hl. *Ephrem* im 4. Jahrh. erkläre, Zahlzeichen = 100, d. i. ΒΟΗΘΙΑ (p. 160). Die Nabateer hätten sich abwechselnd für das K. der Furca und des bedient, und ähnlich die Kopten, indem sie das Zeichen aufbrachten, wo die Form des Kreuzes dem von *Garrucci* (Civ. catt. 1879, Ott. 18, Quad. 704, p. 211) in Pompeji entdeckten Graffitkreuze entspricht (). Da im Orient vor Einführung der Annagelung ans K. nach römischem Brauch die Delinquenten ohne Anwendung von Nägeln an die Furca gehängt wurden, so verstehe man, wenn auf den nabateischen Inschriften dies ξύλον δίχρανον oder δίδυμον (*Casaubon*. Exerc. in Ann. Baron. XVI 77) des 3.—4. Jahrh. nach *Beer* (Studia asiatica, Fasc. III, p. XIV. XV) vorkommt: Zeichen, welche freilich im 6. Jahrh. schon, wie Cosmas Indicopleustes bezeugt, nicht mehr als christliche Kreuze verstanden und für Inschriftreste der alten Hebräer gehalten wurden (jedenfalls ein charakteristisches Moment, welches die interpretirende Einbildungskraft etwas zügeln sollte!). Ein anderes von *de la Borde* (Voyage p. 64) notirtes Zeichen ist das . Um dieselbe Zeit habe im Orient das noch gar keine Verbreitung gehabt, es komme auch nicht auf der ersten (c. 335) in Antiochien geschlagenen Münze Constantins des Jüngern vor, welche das darbiete (Tav. CCCCLXXXI [13]). Der Occident bildete sich damals sein aus XP, sowie das IX, welches zugleich die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus Christus gab und den geheimnissvollen Stern symbolisirte. Indessen sind diese Monogramme nicht erst in den Tagen Constantins aufgekommen. *Garrucci* beruft sich für das frühere Vorkommen des auf ein von *Ross* in der Katakombe von Melos gesehenes und seiner (irrthümlichen und unerwiesenen!) Meinung nach in die Zeit der Antonine fallendes Exemplar und auf die Martyrinschrift in S. Priscilla: ERMETES PASSVS (*Fabretti* Inscr. dom. 738, n° 491), für welche jedoch der Beweis ihres vorconstantinischen Ursprungs fehlt (p. 163). Dass das auch im Orient vor Constantin gebraucht worden, beweise der von *Garrucci* (Mus. Later. L [3]) edirte Stein des Asiaten *Neratius Nicatora* (p. 164). Ebenso sei das IX älter als das 4. Jahrh. Auf der Hippolytstatue sei nicht mit den Editionen XC, sondern XT (Nom.) zu lesen. Von den Kopten kamen die Abkürzungen IH und XP mit ihren Casus zu den Lateinern [!] (p. 164). In dem Monogramm IHS sieht *Garrucci* nicht mit *Cavedoni* eine Aspirata (H = h), und er beruft sich für diese seine Ansicht auf *Dynamius*, einen Grammatiker des 6. Jahrh. (*Mai* Nov. Bibl. PP. I, 2, p. 186), welcher ausdrücklich erklärt: in sacris paginis praeter XXIII litteras alphabeti latini usi sumus XP in Christi nomine, in IHV, H, et in Apocalypsi A et ω. Aehnlich äussern sich im MA. der B. *Jonas* (*D'Achery* Spicil. III 330) und *Druthmar* (Expos. in Matth. 1). Irrthümlich fügten die Spanier dem I eine Aspirata bei (Inschr. von Canosa 527: HIESVS u. a.). Aus der Composition der Monogramme gingen Varianten wie die einer Corniole der Sammlung *Hamiltons* im British Museum (Tav. CCCCLXXVII [9]) hervor: , wie weiter die Formen (= IX +), (= IX + P̄). Bei und muss zugleich an den Stern gedacht werden (Apocal. 22, 16: ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς καὶ ὁ πρωϊνός), wofür *Euseb.* (Dem. evang. IX) und *Prud.* (Apoth. 813, 4) angerufen werden (p. 167). Von andern Varianten erwähnt *Garrucci* (p. 167) das Monogramm im Kreis (in S. Ciriaca, *de Rossi* R. S. II Tav. LIX) und das auf den Monzaer Fläschchen, *Garrucci* VI Tav. CCCCXXXIV, vgl. auch das Mosaik des

P. Johannes VII (ib. Tav. CCLXXX [3]), wo *Garrucci* das θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου des hl. *Ignatius* (ad Eph. 19) ausgedrückt findet (?). Auch in dem Stern einiger constantinischer Münzen (ein Constantius des Mus. Brera, Tav. CCCCLXXXI [24]) sieht *Garrucci* eine Anspielung auf Christus. Die auf den bekannten Oenochoen von Cere gefundenen Zeichen



glaubt er gleichfalls auf einen christlichen Künstler zurückführen zu müssen. Weiter weist er die Combination des Ichthys mit dem aus den Buchstaben ΙΧΘ gebildeten Monogramm  auf einer asiatischen Corniole des Medaillencabinets von Paris (*Chabouillet* Catal. gén. et rais. des camées et pierres gravées n° 1333, Storia Tav. CCCCLXXVI [25]) nach. Er geht dann zu den mit dem *Pentalfa* (s. d. Art.) und dem Dreieck (s. d. Art. I 379) verbundenen, das Geheimniss der Trinität symbolisirenden Formen über, hebt nach *Letronne* hervor, dass das ägyptische Henkelkreuz (*crux ansata*) nicht von den Christen adoptirt worden sei (gegen *Cavedoni*) (p. 170), erwähnt (p. 171) das das *Dominium Christi* sinnbildende K. auf oder mit dem Globus (auf der Kathedra des hl. Marcus, Tav. CCCCXIII [1. 3], steht die Kugel auf dem K. u. s. f.), wo dann auch das Monogramm stellvertretend, also gleichwertig, für das K. eintritt. Beispiele: eine zu Ende des Lebens Constantins d. Gr. geschlagene Münze (Vetri p. 249 n° 36) und ein Aureus des Nepotianus aus der Mitte des vierten Jahrhunderts (Storia Tav. CCCCXXXI [26]). Unter Valentinian I (364) tritt dafür wieder das K. ein. Andere Combinationen sind die des Kreuzes mit der Taube (s. d. Art.), mit dem Lamm (s. d. Art.), mit der Schlange (merkwürdiges Beispiel auf einem Fresco des Hypogeums der Aphrodisias in der Cyrenaica, Tav. CVII [2]: crux immissa, verlängert, mit kleiner Schlange oben, Andeutung des fliessenden Wassers unten; p. 172), mit der Krone, dem Fisch (p. 173. 174).

Als Ergänzung zu dem hauptsächlich aus den römischen Inschriften gewonnenen Material *de Rossi's* geben die seither veröffentlichten Sammlungen christlicher Inschriften der Provinzen Nachstehendes.

Bruzza Inscr. Vercell. p. 295: crux quadrilatera des 6. Jahrh. — p. 344 ( ) crux monogrammatica, rechts und links von einer Inschrift, c. 530—540.

Hübner Inscr. Brit.: öfter, 1 bis 31. 198. 217. 218. 219. 220. 228. 131. 205. 206. 207. in einem Kreis, bezw. , öfter: 9. 48. 51. 53. 57. 74. 89*. 93. 103. 107. 109. 122. 124. 188—197. oft: 15. 71. 76. 79. 94. 101. 108. 116. 126*. 173. 186. 232. 23 (sehr spät). vor der Inschrift, auch verlängert sehr häufig: 6. 8. 16. 19. 40. 41. 42*. 43*. 47. 61. 62. 78. 130. 160. 165. 168. 169. 170. 172. 178. 179. 180. 181. 184. 208. 221. 229[b]. Die Herrichtung von Kreuzen aus Stein ist öfter auf britischen Inschriften erwähnt: 6. 7. 62. 63. 73. 74. 75. 93. 94. 186. 200 etc.

Hübner Inscr. Hisp.: im 5.—7. Jahrh.: zu Anfang einer Inschrift wol 30mal (Prol. XI), zuweilen mit *in nomine Domini* oder mit A ω einigemal. am Schlusse wie am Anfang nur einmal in einer griechischen Inschrift (n. 177). mitten in der Inschrift einmal (146); in = in ΧΡ einmal (137). für das K. einmal (? 174). Sonst kommen vor: zweimal, zweimal, zweimal (unserer Ansicht nach die sog. graeco-latina, s. d. Art. Monogramm); A ω öfter, im 6. Jahrh.; A ω öfter, 6.—7. Jahrh.;

 öfter zu Anfang der Zeile, datirt 585; A ☧ ω einmal; A ☧ Ω einmal (121). ✝ zu Anfang der Inschrift öfter, einmal auf einer jüdischen Inschrift (186), offenbar später beigefügt. Höchst bemerkenswerth ist die Inschrift nº 149 (RESVRGIT A PRECEPTIS DIVINIS HEC MACINA SACRA | OPERE SVO CONDITVM FIDELIBVS VOTIS | PERSPECTVRE CLAREAT HOC TEMPLVM OB TVTVBVS SACRVM | DEMONSTRANS FIGVRALITER SIGNACVLVM ALME CRVCIS | SIT CHRISTO PLACENS HEC AVLA OB CRVCIS TROPHEO SACRE), wo von einer Kreuzreliquie die Rede ist, auf die kreuzförmige Gestalt des Kirchenbaues aber auch angespielt zu sein scheint.

Le Blant Inscr. chrétien. de la Gaule p. XII f. giebt eine Uebersicht der mit sichern Daten auftretenden Zeichen. Danach erscheint ☧ in den Jahren 377, 405, 470, 493, ⳨ um 400, 431, um 450, 474, 525 oder 540. ✝ am Kopf der ersten Zeile von Inschriften öffentlicher Monumente 445, 456, 676 (??). ✝ auf Epitaphien 448, 488, 496, nach 499, 527, nach 585. ✝ am Kopf der ersten Zeile von Grabschriften nach 499, 503, 515 oder 537 (?), 527, 537, 547, um 550, 553, um 560, 563, um 574, 579, nach 585, 600, 601, 612, nach 632, nach 633, 643 oder 690, 646 (?), um 680. Die vergleichende Tabelle ib. XIV, zeigt das Verhältniss der gallischen Epigraphik zur römischen also: ☧ in Rom 298 (?), 331 bis 451 oder 474; in Gallien 377 bis 493.

⳨ in Rom 355 bis 542, bezw. 565; in Gallien 400 bis c. 525 oder 540.

✝ zu Anfang der ersten Zeile auf Inschriften von öffentlichen Monumenten in Rom noch fraglich, in Gallien 445 bis 676.

✝ auf Epitaphien in Rom 375 (?), 407 bis 527; in Gallien 448 bis nach 585.

✝ am Kopf der ersten Zeile von Grabschriften in Rom 450 bis 589, in Gallien 503 bis c. 680.

Wilmanns im Corp. Inscr. VIII giebt c. 980 christliche Inschriften aus Tunesien und Algerien. Dieselben weisen auf:

☧ auf datirten Inschriften anno 415 (nº 8649) und 527 (?? nº 8637); auf undatirten oft: nº 55. 150[67]. 586. 748. 791. 1086. 1092. 1202. 1393. 2215. 2311. 2447. 4763. 4792. 4824. 5265. 5664. 5665. 6700. 8640. 8643. 10306. 10478[63]. 10509. 10693. 10694. 2220. 10947.

A ☧ ω auf datirten Inschr.: a. 419 (nº 8641); auf undatirten: nº 1156. 1246. 2272. 2334. 5176. 6960. 10933.

(A ☧ ω) auf dat. Inschriften: a. 406 (nº 9715); auf undatirten: nº 749. 2189. 8427. 8707. 8709. 8730. 8757. 9714. 9717. 10686. 10688. 10697. 10932.

✱ einmal undatirt nº 2315.

⳨ und (⳨) auf datirten Inschr.: a. 536 (nº 9869). Undatirt nº 457. 464. 1390. 1769. 2219. 2492. 4353. 8650. 9866. 10636. 10689. 10714.

⳨ A|ω und (⳨ A|ω) datirt a. 565—578 (nº 1434). a. 525—526 (nº 10516). Undat.: nº 453. 455. 670. 1165. 1247. 2519. 4671. 4762. 4799. 5669. 9590. 9591. 10665. 10713.

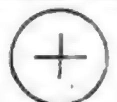
☧ (ob christliches Symbol? auf einem karthag. Aquaeduct, ohne Datum).

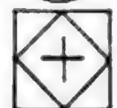
A ✝ ω undatirt: nº 56. 705. 2009.

⳨ sechsmal auf einer Inschrift mit Taube und Palme, nº 1138, undatirt.

 und Varianten, undatirt, n° 450. 458. 671. 674. Zahlreiche andere Fragmente mit , und erwähnt, ohne sie im Einzelnen aufzuführen, n° 10548.

 zuerst auf dat. Inschr.: a. 406 (n° 8644); a. 440 (n° 8634). Undatirt: n° 449. 451. 456. 460. 707. 1067. 1088. 1099. 1106. 1108. 1111. 1116. 1169. 1202. 1259. 1767. 2015. 2016. 2095. 2220. 2245. 2389. 2494. 4474. 5193. 5292. 5264. 5353. 5394. 5489. 5491. 5492. 5493. 7923. 7924. 8275. 8634. 8635. 8644. 8645. 8651. 8653^{a}. 8805. 9248. 9867. 9870. 9898. 10517. 10518. 10538. 10549. 10641. 10708. 10757. 10482$^{4\cdot5\cdot6}$. 10964. 10965.

 n° 4770. 5191 (mit DMS). 5262.

 datirt a. 331 (n° 9871).

 undatirt n° 454.

 undatirt n° 5192. 1908 (??).

Zu den römischen Titeln und überhaupt zu unserm Gegenstand hat *de Rossi* in seinem Bullettino seither eine Menge von Beiträgen und Ergänzungen gegeben, welche das Resultat seiner Aufstellungen von 1858 im Wesentlichen nicht verändern. Um dem vorliegenden Artikel nicht zu grosse Ausdehnung zu geben, müssen wir uns begnügen, in dieser Hinsicht auf die sorgfältigen Indices *de Rossi's* zu verweisen. Für das Vorkommen des Kreuzes auf Münzen und für das Monogramm vgl. noch die betr. Artikel.

Zu der Form s. die merkwürdige Darstellung bei den Armeniern, nebst interessanten Details über K. und Nägel in *Niconis* Epist. de pessima pessimorum Armenor. religione, in Bibl. PP. Col. XIII 366.

III. Seit dem 4. (?), sicher hauptsächlich seit dem 5. und 6. Jahrh. bezeugen die Monumente die zunehmende Staurolatrie nicht bloss in den Inschriften, sondern namentlich auch in der Darstellung von zum Theil kostbaren, mit Edelsteinen geschmückten Kreuzen aus edlem Metall, Holz u. s. f., welche entweder als Hauptgegenstand einer Scene der Adoration vorgestellt werden oder in der Hand Christi und seiner Heiligen erscheinen. Ich stelle folgende Beispiele aus *Garrucci's* Tafeln zusammen.

1) Wandgemälde der Katakomben: LXXXVI^{3} (s. Ponziano); s. beif. Fig. 95. LXXXVII^{3} (desgl.). CV$^{A\,3}$ (s. Protasius mit K., 4. bis 5. Jahrh., Neapel). CV^{A} (K. zwischen zwei Heiligen). X^{2} (K. zwischen zwei Lämmern).

2) Fondo d'oro mit Laurentius III 189.

3) Mosaiken:

CCVIII (Crux gammata). CCXI (desgl.). CCXIV (+ auf dem Haupte Jesu). CCXV^{3} (+ vor der Hausthüre). CCXXII (Christus mit K. in der Hand). CCXXVII (Crux gammata in der Hand Johannes des Täufers). CCXXIX (K. zwischen den Evang.-Zeichen). CCXXXIII^{1} (Laurent. mit K.). CCXXXIII^{2} (Christus mit K.). CCXXXV (Victor mit K.). CCXXXVIII (Lamm Gottes zwischen vier). CCLI^{5} (Simon von Cyrene trägt das K.). CCLII^{3} (Christus mit K.). CCLXI$^{1\cdot2}$ () = CCLXII.



Fig. 95. Crux gammata aus S. Ponziano.

CCLXIV (Maximil. mit Crux gammata). CCLXV (Crux gammata mit eingezeichnetem Christuskopf). CCLXVII (Christus mit Crux gamm.). CCLXIX (Heiliger mit K.: *Dominus legem dat*). CCLXXI (Christus und zwei Heilige mit K.). CCLXXII (drei Heilige mit K.) = CCLXXIII. CCLXXIV (Cr. gam.). CCLXXV (mehrere K. decorativ verwendet). CCLXXXIII[2] (Petrus mit K.).

4) Sarkophage:

CCCXXIV[1] (Paulus mit K.). CCCXXV[1] (Christus mit K.). CCCXXVI[1] (Paulus mit K.). CCCXXVII[2] (Paulus mit K.?). CCCXXVIII[1] (desgl.). CCCXXX[1-2] (Christus mit K.) [3] (Paulus mit K.). CCCXXXI[1] (Christus mit K.). [2] (desgl.). [3] (Paulus mit K.). CCCXXXII[1] (Heiliger mit K.). CCCXXXIII[1] (Paul. m. K.?). CCCXXXIV[1] (Paulus mit K.?). CCCXXXIV[2] (desgl.). CCCXXXV[2] (desgl.) CCCXXXV[3] (?). [4] (Paulus mit K.). CCCXXXVI[2] (K. in Blumen). [1] (Heiliger — Paulus? — mit K.). [4] (zwei Cruces gam.), zwischen ihnen reich geschmücktes Monog.; (ebd. Heiliger mit K.). CCCXXXVII[3] (zwei Kreuze, zwischen ihnen Monogramm). CCCXXXXI[1-3] (Heiliger mit K.). CCCXXXXIV[1-4] (K. auf Sargdeckel). CCCXXXXV[1] (Heiliger mit K.). CCCXXXXVI[3-4] (K. zwischen Tauben; Heiliger mit K.). CCCXXXXVII[3] (K. zwisch. Taub.). CCCXLIX[4] (K. Chr., darauf Krone, zwei Tauben, unter dem K. die Wächter vom Grabe, rechts und links die Apostel). CCCL[1-3-4] (desgl.). CCCLI[1-4] (dsgl.). CCCLII[2] (Soldat mit K.?). CCCLIII[1] (Cr. gamm., die Wächter etc.). CCCLIII[4] (Vortrag-K.) CCCLVI (drei K., das mittlere mit Lamm und den beiden Tauben). CCCLXXXVII[1] (Cr. quadr.). [7] (Cr. gamm. mit Monogr., Lämmern, zwei Tauben etc., Labarum). CCCLXXXX[2-3-4] (Kreuze unter Muscheln). CCCLXXXXI[2] (Lämmer mit K.). CCCLXXXXI[1-2-3] (Cr. monogramm.). CCCLXXXXIII[6] (K. zwischen Lämmern). CCCLXXXXIII[9] (kleine Crux gammata). [8] (kleine quadratische K. und grosse Cruces gamm.); (desgl. zu Anfang der Inschrift). CCCCIII[4] (Crux gamm. mit zwei Tauben, zwei Wächtern, darüber Monogramme).

5) Kleinkunst etc.

CCCCVI[10] (K. zwischen zwei Lämmern). CCCCVIII[4-6] (desgl.). CCCCIX[1] (K. mit Krone; Martyr. des hl. Achilleus; eines der frühesten und interessantesten Beispiele, s. *Kraus* R. S. 86 n° 14). [2] (K. im Kranz). [5] (K. von Heiligen gehalten). CCCCXI[1-2] (Decorative K.). CCCCXVIII[4] (Jesus mit K., verrichtet das Wunder von Kana). CCCCXIX[3-4] (Jesus mit K., am Brunnen einen Blinden heilend). CCCCXXII[3-4-5-6] (kl. K. im Nimbus). CCCCXXVIII[1] (K. üb. den Paradiesflüssen). [3] K. mit Taube), [4] (K. üb. Sarkoph.). CCCCXXX[6] (Medaille. Christi Brustbild mit K.). CCCCXXX[1-8] (K. im Nimbus des Brustbildes Christi auf Medaillen). CCCCXXX[4-5] (Crux gamm.); die Staurothek Iustins in der vaticanischen Sacristei; vgl. dazu *Garrucci* I 550). CCCCXXXI[3] (Christen mit Kreuzfahne, a. d. Grabe aufsteigend). CCCCXXXIII[1] (Krone von Monza mit herabhängender Crux gamm.). CCCCXXXIII[7-9-10] (Kreuze a. d. Monzaer Fläschchen). CCCCXXXVI[3] (Crux gamm.). CCCCXXXVII[1] (Decor. Crux quadr. im Kranz). CCCCXXXVII[2] (Engel mit K. in der Jonasscene). [3] (desgl.). [4] (Engel mit K. bei der Nativitas.) [5] Jesuskind mit K. auf dem Schooss der Jungfrau). CCCCXXXVII[4] (Cr. quadr., decor.). CCCCXXXVIII[3-4] (Christus mit K., wunderwirkend). CCCCXL[2] (K. auf Buch). CCCCXLIX[1] (K. in d. Hand eines Consuls, Diptychon). CCCCLVI (K. im Kranz). CCCCLVI (Engel mit K.). CCCCLVII[1-2] (K. im Kreis). CCCCLVIII[1-2] (desgl.). CCCCLX[3] (K. zwisch. Taub.). CCCCLX[10] (Cr. gamm. zwisch. Engeln). CCCCLXVI[1-2] (Heilige mit K.). CCCCLXVIII[1-2-3-10] (K. auf Gefässen). CCCCLXXVII[11] (K. mit Lamm u. Tbe). CCCCLXXIX[3-4-7-14-19-22-23] (K. auf Medaillen etc.). CCCCLXXXIV[14] (Paulus mit K.). CCCCLXXXXVIII (Apostel mit K., spät, s. Marco Ven.).

Ausser dem Angeführten: Jesus wunderwirkend mit dem K., CCCCXXXIX[1-2-3-4], CCCCXXXXVI[1] (vor Petrus verläugn.). CCCCXXXXVIII[10-13]. CCCCLII[1-2]. CCCCLVI. CCCCLVIII[1] (sechsmal). [2] (Einritt). XDIX[9] (Thüre von S. Sabina).

 im Labarum: CCCCLXXX[10].

Vgl. CCCCLIII[2].

K. im Anker verhüllt (?): Gemmen CCCCLXXVII[11-12]. CCCCLXXVII[27-30-32-34-35-39-41-42-44-45-46-48-49]. CCCCLXXVIII[17-19-27]. CCCCLXXXIV[10]. CCCCLXXXVI[14]. CCCCLXXXXII[17-18].

Lampen mit K.: CCCCLXX[1-4-6-7]. CCCCLXXI[1-2-6-8]. CCCCLXXIV[1-8].

Geschnittene Steine mit Crux immissa u. verläng. †: CCCCLXXVII[13-37-40]. CCCCLXXVIII[17-29]. CCCCLXXXXII[12].

 und  erscheinen bei der Himmelfahrt (Thüre von S. Sabina D[IV]).

K. auf dem Giebel einer Kirche (eb. D[VI]).

Verlängerte Kreuze † auf Medaillen: CCCCLXXX[5.6.16.18.19].

K. auf Münzen (?): CCCCLXXXI [13. 16. 17. 18. 19. 20. 24. 33. 40. 41. 43].

\+ † + + + + × + × Engel.
Lab. Lab. Lab.

Vgl. dazu den Art. Münzen, besonders über die Frage, ob bereits auf Münzen Constantins d. Gr. das K. vorkommt. CCCCLXXXII [3. 5. 7. 8. 11. 14a 14b] auf der Kugel ⨯ (K. in der Hand des Kaisers Constantin-Monomachus). [15] (Doppelte Kreuze ‡, in der Hand des Kaisers und auf der Weltkugel 1042—1054). Diese *Crux gemina*, später *apostolica* genannt, und auf den mittelalterlichen Denkmälern dem Papste in die Hand gegeben, kommt nach *Gori* Symbol. III 44 zuerst auf Münzen des Ikonoklasten Leo des Isauriers (von 715 an) vor. Vgl. auch *Ziegelbaur* O. s. B. Hist. Didact. s. Crucis p. 207.

Grabsteine mit graffitirtem K. u. s. f.: CCCCLXXXVII[3] (I ☧ N).

CCCCLXXXVII[16] (☧ und 卐).

Späte Sculptur von S. Marco mit K., in dessen Vierung Medaillon mit dem Lamm (10. Jahrh.). CCCCLXXXXVII[1].

IV. Schon der vorhergehende Paragraph zeigt die vielfache Verwendung, welche das K. seit dem 5. Jahrh. im Cultus der Kirche und im Leben der Christen fand. Dass der Geistliche bei manchen Culthandlungen ein K. in der Hand führte, beweisen alte Darstellungen, wie die Teufelsaustreibung bei *Paciaudi* De baln. Chr. Tab. III (vgl. Fig. 134 I 416) und viele Andere. Bald kommen die Stations- und Processionskreuze auf, welche den Processionen vorangetragen werden, die sich nach den Stationen bewegten (s. d. Art.) und die bald an diesen im Gemälde (so das in Ponziano, nach *Bottari* Tav. XLIV und uns. Fig. 96), bald in Sculptur daselbst aufgestellt wurden, meist reich mit Edelsteinen und Gold geschmückt *(Cruces gammatae)*. Hervorragende Beispiele bieten das kostbare K., welches Agnellus, Bischof von Ravenna, zugeschrieben wird, aber vielleicht später ist (*Ciampini* Vet. Mon. VI, Tav. XIV) das von *Borgia* a. a. O. beschriebene K. von Velletri und des Vaticans ein von *Mezières* in einer byzantinischen Kirche des Berges Ossa, in dem alten Magnesia, gesehenes, etwa dem 8. Jahrh. angehöriges K. (s. *Martigny*[2] p. 216). Diese Stationskreuze erscheinen manchmal mit, manchmal ohne den Gekreuzigten selbst; in einzelnen Fällen sind sie mit Medaillons (mancusae, *Ducange* i. v.) aus getriebenem Metall und in Relief geschmückt. (Vgl. das merkwürdige Exemplar bei *Buonarruotti* Vetri Tav. I nº 1.)

Kurze Vortragkreuze dürften schon ziemlich früh den Todten ans Grab vorausgetragen und auf das Grab niedergelegt worden sein: daher ist wol die Sitte zu erklären, auf den Grabsteinen solche Vortragekreuze abzubilden, wie das die Denkmäler Frankreichs, Spaniens, Englands, namentlich in der merowingischen und karolingischen Zeit an vielen Beispielen zeigen.

Ueber die Brustkreuze, Enkolpien, s. I 419 f.

V. Ganz willkürlich hat man ein griechisches und lateinisches K. unterschieden und mit ersterer Bezeichnung die crux quadrata +, mit letzterer die immissa † mit verlängertem Verticalbalken belegt. In den Quellen und Monumenten hat diese Unterscheidung keine Begründung, wie das bereits *Mabillon* Acta ord. s. Bened. IV 341. 459. 461. und *Cancellieri* Secret. Vatic. Basil. p. 1142 erkannt haben.

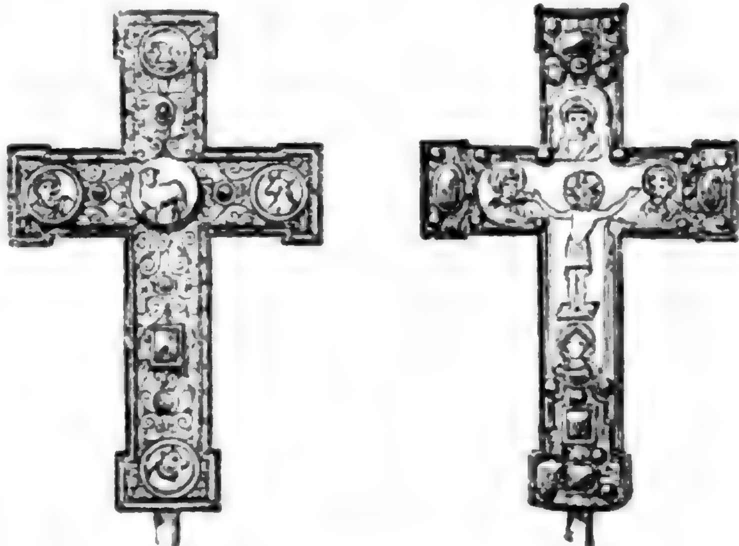


Fig. 96. Crux Veliterna (nach Borgia).

VI. Die bekannte Erzählung des *Euseb.* (Hist. eccl. IX

10. 11. Vit. Constant. I 40. Vgl. De Laudib. Constantini IX 8), nach welcher Constantin nach seinem Einzug in Rom 312 sich eine Statue mit dem ζωοποιὸν σημεῖον in der Hand dort habe aufstellen lassen, steht mit dem, was wir bisher über die Entwickelung des Kreuzes und Monogramms vorgelegt, aber auch mit der urkundlich bezeugten politischen und religiösen Situation des Jahres 312 in so schneidendem Widerspruch, dass ich nur an ein Missverständniss *Eusebius'* denken kann. Ein späteres Einschiebsel anzunehmen, wie dies betr. des § 104 der Hist. eccl. IX, *Wietersheim* (Gesch. der Völkerwand., Leipzig 1862. III 232) und *Brieger* (Zeitschr. f. K.-G. IV 203) thun, fällt mir schwer, da die Aeusserung sich an drei Stellen wiederholt. Ich muss annehmen, dass *Eusebius* in die Statue, welche er selbst wol nie gesehen hat, später Dinge hinein trug, an welche Constantin im Jahr 312 gewiss nicht gedacht hat. In dieser Unterstellung vermögen mich *Grisars* mehr eifrige als sachverständige Ausführungen (Zeitschr. für kath.ol. Theol. 1882, IV 585 f.) nicht zu erschüttern.

Litteratur: Die ältere Litteratur ist zusammengestellt bei *Zannoni* Epitaffio di s. Primitivo, Faenza 1810, p. 66. Vgl. ausser den im Art. Genannten:

1. Allgemeines: *Baudis* De Cruce Chr. ex hist. monumentis exstr. Viteb. 1673. *Bornitius* De Cruce etc. Viteb. 1644. *Cellarius* De Cruce Romana etc. Ziz. 1677. *Cyprian*. De fabrica crucis Chr. Helmst. 1699. *Engelmann* Σταύρωσις τοῦ Χριστοῦ. Cypr. 1679. *Freiesleben* De forma crucium, Jen. 1662. *Germar* De crucibus veterum variisque earum formis et usibus. Thorun. 1787, und in Meletem. Thorun. 24—48. *Gezelius* De cruce veterum 1—11. Ups. 1692. *Gleich* De opt. Salv. J. C. cruce, Lips. 1704. *Richter* De ligno et signo crucis, Zitt. 1775. *Verporteen* Crux Chr. coronata, in Dip. p. 363. **J. Gretser*, S. J., De cruce Christi rebusque ad eam pertinentibus ll. IV. Ingolst. 1598 — 1605. 3. ed. 1608, in Opp. ed. Ratisb. 1734, I—III. *Haslam*, *Will.*, The Cross and the Serpent etc. Oxf. 1849. *Alger* Hist. of the Cross, Bost. 1858. *Berjeau* Hist. of the Holy Cross, Lond. 1863. *Zöckler* Das Kreuz Christi. Religionsgeschichte und kirchl.-archäol. Untersuchungen. Zugleich ein Beitr. z. Philos. d. Geschichte. Gütersl. 1875. *E. v. Bunsen* Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christl. Kirche. Berlin 1876. *Fulda, Herm.*, Das Kreuz und die Kreuzigung. Eine antiq. Untersuchung u. s. f. Bresl. 1878.

2. Cult des Kreuzes: *Farel*, Guill., Du vraye usage de la croix de J. C. etc. Genève 1560. **Eisengrein* Von dem Zeichen des hl. Kreuzes. Ingolst. 1572. **Ciacconio, Alf.*, Libell. de signis s. crucis. Rom. 1591. **Mermannus, Arn.*, De venerat. ss. reliquiarum. Lovan. 1566. **Fivizanius, August.*, libri III, De more summo Pontifici crucem praeferendi, Rom. 1592. *Arndt, Joh.*, Ikonographia, 1596. *Decker* De staurolatria Romana, Hannov. 1617. *Bosio, Jac.*, Crux triumphans et gloriosa, Antw. 1617 u. ö. *Spanheim, Ez.*, Disc. sur la croix de notre seigneur. Genève 1655. *Dallaeus, Jon.*, Adv. Latinos etc. Opp. II 704 ed. Gen. 1665. *Wildvogel* De venerabili signo crucis, Jen. 1690. *Schmid* De crucis Dom. per Helenam etc. inventione, Helmst. 1714. *Fulda* De crucis Signaculo etc. Lips. 1759 (in *Volbeding* Thesaur. I 372).

3. Archäologie des Kreuzes: **Lipsius, Iust.*, De cruce libr. III, Antw. 1595. Amstelod. 1670. Vesal. 1675. Antw. 1694 u. ö. **Caraccioli, Jos. Mar.*, Diss. de tit. crucis etc. . . . **Nicquet* Tit. s. crucis etc. Par. 1648. Antw. 1670 (Authores de cruce Lugd. Bat. 1695, 12°). *Salmasius, A.*, De cruce epistolae ad Bartholinum, in *Dessen* Diss. de latere Chr. aperto, Lugd. Bat. 1646. **Nihusius, Barth.*, De cruce epist. ad Bartholin., Col. 1647. *Bartholinus, Rom.*, De cruce Christi Hypomnemata, Ham. 1651. Amstelod. 1670. *Curtius, Cornel.*, De clavis Dominicis lib., Antw. 1634 (cf. *J. Lipsi* et all. De cruce Opusc., Vesal. 1675). *Müller, H.*, Hist. passionis etc., Rostock. 1661. **Kipping* Lib. de cruce et cruciariis, in exercitt. XXXV. Brem. 1679. *Bynaeus* De morte Christi, Amstelod. 1691—98. *Merillius* Not. phil. in passion. Chr. Roterod. 1693. *Walther, A. B.*, Jurist.-hist. Betracht. üb. d. Leiden u. Sterben J. C. Bresl. u. Lpz. 1738. *Henneberg, J. Val.*, Phil.-hist. und krit. Commentar üb. die Gesch. des Leid. und des Todes Jesu. Lpz. 1822. *Friedlieb* Archäol. der Leidensgesch., Bonn 1843. *Wichelhaus, Joh.*, Vers. u. ausf. Commentar zu d. Gesch. d. Leidens J. C. etc. Halle 1855. **Langen, Jos.*, Die letzten Lebenstage Jesu. Freibg. im Br. 1864. **Kraus, F. X.*, Beitr. zur Trier'schen Arch. und Geschichte I. Der heil. Nagel in d. Domkirche zu Trier. Trier 1868. *Zestermann, A. Ch. A.*, Die bildliche Darstellung des Kreuzes u. die Kreuzigung. Zwei Progr. der Thomasschule, Leipzig 1867—1868. **Degen, Ph.*, Das Kreuz etc. Aach. 1873 (Progr.). **Friedrich, C.*, Krit. Rückblick auf d. Litt. über die Gesch. u. Arch. des Kreuzes, in Bonn. Lit. Bl. 1875, 17—19. *Ders.* in der Wartburg, 1875, n° 2. *Messmer* Ueber Kreuz und Kreuzigung, Theol.

Lit. Bl. 1875, 17. 18. 19. Beibl. z. Ztschr. f. bild. Kunst 1879, nº 24.

4. Spec. Kunstgeschichtliches ausserdem: **Ricci* Triumph. Christi cum iconibus martyr. Antw. 1640. *Mencken* Diatr. de monogr. Chr. in Decad. diss. Acad. Lips. 1734, III 85 f. **Venutus (Phil. de Venutis)* De cruce Cortonensi Diss. Lib. 1731. **Georgi, Dom.*, De monogrammate Christi Dom. Rom. 1738. *Paccaudi, Paolo*, De veteri Christi crucifixi signo et antiquis crucibus, quae Ravennae sunt, in *Gori* Symb. litt. 1748 III 211. *Muratori* De cruce Nolana, in Antiqq. Ital. II. *Walch* De antiq. cruce stationali aerea inaur. Diss., in Miscell. Lips. nov. IX, 1. Lips. 1752. **Borgia, Steph.*, De Cruce Vaticana, Rom. 1779. *Ders.* De Cruce Velituna, Rom. 1780. *Münter, F.*, Sinnbilder etc. S. 68. *Didron, Manuel*, D'Iconogr. chrét. Par. 1845. *Ders.* Ann. archéolog. Par. 1844. *De Rossi* a. a. O. *Garrucci* Il crocifisso graffito, Rom. 1857 und Storia a. a. O. *Ausm' Weerth* Das Sign.-K. des byz. Kais. Constant. VII etc. Bonn 1866. **Münz, P. J.*, Arch. Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi u. s. f. (Nass. Ann. VIII), Frankf. a. M. 1867. **Stockbauer* Kunstgesch. des Kreuzes. Schaffh. 1870. *Otte* und *Ausm' Weerth* Zur Ikonogr. des Crucifixus, in Bonn. Jahrb. XLIV 194. *Grimouard de S. Laurent* Iconographie de la Croix, in *Didrons* Annal. archéol. 1869 (XXVI bis XXVII). *Roller*, Catacombes II.

Für viele andere Partien vgl. die bei *Zöckler* a. a. O. p. XIX sehr fleissig zusammengetragene Litteratur erbaulicher, theosophisch-mystischer Art u. s. f.

KRAUS.

KREUZGANG (fr. *cloître, cloistre, clouastre*, gr. ἔμβολος, lat. *ambitus*, ebenso *claustrum*, welches zunächst das Kloster- und Stiftsgebäude überhaupt begreift; *peristylium, coemeterium contiguum*, bei den Karthäusern *Galilaea* — alles Ausdrücke, welche mit Ausnahme von ἔμβολος erst dem MA. eignen), der gewöhnlich aus vier Bogenhallen bestehende Umgang, welcher sich an die (meist südliche im N., nördliche im S.) Langseite der Kirche anschliesst und den Zugang zu den Wohngebäuden der Geistlichen, besonders der Mönche in ihren Klöstern bildet, der besonders auch zu Processionen benützt wurde und daher, d. h. von dem diesen ‚Kreuzgängen' vorgetragenen Kreuz wol auch seinen deutschen Namen führt (unwahrscheinlich ist die Ableitung von dem gewöhnlich allerdings verwendeten Kreuzgewölbe der Bogenhallen). Die griechische Kirche kannte Umgänge früher als die lateinische. Die frühesten Beispiele dürften die an der Nord- und Südseite der Hagia-Sophia angelegten Porticus (*Ducange* CP. christ. III c. 16), die Kreuzgänge der Michaelskirche zu Anaplus und der Kirche der Gottesgebärerin zu Jerusalem (*Procop.* De aedif. I c. 8; V c. 6) und der Embolos sein, in welchem der Archimandrit Georg die irdischen Reste eines ihm im Traume erschienenen und sein Begräbniss fordernden Asceten beisetzte (*Moschus* Prat. spir. § 66 bei *Cotelier* Eccl. gr. Mon. II 390). Im Abendland wird sich schwerlich ein älteres Beispiel aufweisen lassen als der von *Hübsch* (Die ältern Kirchen S. 102, pl. XLVI [5]) dem 7. Jahrh. zugewiesene Klosterhof von S. Vincenzo ed Anastasio alle tre Fontane bei Rom. Für die mittelalterlichen Kreuzgänge muss auf *Otte* Handb. d. kirchl. Kunstarch. [4] I 78 u. s. f. *Viollet-le-Duc* Dict. d'archit. III 408 ff. verwiesen werden. KRAUS.

KREUZIGUNG, Darstellung der.

I. Die K. als Hinrichtungsweise im Allgemeinen gehört in das Gebiet der profanen Antiquitäten, die K. Jesu Christi in dasjenige der biblischen Archäologie. Die Behandlung beider sammt der zahlreichen sie betreffenden Controversen ist daher aus dem Rahmen unserer R.-E. ausgeschlossen, welche sich nur mit der Darstellung des Gekreuzigten in der altchristlichen Kunst zu beschäftigen hat. Wir sehen bei der Behandlung dieses Gegenstandes von den völlig veralteten Vorstellungen, wie sie seit dem 16. Jahrh. vielfach vertreten waren, gänzlich ab und legen nur vor, was die neueste Forschung als Resultat ergiebt.

Die Einführung der Kreuzigungsbilder in die christliche Kunst wird erst sehr spät und zwar an der Schwelle des MA.s in der Litteratur erwähnt. Zwar bemühen sich *Macarius* (Hagioglypta 32) und *Garrucci* (ib. und Storia d. arte crist. I 464), eine viel frühere Erwähnung darzuthun. So sollen *Chrysost.* (Hom. LV 5 in Matth.), *Augustin.* (De visitatione infirm. II, c. 3), *Hieronym.* (De s. Paula: prostrataque ante crucem quasi pendentem Dominum cerneret adorabat) und schon vor diesen *Lactantius* (in dem Gedichte Phönix:

quisquis ades mediique subis in limina templi
siste parum insontemque tuo pro crimine passum
respice me, me conde animo, me in pectore serva.
Ille ego qui casus hominum miseratus veni huc.
Cerne manus clavis fixas tractosque lacertos

atque ingens lateris vulnus, cerne inde fluorem
sanguineum fossosque pedes artusque cruentos etc.)

beweisen, dass bereits im 4. Jahrhundert Bilder des Gekreuzigten in den Kirchen aufgestellt waren. Ein Anflug von Kritik genügt, um die Unhaltbarkeit dieser Beweise darzuthun. *Chrysostomus* spricht überhaupt nicht von Bildern, die Schrift ‚De visitatione infirmorum' gehört *Augustin* nicht an, sondern einem viel spätern Verfasser; *Hieronymus'* Ausdruck lässt gerade mit Bestimmtheit darauf schliessen, dass das von der hl. Paula verehrte Kreuz keine Darstellung des Gekreuzigten selbst gab (sonst sagte der Kirchenlehrer nicht: *quasi* pendentem u. s. f.). *Lactantius* endlich wird zwar nicht nur von *Garrucci*, sondern auch von andern neuern Gelehrten als Verfasser des Gedichtes De ave Phoenice angesehen (s. *Teuffel-Schwabe* Gesch. der röm. Lit.[4] Lpz. 1882, S. 932), während wir allerdings mit *Ritschl* (Opp. III 806) u. A. diese Meinung für irrig ansehen. Aber selbst wenn das Gedicht echt wäre, folgt aus demselben nicht, dass der Verfasser wirklich ein Crucifix in der Kirche aufgestellt und den Eintretenden anreden lässt; es kann sich hier ebenso wie in der angelsächsischen Nachbildung (— — — — — — — — — — — — —) nur um psychologische Vorgänge handeln, wo der Blick des Gläubigen hinter dem einfachen Kreuz auch den Gekreuzigten selbst sieht. Ausdrücklich sagt das Bischof *Leontius von Napolis* auf Cypern: ὅταν οὖν εἴδῃ Χριστιανοὺς προσκυνοῦντας τὸν σταυρὸν, γνώτω ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι καὶ οὐ τῷ ξύλῳ (*PP. Concil. Nicaen.* II ed. Hard. IV 193).

Demnach bleiben uns keine früheren Zeugnisse übrig als zwei aus dem 6. Jahrh. Zunächst das des hl. *Gregorius von Tours*, welcher in dem, nach eigener Angabe im 21. Jahre seines Episkopats, d. i. 593 n. Chr., geschriebenen Buche De gloria martyrum I, c. 23 erzählt, dass zu seiner Zeit eine Kirche in Narbonne ein Bild des Gekreuzigten besass, welches durch seine Nacktheit Anstoss gab. Etwas darüber hinaus führt uns eine Aeusserung des Rhetors *Choricius*, auf welche erst in neuerer Zeit aufmerksam gemacht wurde. In der Zeit des Kaisers Iustinian d. Gr. wurde die Kirche des hl. Sergius zu Gaza eingeweiht, bei welcher Gelegenheit *Choricius* jene Rede hielt, in welcher er unter den Wandgemälden der Kirche die Darstellung Christi am Kreuze zwischen den zwei Räubern nennt (*Choricii Gazaei* Oratt., Declam., Fragm. cur. *Jo. Fr. Boissonade*, Par. 1846, p. 98; dazu *Stark* Gaza u. d. philist. Küste, Jena 1852, 628 f. *Piper* Bull. monum. XXVII 466. *Dobbert* Ueber den Styl Nicc. Pisano's etc. 1873, S. 82. 90. *Ders.* Zur Entstehungsgesch. des Crucifixes, Jahrb. d. kgl. pr. Kunstsamml. I 1, Berl. 1880). Mit Recht macht aber *Dobbert* darauf aufmerksam, dass die Erwähnung dieser Darstellungen bei *Choricius* wie bei *Gregor von Tours* darauf schliessen lässt, dass beide Auctoren nichts Auffallendes in denselben sahen, dass also Bilder des Gekreuzigten um die Mitte des 6. Jahrh. schon etwas Gebräuchliches gewesen sein müssen. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn der Mönch *Anastasius Sinaiticus* (um 550), um die Ungehörigkeit der Formel: ‚Gott ist gekreuzigt worden', darzuthun, seinem Buch ‚Hodegetikos' das Bild eines Gekreuzigten beifügte, welches dann in den Abschriften des Werkes sich forterhielt (*Anastasius* Hodegetikos c. 12 edit. *Gretser* in Opp. XIV 2, p. 98, lat. Bibl. max. IX 838. Das — allerdings wahrscheinlich modificirte — Bild ist edirt von *Lambeccius* Comm. de biblioth. Vindobon. ed. Kollar, III 405, Cod. graec. n. 77; reproducirt von *Stockbauer* S. 164). Mehr als ein Jahrhundert jünger ist die Nachricht bei *Beda Venerab.* (Vit. abb. Wiremuth. Opp. ed. Giles IV 376), es habe der Abt Benedict Biscopius aus Rom vier alt- und neutestamentliche Parallelbilder nach Weremouth mitgebracht, unter denen er *filium hominis in cruce exaltatum* nennt. Der Zeit des Gregorius von Tours selbst aber gehört die von *Venantius Fortunatus* (Carm. II 3, ed. Leo p. 29) beschriebene *Palla* an, welche in honore s. crucis vel oratorii domus ecclesiae apud Toronos (Tours) geschenkt wurde und auf der, wie es scheint, Christus der Gekreuzigte gestickt war: tensus in his ramis cum plantis brachia pandens (vgl. *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I n° 194).

Damit stimmt das Ergebniss der neuesten monumentalen Forschungen im Gegensatz zu der bisherigen Annahme, dass vor dem Ende des 6. Jahrh. keine Bilder des Gekreuzigten vorkommen. Zwar haben die ersten Jahrhunderte des christlichen Alterthums dieselben gänzlich gemieden. Einmal, weil die Kirche in der Zeit der Verfolgungen grundsätzlich den Blicken der Gläubigen Bilder des Schreckens und Entsetzens nicht vorstellte; dann aber, weil man auch nach dem Siege der Kirche sich angesichts einer sehr zahlreichen heidnischen Mitbevölkerung lange nicht entschliessen konnte, den Spott der Ungläubigen durch derartige Bilder herauszufordern. Je mehr die heidnische Bevölkerung abnahm, je mehr innerhalb der

Kirche selbst aber weltliche und irdische Gesinnung zunahm, desto mehr konnte und musste man von der ältern Praxis abgehen, und es vollzog sich so im 5. Jahrh. der Uebergang von der ältern milden und symbolisirenden Kunst der Katakomben zu der historisirenden Kunst der spätern Zeiten, welche nun die Wiedergabe körperlicher Martern, bald auch die Schrecken des Gerichts u. s. f. nicht mehr vermied. Was man im 4. Jahrh. noch gescheut, wurde so im 5. bereits dargestellt, wobei sich allerdings in den Bildern des Gekreuzigten der antike Zug auch darin noch erhielt, dass dieselben Jahrhunderte lang noch den lebenden Christus vorstellen: als erstes Beispiel eines todten Crucifixus citirt man eine Buchmalerei der Laurentiana in Florenz von c. 1060 (*Borgia* De Cruce Veliterna p. 191. *Bandini* Catal. cod. Latin. bibl. Medic. Laur. I 335).

Als früheste der uns erhaltenen Darstellungen des Crucifixus kann man jetzt die Scene von der Thüre von S. Sabina in Rom und das Relief des British Museum betrachten. Während seit *D'Agincourt* die meisten Kunsthistoriker die Holzthüre von S. Sabina dem 13. Jahrh. zuwiesen (s. d. Art. Thüren), hat sich jetzt das Urteil vorwiegend für den altchristlichen Charakter des Werkes entschieden. *De Rossi* (Mus. crist. fasc. 3, n° 5) hält es für möglich, dass sie noch der Gründungszeit der Kirche, also der Zeit Coelestins I (422—32) angehört. *Dobbert* a. a. O. macht durchschlagende Gründe für das 5. Jahrh. geltend. Das von ihm (Z. Entstehungsgesch. d. Crucif. S. 2) abgebildete Relief (vgl. *Garrucci* VI, Tav. ID), welches auf der Thüre die erste Stelle zur Linken einnimmt, zeigt vor einem architektonischen Hintergrund — wol der Andeutung der Stadt Jerusalem — drei nackte männliche Gestalten, von denen die mittlere bedeutend grösser ist als die beiden übrigen. Sie sind alle drei nur mit einem sehr schmalen Schurz bedeckt; die Körper gut modellirt, die Hände durchnagelt, nicht aber die Füsse. Die Kreuze sieht *Dobbert* durch die Querbalkenenden angedeutet; ich kann weder auf dem Original noch auf der besten bisher angefertigten Copie dies unterscheiden, glaube im Gegentheil, dass so wenig wie auf dem Monzaer Bilde (s. u.) Kreuzbalken zu sehen sind; ebenso zweifle ich, ob der kurze Bart und die geöffneten Augen des Erlösers sich jetzt noch erkennen lassen. Ich halte den Christus so gut wie die Schächer für bartlos.

Das zweite der hier erwähnten Werke ist eine der zuerst bei *Waagen* (Treasures of Art in Great Brit, Suppl., 1857, p. 4), später von *Westwood* p. 44 erwähnten vier Elfenbeintafeln des British Museum, welche wir oben I 410—411 beschrieben haben. Aus ihnen ist die Platte mit der K. zuerst von mir (Ueber Begriff u. s. f. der christl. Arch. S. 54), dann von *Rohault de Fleury* (L'Évangile, pl. 88), weiter von *Dobbert* a. a. O. und von *Garrucci* (Storia Tav. CCCCXLVI [2] abgebildet worden. Sie zeigt den noch jugendlichen Christus mit kurzem Haar, bartlosem, von einfachem Nimbus umgebenen Kopf, nackt, mit demselben Schurz wie in S. Sabina, am Kreuze ausgestreckt; die Füsse neben einander, ohne Nägel, die Hände durchbohrt. Ueber ihm REX IVD*(aeorum)*, rechts Maria und Johannes, links einen der Juden mit seiner phrygischen Mütze. Die Ecke zur Linken nimmt der gehenkte Judas ein (s. uns. Abb. Fig. 52, S. 75). Hr. *Dobbert* stimmt mit mir in der Datirung des Werkes — 5. Jahrh. — überein.

An dritter Stelle muss die früher als älteste Darstellung des Crucifixes angesehene Miniatur in der syrischen Hs. des Rabulas vom Jahr 586 genannt werden, welche in der Bibliotheca Laurentiana zu Florenz bewahrt, zuerst von *Assemani* (Bibl. Medic. Catal. Florent. 1742), dann neuerdings von *Biscioni* (Bibl. Medic. Laur. Catal. I ad calc.) beschrieben wurde. Die Miniatur ist oft abgebildet (*Biscioni* Tav. XXIII. *Garrucci* II Tav. CXXXIX [1]. *D'Agincourt* Peint. pl. XXVIII [5]. *Müntz* Taf. VI [1]. *Stockbauer* 165. *Labarte* Les Arts industriels etc. III 24 pl. 80). Die Malerei zeigt vor einem Felsenhintergrund Christus zwischen den beiden Räubern gekreuzigt; den Herrn mit langer, die Arme nackt lassender Tunica, die Schächer mit kurzem, zusammengebundenem Lendenschurz bekleidet; die Füsse überall neben einander, gleich den Händen mit je einem Nagel durchbohrt; alle drei Gekreuzigten lebend, die Augen weit offen; Jesus mit bläulichem Nimbus; Longinus, der ihm die Lanze in die rechte Seite stösst, ihm gegenüber ein Knecht mit dem Essig-Schwamm an langem Stile. Zu Füssen des Gekreuzigten spielen drei Soldaten um das Gewand des Herrn; Johannes mit Maria (letztere mit Nimbus) stehen links, drei heilige Frauen rechts in den Ecken.

Nächst diesen beiden Denkmälern kommen vor Allem die Kreuzigungsbilder in Betracht, welche uns auf einigen kleinen Monumenten von Monza aufbewahrt sind. Es sind:

1) Die Staurothek von Monza, als diejenige angesehen, welche *Gregor d. Gr.* Adaluwald, dem Sohne der Königin Theodelind, schickte (Ep. IX 43, n° 42, vom J. 599), oder auch als eines der Kreuze

betrachtet, welche die Königin selbst von dem Papste erhielt (Opp. III, ep. 32; IX, ep. 122; XIII, ep. 42; XIV, ep. 12). Publ. bei *Frisi* Mem. di Monza I 32, Tav. VII[1]. *Garrucci* VI (Tav. CCCCXXXIII[2]; vgl. unsere beifolg. Fig. 97). Der Erlöser ist mit langer, vom Halse bis auf die Füsse reichender Tunica bekleidet, hat einen durch das Kreuz getheilten Nimbus, die Füsse stehen neben einander auf einer Fussbank, *Suppedaneum*, über dem Kreuze hat der Titel IC X (es fehlt hier das zweite C), darüber Sonne und Halbmond. Ganz klein stehen Maria und Johannes neben den Kreuzarmen, unter welchen die Inschrift IΔE OYC Cu — IΔu MHP Cu (ἴδε ὁ υἱός σου — ἴδου ἡ μήτηρ σου). Es liegt kein Grund vor, das Kreuz später als in die Zeit Gregors zu setzen.



Fig. 97. Staurothek von Monza.

2) Enkolpion von Monza (*Frisi* I, Tav. VI[2]; *Garrucci* Tav. CCCCXXXIII[3]). Wiederum Christus mit Nimbus und langer Tunica bekleidet, Sonne und abnehmender Mond, T förmiges Kreuz, Titel ober demselben, aber getrennt, ohne Inschrift, Maria und Johannes neben dem Kreuz, bez. unter demselben; Inschrift: + IΔOYC OOYC COY, und + IΔOY H MHTP COY.

3) Desgl. (*Frisi* ebd. Tav. VI[1]; *Garrucci* Tav. CCCCXXXIII[4]); unsere beifolgende Fig. 98 zeigt Christus mit langer Tunica, Nimbus, T förmiges Kreuz, abgetrennter Titulus mit IC XC, Füsse, wie bei dem vorhergehenden neben einander ohne Suppedaneum, vier Nägel, neben dem Kreuz Maria und Johannes, zwei kleinere Personen mit Lanze und Schwamm, unter dem Kreuze sitzen die Stammeltern, zwischen welchen ein Kopf. Neben dem Titel die Worte ΠP EIC XIPAC COY ΠAPTIO-MO | ΠMA MOY (πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. Luc. 23, 46; Joh. 19, 26 f.); unten H MITHP COY, O YOYC COY. Auf dem Rücken eine von *Kirchhoff* (C. J. Gr. nº 9065) ins 6. Jahrh. gesetzte Inschrift, in welcher *Garrucci* (Civ. catt. ser. X, vol. VII, Quad. 674; Stor. VI 44) ein Gedicht des hl. *Gregor von Naz.* (ed. *Maurin.* libr. II, sect. 1, Poema de se ipso) erkannte und nachwies.

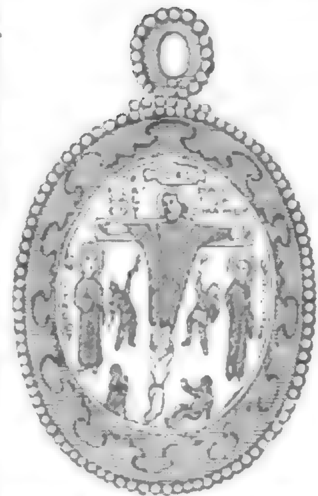


Fig. 98. Enkolpion von Monza.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit dürfte ein unedirtes Denkmal des British Museum der Zeit vor 600 zugezählt werden — seine Echtheit vorausgesetzt, welche bekanntlich bei geschnittenen Steinen meist sehr schwer zu entscheiden ist. Es ist eine Gemme mit sehr roher Gestalt des Gekreuzigten ohne Kreuz; Christus hat Nimbus, neben sich zwei Personen, vermuthlich Maria und Johannes; einige Schriftzeichen über dem Haupte des Gekreuzigten lässt der mir vorliegende Abdruck nicht mit Deutlichkeit erkennen.

Eine angeblich sehr alte K. (6. Jahrh.?) auf einem Amulet zu Vercelli (Schurz bis zum Knie, Art Krone? Füsse übereinander) erwähnt *Allegranza* Opusc. p. 88; ich kann sie nur viel später setzen.

Von den übrigen bei *Garrucci* VI aufgeführten und abgebildeten Kreuzigungen des Herrn können nur die Tav. CCCCLXXIX[15] gegebene Corniole aus der Sammlung des Dr. *Nott* in Rom (*Garrucci* VI 124 zu Fig. 16) und die ebd. CCCCLXXX[16] abgebildete Bleiplatte aus Constantinopel, Eigenthum *Garrucci's*, den Anspruch erheben, über das Jahr 600 hinauszureichen. Erstere zeigt Christus anscheinend ganz unbekleidet auf einer Fussbank oder einem Pfahl stehend, die Hände kreuzweise ausgebreitet, mit Nimbus. Rechts und links je sechs kleine Gestalten, die Apostel, unter dem Kreuze das Lamm zwischen den Buchstaben ɔ (), unter den Armen des Gekreuzigten die Inschrift EHCOXPECT. Das zweite Denkmal zeigt den Herrn mit ganz kurzem, kaum mehr als den Oberkörper bedeckenden Colobium, die Füsse auf einer Art Fussbank, Nimbus, über dem Kreuz Halbmond und Sonne, unter den Kreuzarmen IC XC, unten neben dem Suppedaneum zwei kleine verlängerte Kreuze (Andeutung der Schächer?). Nagelspuren lassen sich in beiden Fällen nicht erkennen.

Alle andern von *Garrucci* angeführten

und aufgenommenen Darstellungen der K. kann ich nicht als altchristlich anerkennen. Es sind das in Kürze:

1) Tav. CCCCXXXII[1]: Bronzecrucifix, ehemals in der Kapelle S. M. ad Praesepe im Vatican, nach *Grimaldi's* Zeichnung gegeben. Keine Krone, vier Nägel, Füsse neben einander, kurzer Schurz.

2) Tav. CCCCXXXII[2]: angeblich Silbercrucifix aus der Zeit Karls d. Gr., Augen geschlossen, Nimbus, Suppedaneum.

3) Tav. CCCCXXX[3]: angeblich vom hl. Lukas geschnitztes Bild: ganz kurzer Lendenschurz, Augen offen; vier Nägel, kein Nimbus. Nach *Rocca* (De Sanctiss. Crucis particula in apostolico Sacrario asservata, Rom. 1609), welcher auch die beiden vorhergehenden Nummern gab.

4) Tav. CCCCXXXII[4]: Crucifix in Lucca, angeblich von Nikodemus geschnitzt, im 11. Jahrh. nach Lucca gebracht; von *Lami* für später gehalten (12. Jahrh.?), als wahres Porträt Jesu Christi angesehen von *Serantoni* (Apologia del Volto santo di Lucca, Lucca 1763); nach *Barzocchini* (Raggionamento sul Volto santo) schon im 8. Jahrh. nach Lucca gekommen; von *Garrucci* VI 41 offenbar für sehr alt gehalten. Kein Nimbus, lange mit einem Gürtel zusammengefasste Tunica, welche hier auch die Arme bekleidet, Füsse neben einander, ohne Fussbank, vier Nägel, Haupthaar gescheitelt, Bart getheilt; *Garrucci* findet den in den Schilderungen des 5. Jahrh. gegebenen Typus hier wieder. Das Bild weist mit seinem orientalischen Gesichtstypus und seinem getheilten Spitzbart auf den Orient, wenn ich nicht irre, auf Armenien zurück. Ich halte es nicht für älter als 7.—8. Jahrh.

5) Tav. CCCCXXXII[5]: Bronzecrucifix, welches *Casali* aus Aleppo erhielt und beschrieb (De vet. Christ. rit. III 2, Rom. 1644). Kurzes Colobium, auf dem Haupte trägt Christus ein Pileum, das in eine Krone übergeht. Scheint mir gleich dem von *Gori* (Crux e vitali ligno s. crucis, I 8. ed. Florent. 1749) mitgetheilten kaum früher als 10.—12. Jahrh.

6) Tav. CCCCXXXII[6]: Goldplättchen aus der Basilika des hl. Agapetus in Praeneste (publ. *Profili* Giorn. di Roma, 1869, n° 88; *Scognamiglio* Della prima bas. di s. Agapetos, Roma 1863, Tav. III 24). Sehr roh. Christus ohne Nimbus, bekleidet mit langer Tunica, Kreuz nicht sichtbar, Titel mit + IC X über dem Haupte des Herrn; vier Nägel, Füsse neben einander, Augen weit offen. Unter den Füssen Christi Medaillon mit Adam und Eva, oben zwei und rechts und links je eine Büste, wol die Evangelisten. Man hält das Werk für ein Kunsterzeugniss des 9. Jahrh.

7) Id. Tav. LXXXIV[2]: Crucifix von S. Valentino, von *Bosio* im Coemeterium des hl. Valentinus an der Via Flaminia entdeckt (R. S. libr. III, c. 65, p. 581), dann theils zerstört, theils durch eine Mauer verdeckt, kürzlich von *Marucchi* in seiner verdienstvollen Schrift La Cripta Sepolcrale di S. Valentino (Estr. dal Periodico Gli Studi in Italia), Rom. 1875, S. 36, Tav. II wieder aufgefunden und besprochen. Abbildungen ausserdem bei *Roller* Catacombes pl. XCIX[1]. Christus mit Nimbus, offenen Augen, mit langer, die Arme nicht bedeckender Tunica, Füsse neben einander auf dem Suppedaneum, Hände und Füsse durchbohrt. Maria und Johannes neben dem Kreuze. *Garrucci* hält das Bild für eine Schöpfung Papst *Theodors I* (642—48), ihm folgt *Lefort; De Rossi* will es keinenfalls über das 7. Jahrh. hinaufsetzen, eher weit tiefer (Bull. 1876, 68—69; 1877, 75), *Marucchi* wie *Martigny*[1] 191 entscheiden sich für das 8. Jahrh.

8) Tav. CCLXXIX[1] = CCLXXX[1]: Mosaik des Papstes Johannes VII in S. M. ad Praesepe im Vatican, nach einer Zeichnung *Grimaldi's*, Anfang 8. Jahrh. Aehnliche Auffassung wie in S. Valentino, dieselbe Lanze, Tunica obere Aermel, Nimbus, vier Nägel, keine Fussbank, Maria und Johannes, dazu die Männer mit dem Essigschwamm und der Lanze, Sonne und Mond.

9) Mehrere sehr alte Kreuzigungen auf Brustkreuzen des kgl. Museums zu Kopenhagen, s. *Worsaae* Nordiske Oldsager i det kongelige Museum i Kjöbenhavn, Kjöbenh. 1859, Fig. 510[a]. 510[b]. 512[a]. 514 (mit der Inschrift IC XC NHK, lange Tunica, keine Nägel) 516, alles Werke, die vielleicht noch dem 1. Jahrtausend, oder gar dem 6.—8. Jahrh. angehören.

Ausserdem sei noch erwähnt: 10) Das Crucifix der alten S. Clemente-Kirche (abgeb. *Roller* Catacombes II, pl. XCIX[2]. *Mullooly* St. Clement S. 275). Der Heiland hat Nimbus mit eingeschriebenem Kreuz, die Füsse neben einander, die Nagelspuren sind nur an den Händen zu erkennen; der Schurz fällt von den Lenden straff bis auf die Kniee, Maria und Johannes, beide mit Nimbus, lebhaften Geberden, neben dem Kreuz. Ich kann die Meinung nicht theilen, dass das Fresco dem 8. Jahrh. zuzuschreiben sei. Der ganz die Form der auf den Crucifixen der romanischen Zeit vorkommenden Lendentücher wiedergebende Schurz und die Behandlung der Nebenfiguren lassen mich an das 10.—11. Jahrh. denken.

11) Die Crux Veliterna, welche *Stef. Borgia* (De Cruce Veliterna, Romae 1780) bekannt gemacht hat. Eine Staurothek,

auf deren einer Seite das Agnus Dei zwischen den evangelistischen Zeichen, auf der andern der Gekreuzigte (ohne Kreuz) auf Suppedaneum, Füsse neben einander, kreuzförmiger Nimbus, straff herabfallendes Lendentuch. Man setzt das Werk ins 6.—7. Jahrh., eine Altersbestimmung, welche mir um mehrere Jahrhunderte zu hoch gegriffen scheint.

12) Diptychon von Rambona (*Gori* Thes. Dipt. III, Tav. XXII. *Westwood* Proc. Arch. Soc. of Oxf. 3. Dec. 1862; *ders.* Fict. Stories, p. 56 f. *Buonarrotti* Vetri p. 261. *D'Agincourt* Sc. pl. XII[16] u. s. f.). Christus mit kreuzförmigem Nimbus, Füsse neben einander, vier Nägel, Maria und Johannes, Sonne und Mond personificirt, oben Medaillon mit Brustbild des Vaters von zwei Engeln gehalten.



Fig. 99. Crux Vaticana (nach Borgia).

Schurz wie bei der Crux Veliterna. Unter dem Kreuz die Wölfin mit Romulus und Remulus (!). Viele antike Züge, doch wol kaum älter als 9. Jahrh.

Auch die berühmten Kreuze, bez. Staurotheken von Utrecht (*Gretser* III 350). Modena und Nonantola (vgl. *Cavedoni* Dichiarazione di tre Antiche Stauroteche che si conservano l' una nella cattedrale di Modena e l' altre due nell' abbaziale di Nonantola, Modena 1847) fallen nicht vor das 10. Jahrh.

II. Der Uebergang zu der Darstellung des Crucifixes scheint sich nicht plötzlich vollzogen zu haben. *Martigny*[2] 225 glaubt von der Figur des Lammes ausgehen zu müssen, als welche diesen Uebergang vermittelt habe. Er sieht zunächst in dem Lamme das älteste und treffendste Symbol des Herrn (vgl. *dessen* Étude archéologique sur l'Agneau et le Bon Pasteur, Paris et Lyon 1860). Seit dem 6. Jahrh. stellte man das Lamm dar, wie es sein Kreuz auf den Schultern trägt; dann ein auf dem Altar oder zu Füssen des Kreuzes liegendes Lamm (tamquam occisus); etwas später erscheint dann das Lamm Gottes mit geöffneter Seitenwunde oder auch mit Wunden an den Füssen, aus denen Blut fliesst, endlich das Lamm am Kreuze selbst, an dessen Mitte, an der Stelle, wo später der Herr erscheint, wie auf dem berühmten von *Stef. Borgia* (De Cruce Vaticana, Rom. 1779) publicirten und hier (Fig. 99) wiedergegebenen Vaticanischen Kreuz.

Diese Ausführungen *Martigny's* sind zwar insofern nicht haltbar, als, wie wir jetzt wissen, die K. bereits seit dem Ende des 5. Jahrh., also bereits gleichzeitig, ja vor der angenommenen Entwickelung der Lammesbilder, auftritt. Es lässt sich nur sagen, dass in einer Zeit, wo die K. nur noch sparsam gebildet wird, die Lammesbilder vielfach als Surrogat derselben verwendet werden.

Eine andere Vermuthung *Martigny's* (ebd. 226) geht dahin, auf dem beifolgenden, bereits von *Toelken* (S. 457), *Kirchhoff* (C. I. Gr. nº 9079), *De Rossi* (Bull. 1870, 119, Tav. VII[2]) bekannt gemachten Stein des Berliner Cabinets (s. uns. beif. Fig. 100) bedeute der sich quer über den Balken des Ankers legende Fisch den ans Kreuz genagelten Christus — *Piscis assus, Christus passus* (*Augustin.* Tr. CXXIII in Joh., *Beda* in Joh. c. 21). Ich halte diese Deutung für sehr gewagt.

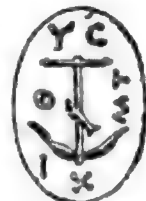


Fig. 100. Jaspis des Berliner Cabinets.

Derselben Kategorie von Darstellungen gehören nachfolgende unedirte, geschnittene Steine des British Museum an:

a) Gemme mit Kreuz, unter wel-

chem ein Fisch, auf den Balken des Kreuzes zwei Tauben, darüber IHCOYC, unter den Kreuzbalken IHOY CC.

b) Gemme: Anker mit zwei Delphinen und den Buchstaben A — L — P.

c) Gemme: Anker, ähnlich wie der oben abgebildete, von einem Fische gekreuzt, Umschrift: ЄΠΙΤΥΝΧΑΝΟΥ.

d) Gemme: Kreuz, an den Ecken mit Querleisten besetzt, auf den Balkenenden Täubchen, darunter zwei Fische in verschiedener Richtung und zwei Palmzweige.

Typische Darstellungen der K. erblickt *Garrucci* I 390 in dem Opfer Isaaks, in dem Supplicium des den Löwen vorgeworfenen Daniel, dann aber auch in der Vorstellung des nackten Kreuzes in Tau-Form, auf welchem eine Taube mit dem Oelzweig oder zu dessen Füssen ein Lamm steht. Wie *Martigny* sieht er denselben Sinn in dem Lamm, das auf seinem Haupte ein Kreuz trägt, auf dem die Taube sitzt (s. d. Artt. Kreuz und Lamm; dahin dürfte auch der Widder mit dem Kreuz, *Allegranza* Spiegaz. 27, zu zählen sein); ferner in einer andern Darstellung, wo das Tau-Kreuz mit der Taube darüber und dem Lamm zur Seite, links die Inschrift ΙΧΘΥC gesehen wird. An einer andern Stelle (p. 172) macht er auf ein Gemälde des Hypogeums von Aphrodisias in der Cyrenaika aufmerksam, wo die Schlange auf dem Kreuze sitzt, also eine unzweideutige Anspielung auf die Schlange, die Moses als Symbol des Heilands in der Wüste aufrichtete. An die Stelle des Ichthys oder des Namenszugs Jesu auf dem Labarum trat dann nach *Garrucci's* Auffassung (p. 391) die Darstellung des Brustbilds (des Busto) Christi über dem Kreuze, wie es auf dem Mosaik von S. Apollinare in Classe (*Garr.* Tav. CCLXV), auf dem von uns I 103, Fig. 48 abgebildeten Oelfläschchen aus Monza (= *Garrucci* Tav. CCCCXXXIV [6]), auf andern Oelfläschchen (ib. CCCCXXXIV [2.3.7], CCCCXXXIII [5]), auf zwei geschnittenen Steinen (*Garrucci* CCCCXLIX [13] = *De Rossi* Bull. 1875, Tav. X [2]; *Filimonoff* Bull. med. 1876, 65—68; *Garrucci* ib. [14] = *Chabouillet* Catal. génér. nº 261) getroffen wird. Auf einem andern der eben genannten Oelfläschchen (*Garrucci* CCCCXXXIV [4]) sieht man die bekleidete Gestalt Christi ohne Kreuz zwischen den an einen Pfahl gehefteten Räubern, die Protoparentes zu Füssen des Herrn: wieder ein Beweis, wie schwer man sich zu der Darstellung der K. selbst entschloss.

III. Das im Jahr 1857 bei den Ausgrabungen im Palatin gefundene Spottcrucifix ist von *Garrucci* als Beweis angesehen worden, dass zur Zeit der Entstehung desselben, also zu Anfang des 3. Jahrh., die K. bereits eine gebräuchliche Darstellung gewesen sei, welche der hier seine christlichen Kameraden verspottende Heide gekannt und gesehen haben soll. Kein einziger Archäolog ist *Garrucci* in dieser Annahme gefolgt, welche in der That unbeweisbar ist. Gerade das Auftreten solcher den Hohn der Heidenwelt charakterisirender Darstellungen ist im Gegentheil geeignet, es recht begreiflich zu machen, wesshalb die K. erst so späte und so ängstliche Aufnahme in den christlichen Bilderkreis gefunden hat. Vgl. für alles Uebrige den Art. Spottcrucifix.

IV. Zahlreiche Fragen knüpfen sich an die Darstellung Jesu am Kreuze: zumeist fallen dieselben der mittelalterlichen Kunstarchäologie zu. Die hier in Betracht kommenden haben in dem Vorstehenden meist schon ihre Beantwortung gefunden. Man muss also für das christliche Alterthum, d. h. also für die ersten sieben Jahrhunderte festhalten:

a) Die K. tritt auf seit dem 5. Jahrh.

b) Christus wird entweder mit ganz schmalem, nur um die Lenden und die Pudenda geknüpften Subligaculum oder mit langer, vom Halse bis auf die Knöchel reichenden Tunica dargestellt; nicht als ob dies historisch berechtigt wäre — es ist kein Zweifel, dass die Römer ihre Delinquenten vollständig nackt kreuzigten (vgl. *Fulda* a. a. O. 144).

c) Wo die Bilder hinlängliche Deutlichkeit haben, erscheinen die Hände stets mit Nägeln durchbohrt, die Füsse meistens, aber nicht immer (vgl. darüber besonders *Kraus* Beitr. z. Tr. Arch. u. Gesch. I 18 f.).

d) Die Füsse stehen stets neben einander, bald auf, bald ohne Fussbank (Suppedaneum).

e) Christus ist stets lebend dargestellt.

f) Er trägt weder Königs- noch Dornenkrone — einen Fall ausgenommen, wo das Alter des betr. Bildes zweifelhaft ist.

g) Der Kreuztitel erscheint bald, bald fehlt er oder ist lose über dem Kreuz angebracht, mit variirender Inschrift, bald IC XC, bald IC X u. s. f.

h) Das Kreuz hat bald die Tau-Form (T), bald erscheint es als crux immissa (+).

i) Sonne und Mond (halber, abnehmender) erscheinen meist neben dem Kreuz.

k) Die beiden Schächer treten oft, nicht immer neben den Herrn. Die Art ihrer K. ist verschieden.

l) Johannes und Maria stehen meist neben dem Kreuze.

m) Zuweilen erscheinen Longinus mit der Lanze und der Mann mit dem Essigschwamm (Joh. 19, 29. 34).

n) In einigen Fällen sieht man die Soldaten um das Gewand des Herrn spielen.

o) Mehrmals erscheinen zu Füssen der K. die Protoparentes; auf einem sehr alten Crucifix, welches *Vestrini* (Accad. di Cortona VIII 148) publicirte, sieht man an ihrer Stelle einen nackten Mann, der sich von der Erde aufrafft: nicht wol, wie *Martigny*[3] 230 annimmt, die sich von der Erbsünde aufraffende Menschheit, als vielmehr Adam als Repräsentant derselben.

p) Die Wölfin mit Romulus und Remus erscheint auf dem Diptychon von Rambona unter dem Kreuz (9. Jahrh.).

Zur Litt. vgl. ausser dem oben Angeführten das zu Art. Kreuz Beigebrachte. *Engelhardt* Die ältesten Crucifixe, Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1880. I, 4, 188—195. KRAUS.

KREUZVEREHRUNG, *adoratio crucis*, σταυροπροσκύνησις, σταυρολατρεία. Damit bezeichnet man im engeren Sinne alle Cultacte, welche die Kirche der Gläubigen dem Kreuze Christi erwies und erweist; in einem weiteren Sinne gehört zu ihr alle öffentliche (liturgische) und private Verehrung gegen das Kreuz, die sich im Worte (Gebet, Predigt, Poesie), in der Kunst und in Handlungen ausspricht.

1. Diese Verehrung zum ‚Baume des Lebens', in welchem sich aller Fluch und aller Segen, aller Schmerz und alle Glorie concentrirte, begann gewiss bei den allerersten Gläubigen. Schon in den Evangelien ist die prophetisch vorbildliche, mehr noch die priesterliche, sündentilgende und erlösende Bedeutung der Passion und des Kreuzes ausgesprochen. Die apostolischen, vor Allem die paulinischen Briefe enthalten die Grundzüge der ‚Theologie des Kreuzes'. An der Hand dieser und dazunehmend zahlreiche alttestamentliche Stellen haben die ersten christlichen Schriftsteller jene Theologie weiter gebaut. So *Iustin.* cont. Tryph., *Tertullian* besonders in Advers. Jud. und Advers. Marc., und *Cyprian* hat in seinen Testimonia adv. Jud. die Aussprüche vom Kreuze und Leiden des Herrn ziemlich vollständig gesammelt. Die ganze Verehrung und Liebe der Gläubigen galt dem Kreuze, dem σύμβολον τῆς σωτηρίας (Weish. 16, 6), wie schon die häufige Anwendung des Kreuzzeichens (s. d. Art.) bezeugt; den Christen war vom ersten Anfang an das Christenthum die Religion des Kreuzes, an welchem die Heilsökonomie ihren Höhepunkt erreicht hatte, und so wurde das Kreuz Centrum des Cultus, das Messopfer als Wiederholung des Kreuzopfers der höchste Act der neuen Religion. Diese Gedanken prägen sich in der altchristlichen Litteratur — man lese die Martyrer-Acten — und in der altchristlichen Kunst aus. Aber auch die Vorwürfe der Heiden, welche die Christen einer eigentlichen Kreuzanbetung bezichtigen, beweisen den Cultus des Kreuzes. Sie täuschten sich nur in der Natur der christlichen Verehrung und meinten, das Kreuz sei den Christen nur ein anderes Idol.

Die Apologeten leugnen nicht die K., sie suchen vielmehr nur die heidnische Anschauung zurechtzustellen. ‚Cruces', sagt *Minucius* im Octavius c. 29, ‚nec colimus nec optamus.' Das Kreuz an sich, d. i. die Substanz ohne Rücksicht auf den, der daran gelitten, verehren wir nicht; unser Cult ist kein dem blossen Holze geltender; wir wünschen aber auch nicht gekreuzigt zu werden. Dass aber Minucius sagen will, die Verehrung des Kreuzes sei keine absolute, erhellt aus dem Gegensatze, indem er fortfährt: vos (ihr Heiden) plane qui *ligneos deos* consecratis ut deorum vestrorum partes forsitan adoratis. Vgl. cap. 9 u. 12 und Commentar von *Le Nourry* Dissert. in Minuc. c. 12 (*Migne* III 531). Nach *Tertullian* Apolog. c. 16 und Ad nation. I c. 12 nannten die Heiden die Christen ‚Kreuzanbeter' (crucis religiosi), was der Apologet zurückweist und beifügt: nos, si forte, integrum et totum Deum colimus, wenn wir etwa Kreuze (als Gegenstände der Verehrung) haben, so verehren wir den lebendigen und ganzen Gott (so dass unsere Verehrung gegen das Kreuz der Verehrung Gottes in keiner Weise Eintrag thut). Siehe *Origenes* Contra Cels. II 47. Eine indirecte Bestätigung der K. findet sich wol auch in dem bekannten Spottcrucifix (*Kraus* Spottcrucifix vom Palatin, Freiburg 1872). Wie sehr die K. zur allgemeinen Uebung geworden war, zeigt die interessante Nachricht über den Apostaten Iulian, der nach seinem Abfalle noch fortfuhr, das Kreuzzeichen zu machen und das Kreuzesholz zu verehren. *Cyrill von Alexandrien*, der neben *Theodoret.* H. e. II c. 3 (vgl. *Greg. v. Naz.* Or. III) dies erzählt, Contra Iulian. l. VI (*Migne* LXXVI 795), drückt zugleich die Idee, welche die Christen bei der K. belebte, treffend also aus: ‚wie Christus, unser Herr und Erlöser, sich selbst seiner göttlichen Majestät entkleidete, seines Vaters Thron verliess und freiwillig Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich ward, um

den Tod am Kreuze zu sterben, denken wir beim Anblicke des Kreuzes an Alles dies; wir erinnern uns, dass Einer (am Kreuze) starb, damit wir Alle das Leben haben möchten. Das Kreuz ist eine heilsame Erinnerung an das Verdienst des Heilandes: τούτων ἁπάντων ἡμᾶς εἰς ἀνάμνησιν τὸ σωτήριον ἀποφέρει ξύλον' u. s. w. Dieser Gedanke, die theologische Idee der K., kehrt bei den nachfolgenden Schriftstellern oft wieder. Besonders schlagend tritt uns die begeisterte Hingebung der Christen an den Kreuzestod als der Erlösungsthatsache darin entgegen, dass sie so gern beim Beten den Herrn am Kreuze körperlich darstellten (*Tertullian* De orat. c. 11); dass die Martyrer sich sehnten, den Kreuzestod zu sterben (*Ruinart* Act. Montani; *Usuard* Martyrolog. XII Kal. Febr. [Fructuosus]); endlich das Streben der alten biblischen Exegese, Typen des Kreuzes (sogen. cruces dissimulatae, geheimnissvoll verborgene) im A. T. und Analogieen des Kreuzes im alltäglichen Leben zu finden: an den ausgespannten Fittigen der Vögel wie an den Masten des Schiffes, an den Trophäen und Standbildern wie an der Pflugschar glaubte man das Kreuzsymbol zu sehen. In dieser Kreuzsymbolik und Kreuztypik erkennen wir die glühende Liebe und Hingebung für das Mysterium der sühnenden Passion. — So sehr man aber bestrebt war, die richtige Idee in und von der K. festzuhalten und die προσκύνησις von der λατρεία zu unterscheiden, so musste seit der Auffindung des wirklichen Kreuzes (s. u.) dieses als solches in den Augen der Gläubigen die kostbarste Reliquie, ein heiliger und geliebter Gegenstand sein, den zu verehren sie als Pflicht ansahen. Von Constantin bezeugt *Eusebius* Vita Const. I 31, II 16 und IV 21, dass er τὸν νικοποιὸν ἐτίμα σταυρὸν, τὸ σωτήριον σημεῖον καὶ σύμβολον; und *Sozom.* H. e. I c. 4: ἀεὶ τοῦ βασιλέως ἡγεῖσθαι καὶ προσκυνήσεως νενόμιστο παρὰ τῶν στρατιωτῶν. *Cyrill von Jerusalem* in seinem Briefe an Constantius redet von dem σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον. Bezeichnend ist, was *Ambrosius* In obitu Theodos. § 46 nach der Auffindung des Kreuztitels durch die Kaiserin Helena sagt: invenit ergo (Helena) titulum, *regem* (Christum) adoravit, non lignum utique, quia hic gentilis est error et vanitas impiorum, sed adoravit illum qui pependit in ligno, scriptus in cruce. Es ist das der Sinn, den die Kirche immer mit der K. verband, nie von dem Kreuze Leiden und Blut Christi trennend. Vgl. auch, was *Hieronymus* Epitaph. Paul. = Epist. 108 ad Eustoch. (*Migne* XXII 883) erzählt: Paula prostrata ante crucem (dem wirklichen Kreuze in Jerusalem), quasi *pendentem Dominum* cerneret adorabat, und *Cyrill von Jerusalem* Catech. 13 § 36: ,wenn die Gläubigen das Kreuz sehen, gedenken sie des Gekreuzigten' ...; vgl. Cat. 4 § 14. — Nicht minder sind die späteren Väter bemüht, jeder Missdeutung der K. vorzubeugen. So *Augustin*. Tract. I in Joan. § 16: didicimus quidem lignum vitam, sed secundum intellectum lignum crucis, unde accepimus vitam, d. h. nicht das Holz als solches nennen wir das Leben, sondern nur relativ, insofern der Herr, das Leben, daran hing. Denselben Gedanken spricht der (unbekannte) Verfasser der Quaestiones ad Antiochum ducem qu. 39 (*Migne* XXVIII 622) auf die Frage aus, warum, wenn Gott durch die Propheten die Anbetung geschaffener Dinge verboten habe, die Christen das Kreuz verehrten? dass die K. nur eine relative sei. Prägnant ist die Erklärung des Diakons *Rusticus* contra Acephal. (*Migne* LXVII 1218): unsere Verehrung der crux bezieht sich auf den *crucifixus:* non tamen crucem coadorare dicimur Christo, d. h. unsere Verehrung des Kreuzes steht nicht auf der gleichen Stufe (*co*-adorare) mit derjenigen Christi. Doch wir müssten eine lange Reihe von Zeugnissen noch anführen, wollten wir auch nur die geringere Hälfte der patristischen Belege namhaft machen. Es soll darum nur noch *Johannes Damascenus* De fide orthod. IV 11 zum Worte kommen: προσκυνοῦμεν δὲ καὶ τὸν τύπον τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ (dies die zwei stehenden Epitheta des Kreuzes bei den griechischen Vätern) σταυροῦ, ... οὐ τὴν ὕλην (als solche) τιμῶντες, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὸν τύπον ὡς Χριστοῦ σύμβολον; ,denn wo immer das Kreuz ist, da ist er auch selber, und wenn wir das Kreuz verehren, werden wir Theil an Christus, dem Gekreuzigten, haben.' Wir hätten als vollgewichtigen Gewährsmann für die K. noch den hl. *Chrysostomus*, den wir den ,Kreuzprediger' der alten Kirche nennen möchten (besonders die Homilien Quod Christus sit Deus und De cruce et latrone gehören hieher), nennen und ebenso die Thatsache anführen können, wie die christliche Kunst durch das Monogramm Christi den Gedanken an das Kreuz lebendig zu erhalten suchte und wie uns in vielen mehr oder weniger sagenhaft ausgeschmückten Erzählungen, z. B. *Sozom.* II 3, *Cassiod.* Hist. tripart. II 19, von Heilungen durch das Kreuz die ausserordentliche Verehrung desselben kund wird. Erwähnen wollen wir aber nur noch den Can. 73 der trullanischen Synode (691), weil sie die tiefe Ehrfurcht gegen das Kreuz illustrirt: es soll keine Kreuzesfigur in den Fussboden

eingesetzt oder gemalt, und wo eine solche ist, muss sie beim Baue entfernt werden, damit nicht die Darüberwandelnden das Siegeszeichen (τῆς νίκης τρόπαιον) schmähen (vgl. *Ambros.* Orat. in obitu Theodos.: metuebat calcare sacramentum salutis). Einen flüchtigen Blick müssen wir noch der Lehre vom Kreuze bei den altchristlichen Dichtern zuwenden. Auch sie haben die bisher festgestellte theologische Anschauung, wenn sie auch mehr Freiheit sich erlauben, nicht völlig verwischt. So schreibt *Pseudo-Lactanz* De passione v. 50 ff.:

flecte genu lignumque crucis venerabile adora
flebilis, innocuo terramque cruore madentem
ore petes humili, lacrimis suffunde subortis,

worauf eine warme Mahnung folgt, vor Allem das eigene Kreuz zu tragen und den ‚vestigia Christi' nachzugehen. Sodann bietet *Prudentius* manche hierher gehörende Stelle; z. B. Apotheos. 446:

jam purpura supplex
sternitur Aeneadae rectoris ad atria Christi
vexillumque crucis summus dominator adorat;

und wo er den Sieg Constantins gegen Maxentius besingt, sagt er Adv. Symmach. I 494 ff.:

tunc ille senatus
militiae ultricis *titulum* Christique verendum
nomen adoravit, quod collucebat in armis.

Der Dichter meint damit das Kreuz und Monogramm im Labarum. S. Cathem. VI 129; Paulin. v. Nola Poem. 30, 97 ff. *Sedulius* Carmen paschale l. V 188:

neve quis ignoret speciem crucis esse colendam,
quae Dominum portavit ovans ratione potenti.

Vgl. das ganze fünfte Buch (De salutiferae crucis quadripartita positione). Mit Recht konnte im 5. Jahrh. *Theodoret.* Sermo VI contra Graec. die Huldigungen der Christenheit gegenüber dem Kreuze also zusammenfassen: ‚die Griechen und die Römer und die Barbaren bekennen die Gottheit des Gekreuzigten und verehren das Zeichen des Kreuzes.' — Selbst als der Bilderstreit ausbrach, blieb im Allgemeinen die K. davon unberührt; ja die ikonoklastischen Kaiser behielten das Kreuzbild auf ihren Münzen bei, so Leo der Isaurier, Constantin Kopronymus, Leo IV, Nicephorus u. A. Siehe *Banduri* Numism. imper. II 702 ff. Dennoch eröffnete sich jetzt eine theologische Controverse auch wegen der K., so dass das zweite Concil von Nicaea (787) neben der Verehrung der Bilder auch die Verehrung des Kreuzes Christi in Erörterung zog. In der Actio IV wurde unter anderen patristischen Belegen Bezug genommen auf die Orat. IV des Bischofs Leontius von Neapolis (Cypern) † 620 oder 630, betitelt: ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων καὶ περὶ τῶν εἰκόνων τῶν ἁγίων. In seiner Vertheidigung sagt Leontius, dass die K. nicht auf die blosse Materie des Kreuzholzes sich beziehe, sondern auf den, welcher daran litt; wie ein Decret mit kaiserlichem Siegel respectvoller behandelt werde, nicht wegen des Siegels, sondern wegen dessen, der sich damit beglaubigt, so sehen wir am Kreuze das Siegel Christi, und bei diesem Anblicke begrüssen und verehren wir ihn. Daher ὅταν ἴδῃς χριστιανοὺς προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, γνῶθι, ὅτι τῷ σταυρωθέντι Χριστῷ τὴν προσκύνησιν προσάγουσι, οὐ τῷ ξύλῳ. In ihrem Glaubensdecrete beschliesst dann die Synode in der siebenten Sitzung: ‚wir definiren, dass wie die Figur des Kreuzes, so auch heilige Bilder . . . auf Wänden, Tafeln . . . angebracht werden sollen. . . . Je öfter man sie in Abbildungen anschaut, desto mehr wird der Beschauer durch Erinnerung an die Urbilder zu deren Nachahmung angeregt, und dazu, diesen Gruss und Verehrung (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις), nicht die eigentliche Anbetung (ἡ ἀληθινὴ λατρεία) zu widmen.' Die Synode sucht also den Unterschied zwischen προσκύνησις und λατρεία streng festzuhalten (*Hefele* C.-G. III² 464 ff.). Wenn mittelalterliche Scholastiker gleichwol von einem cultus latriae des Kreuzes reden, so beziehen sie denselben auf Christus. — Derselbe Gegenstand setzte auch im Frankenreiche die Geister in Bewegung. Ein Capitulare Karls d. Gr. De imaginibus I 13 (*Migne* IIC 1034) hebt den Unterschied zwischen den gewöhnlichen Bildern und dem Kreuze hervor: durch das Kreuz, nicht durch die Bilder, sei die Menschheit erlöst worden. Das Capitulare schliesst II 28 (*Migne* ib. 1096) mit dem Bekenntniss an Christus: tu solus adorandus, tu solus sequendus, tu solus colendus es, um so jede Missdeutung abzuschneiden. In diesem Erlasse wird in richtiger Weise zwischen dem Kreuze und den Bildern unterschieden, ein Unterschied, den die genannte Synode a. a. O. nicht hervorhebt. — Unter den Griechen, welche sich um die Vertheidigung der Adoration des Kreuzes annahmen, ragt *Theodor Studita* († 826) hervor; in seinen Antirrhetici III adv. Iconomachos (*Migne* IC 345 u. 419) stellt er eine sorgfältige Untersuchung über unsere Frage an; er unterscheidet genau zwischen εἰκών und εἴδωλον und führt dann aus, wie die Kirche den εἰκόνες (Kreuz und Heiligenbilder) nur eine προσκύνησις σχετική, d. i. eine Verehrung oder Anbetung, die Christus selbst zum

Objecte habe, erweise. Wenn ein Christ etwa die Verehrung anders auffasse, so sei er eben ein Häretiker. Vgl. *Nicephorus* Antirrhet. III 7 und *Photius* Ep. I 1 ad Nicol. pap. und I 8, 20 ad Michaëlem Bulgar. princip. — Ikonoklasten eigenthümlicher Art waren im Osten die *Paulicianer*, welche unter ‚Kreuz‘ Christus selbst verstanden und insofern zweideutig die Verehrung des Kreuzes zugaben, thatsächlich aber demselben als einem ὄργανον κατηραμένον das προσκυνεῖν verweigerten. Siehe *Georgius Hamartolus* Chronicon IV 238 (*Migne* CX 889). Auf derselben Stufe stand *Claudius*, Bischof von Turin (820), welcher gegen die Bilder und insbesondere gegen die Kreuzbilder eiferte und sie aus den Kirchen entfernte. Gegen ihn schrieb u. A. sein Zeitgenosse *Jonas*, Bischof von Orleans, De cultu imaginum (*Migne* CVI 305). Nos, schreibt Jonas, ob recordationem salvatoris nostri crucem ... veneramur atque adoramus. *Einhards* Werk De adoranda cruce ist verloren, erhalten dagegen des Priesters *Dungalus* (828) von St. Denis Abhandlung Pro cultu sacrarum imaginum adv. insanas blasphemasque naenias Claudii Taurinensis (*Migne* CV, 457 ff.), an Ludwig den Frommen gerichtet.

2. Die K. in den alten Liturgieen. Haben wir bisher die Stimmen der Väter vernommen, so werden wir in der Sprache der Liturgie einen noch treueren und zuverlässigeren Ausdruck der altchristlichen Anschauung finden. Seit der Auffindung des Kreuzes Christi, d. i. seit der Zeit Constantins d. Gr., erhielt der Charfreitag als *Parasceve* im kirchlichen Festkreise eine erhöhte Bedeutung und seine Liturgie galt fortan vorzugsweise der Verehrung (adoratio) des Kreuzes, während bis dahin die Gläubigen den Tag vorherrschend und mehr in abstracter Weise der Betrachtung der Leidens-Geheimnisse gewidmet hatten. Constantin d. Gr. wollte sogar durch Gesetz jeden Freitag des ganzen Jahres wie den Sonntag gefeiert wissen (*Sozom.* H. e. I c. 8). — In Jerusalem entstand alsbald nach der Auffindung ein Adorationsritus für die Charfreitagsliturgie; dieser ist dann in die abendländischen Liturgieen übergegangen. Dort wurde das Kreuz Christi den Gläubigen zur Verehrung (Begrüssung, Anbetung, adoratio, salutatio, προσκύνησις) ausgestellt. *Paulin.* Ep. 31 ad Sever. (*Migne* LXI 329) hat uns eine Nachricht darüber hinterlassen: quam (crucem) episcopus urbis eius quotannis, cum *pascha* Domini agitur, adorandam populo princeps ipse venerantium promit. Unter pascha (crucis) ist, wie der Context zeigt, hier nicht Ostern, sondern der Charfreitag zu verstehen (*Ménard* Not. ad Sacr. Gregor. [*Migne* LXXVIII 332]). Die Zahl der herbeiströmenden Verehrer machte es nöthig, auch am Mittwoch der Charwoche das Kreuz zur Verehrung auszustellen, wie *Gregor von Tours* († 585) bezeugt: crux dominica, quae ab Helena Augusta reperta est Hierosolymis, ita quarta et sexta feria adorabatur (De glor. mart. I c. 5). Dass er nur die Charwoche meint, ersieht man aus einem ähnlichen Berichte des *Beda* De loc. sanct. c. 20, welcher besagt, dass, als unter Kaiser Heraklius eine grössere Kreuzpartikel von Jerusalem der Sophienkirche zu Constantinopel geschenkt worden war, hier der Adorationsritus an den drei letzten Tagen der Charwoche ähnlich wie in Jerusalem vorgenommen wurde. Den Ritus schildert eingehend Adamnanus in seiner Beschreibung der S. Sophia bei *Mabillon* Act. SS. Bened. III 11. Im Menologium des Basilius wird zum 4. Sept. erzählt, dass die Kaiserin Helena nach der Auffindung des Kreuzes dasselbe mit ihrem ganzen Hofstaate küsste und verehrte. Das Volk verlangte ebenfalls das hl. Holz zu sehen, und sobald es dessen ansichtig wurde, rief es wie aus einem Munde: *Kyrie eleison.* Das Vorzeigen des Kreuzholzes durch den Patriarchen, der auf einem Ambon steht, veranschaulicht eine prächtige Miniatur desselben Menologs (s. uns. beif. Fig. 101). In Jerusalem und Constantinopel dauerte die Sitte, in der Charwoche das Kreuz zu zeigen, noch im 8. Jahrh.; von Germanus I (715) besitzen wir eine Homilie für diesen Act. Später wurde bei den Griechen die Adoration am dritten Sonntag der Fasten vorgenommen, wie viele Väterhomilien darthun, z. B. *Pseudo-Chrysostomus* homilia εἰς τὴν προσκύνησιν τοῦ ... σταυροῦ τῇ μέσῃ ἑβδομάδι τῶν νηστειῶν (die Verehrung dauerte die ganze Woche hindurch) und *Sophronius* Orat. V (*Migne* LXXXVII 3309) und ebenso Orat. IV auf Kreuzerhöhung (σταυροῦ δᾳδοῦχος προσκύνησις). Jener dritte Fastensonntag hiess darum ἡ κυριακὴ τῆς προσκυνήσεως. S. *Suicer* Thesaur. s. v. σταυροπροσκύνησις und *Constantin. Porphyrogenit.* De ceremoniis aulae Byzantinae (*Migne* CXII 137. 196. 1017). Ferner pflegte man in den Kirchen des Ostens an jenem Sonntag sowie am 1. August die Kreuze, ehe man sie der Verehrung ausstellte, mit Balsam zu salben, eine Ceremonie, welche in Rom am Feste Kreuzerhöhung vom Papste vorgenommen wurde. Dieser zog mit den Cardinälen in Prozession nach der Basilika des Lateran zur Salbung. *Johannes Diaconus* De eccles. Lateran. bei *Mabillon* Museum Ital. I 572. Im 9. Jahrh. scheint

die Kreuzadoration am Charfreitag in Jerusalem (und Constantinopel) ausser Uebung gekommen zu sein. In ersterer Stadt ward sie durch Ceremonien, die zur Verehrung des hl. Grabes vorgenommen wurden, ersetzt (*Leo Allatius* De dominicis et hebdomad. Graec. und *Borgia* De cruce Vatican. S. 98). — Die Aussetzung und Verehrung einer Partikel des wahren Kreuzes, wo man eine solche besitzt, oder eines blossen Kreuzbildes am Charfreitag ist aus der Ostkirche in die lateinische übergegangen. Dass sie sehr alt ist, beweist das gelasianische Sacramentar, wo ein ausführlicher Adorationsritus steht, das gregorianische Sacramentar und die ältesten liturgischen Denkmäler. Gemäss dem gregorianischen Ritus (*Migne* LXXIII 86) wurde am Charfreitag bei der Vesper ein Kreuz auf den Altar gestellt: tum venit pontifex et adoratam deosculatur crucem, deinde episcopi, presbyteri, diaconi et ceteri per ordinem, deinde populus (sc. adorant et osculantur crucem). Pontifex vero redit in sedem usque dum omnes salutent. Während der Anbetung (salutatio) wird die Antiphon Ecce lignum crucis gesungen, alsdann geht der Papst zum Altare und setzt die Liturgie fort. Der Ritus des gelasianischen Sacramentars weicht davon ab (*Migne* LXXIV 1103), während die mozarabische Liturgie sowol in der Festfeier als im Tagesofficium des Charfreitags einen Ritus der Adoration enthält. Der des Missale stimmt mit dem ‚römischen‘ ziemlich überein: zwei Priester zeigen vor dem Altare ein verhülltes Kreuz, wobei sie zuerst auf der linken, dann auf der rechten Seite des Altars und zuletzt in der Mitte desselben stehen und je die Antiphon Popule meus, quid feci tibi . . . Quia eduxi te . . . Quid ultra debui facere mit entsprechendem Responsorium singen. Dann enthüllt ein dritter Priester das Kreuz, wobei er zuerst rechts, dann links und zuletzt in der Mitte des Altares steht und das Ecce lignum wie im römischen Missale singt. Dann, presbyteri cum suis ministris adorant crucem flectendo genua ter cum summa reverentia et humilitate osculando terram et offerunt oblationem cruci, ut aliis praebeant exemplum.‘ Hierauf folgt eine oratio ad crucem und die Antiphon: crucem tuam adoramus, Domine. Ueberdies legt aber das mozarabische Brevier am Charfreitag vor der Non einen Ritus ein, indem nach dem Pater noster der Hymnus (‚ad Salutationem ligni Domini‘): Pange lingua gloriosi Praelium certaminis (den *Fortunatus* für die Charfreitagsadoration gedichtet hat) gebetet (gesungen) wird. Dann folgt das Gebet: O sancta crux, in qua salus nostra pependit, per te introeamus ad Patrem, per te veniam mereamur, per te apud Christum habeamus indulgentiam et veniam, und den Schluss bilden drei Antiphonen de ligno Domini. Das gelasianische, gregorianische und mozarabische Sacramentar nennen den Ritus *adoratio*, das mozarabische Brevier *salutatio;* über die Identität dieser Termini, sowie über den theologischen Sinn von adorare, genuflectere u. ä. in der Charfreitagsliturgie kann nach dem Obigen kein Zweifel mehr sein. Unter allen Charfreitagsliturgien nimmt aber die syrische, wie sie wenigstens in der antiochenischen Kirche gefeiert wurde, mit ihrer tief ergreifenden, einzigartigen Sprache wol die erste Stelle ein. *Borgia* hat sie im Anhange seiner Abhandlung De cruce Vaticana syrisch und lateinisch mitgetheilt und *Martigny* S. 221 ff. sie theilweise französisch wiedergegeben. Namentlich der Appell an die Patriarchen und Propheten des A. T. (‚Wache auf, Adam, und betrachte das Leiden . . .‘) hat in seiner Spezialisirung etwas Erhabenes. — Von den mittelalterlichen Liturgikern hat namentlich *Amalarius* De eccles. off. I c. 14 über unsern Gegenstand manches Schätzenswerthe mitgetheilt; ebenso *Pseudo-Alcuin* (10. Jahrh.) De divinis officiis c. 18 (de feria sexta quae est parasceve). Er berichtet von einer Kreuzbegrüssung, die Nachmittags in ‚allen Kirchen‘ stattfand. Der wirkliche *Alcuin* aber (Adv. Elipantum II 9) hat uns eine Collecte ‚ad elevationem sanctae crucis‘ aufbewahrt. Nach dem gre-

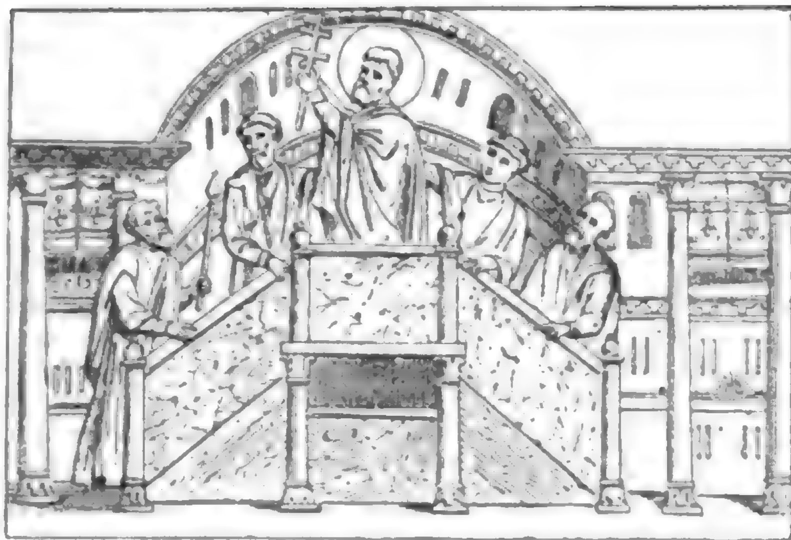


Fig. 101. Adoratio crucis, aus dem griechischen Menologium.

gorianischen Sacramentar hielt am Schlusse der Messe auf Kreuzerhöhung der Bischof (Celebrans) ein Kreuz in die Höhe, damit das Volk es begrüsste und die Festcollecte des Tages flehte: Concede propitius, ut qui ad adorandam vivificam (ζωοποιόν) eius crucem adveniunt ... Der früher genannte Jonas von Orleans sagt vom Volke bei jener Ceremonie: *supplicando salutat.* Die griechische Kirche aber begrüsst an Kreuzerhöhung das Kreuz: χαίροις ὁ ζωηφόρος τῆς εὐσεβείας, τὸ ἀήττητον τρόπαιον, ἡ θύρα τοῦ παραδείσου, ὁ τῶν πιστῶν στηριγμός. So das griechische Menolog zum 13. Septr. Dasselbe hat für das Kreuzfest am 1. Aug., ein Fest mit Vigil (προεόρτια), die Aufschrift: εἰς τὴν πρώτην ἡ πρόοδος τῶν τιμίων ξύλων τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ.

Ausser dieser adoratio crucis in der hl. Woche, bezw. in der Fasten, spricht sich im Leben der Kirche die Verehrung gegen das Heilszeichen noch in mannigfaltiger Weise aus: sie hat zwei eigene Kreuzfeste (s. d. Art. Feste); sie verlangt, dass auf dem Altar, überhaupt in jedem Gotteshause, wo das Messopfer gefeiert wird, ein Kreuz aufgestellt sei und dass auf der Stelle, wo eine Kirche erbaut werden soll, der Bischof vorher ein Kreuz aufpflanze. Dies ist das figere crucem oder πηγνύειν σταυρόν, *Iustin.* Novell. V c. 1 und Capitularia Karls d. Gr. L. V c. 229: nemo ecclesiam aedificet, antequam civitatis episcopus veniat et ibidem crucem figat publice. *Baronius* meint, dieses Kreuz als Wahrzeichen des zum christlichen Cultus bestimmten Platzes sei der Rechtstitel der einzelnen Kirche gewesen und der titulus crucis so die Ursache geworden, die Kirchen tituli zu nennen (Annal. ad ann. 112. Ueber πηγνύειν σταυρόν s. *Suicer* s. v. σταυρός). Die Kirche gestattet auch die Errichtung von Feldkreuzen und weiht sie ein (*Binterim* IV 1, 531). Die Verehrung des Kreuzes hat aber auch ihren Ausdruck gefunden in der christlichen Poesie und wir verdanken dieser Verehrung eine grosse Reihe der schönsten Hymnen. *Prudentius* († c. 413), *Sedulius* († c. 494, z. B. Hymnus paschalis: Tu hostis antiqui vires), *Venantius Fortunatus* († c. 603. Von ihm das herrliche Pange lingua gloriosi Praelium certaminis), *Gregor d. Gr.* († 604: Lignum crucis mirabile) sind die Hauptvertreter. Die griechischen Kreuzlieder stehen bei *Gretser* De cruce III 285—350, die lateinischen ebendort 352—358, sehr unvollständig; ferner bei *Mone* Lat. Hymnen I 131—151. Diese Lieder enthalten reichliches Material zu einer Theologie des Kreuzes. Auch die homiletische Behandlung unseres Gegenstandes muss hier noch erwähnt werden: Reden von Ambrosius, Leo I, Chrysostomus. Siehe die Orationes encomiasticae de cruce bei *Gretser* II.

3. Auf den Kreuzescult haben zwei Ereignisse grossen Einfluss ausgeübt: es ist die Erscheinung des Kreuzes in einem Gesichte Constantins vor der Schlacht gegen Maxentius und die Auffindung des wahren Kreuzes Christi durch seine Mutter Helena. Die Untersuchung über die Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit beider Ereignisse gehört nicht zu unserer Aufgabe, da wir nur den Bestand des Cultes, nicht dessen bewegende Ursachen zu erforschen haben. Nur einiges Wenige muss hier über die zweite Thatsache, als solche setzen wir sie voraus, gesagt werden. Wegen des erstern Ereignisses verweisen wir ausser der Litteratur über Constantin d. Gr. auf *Zöckler* Das Kreuz Christi 147 ff. *Uhlhorn* Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum, Stuttg. 1874, 328 ff. Vgl. *Mamachi* Antiquit. I 392 und *Binterim* IV 1, 541. Mit diesem Vorgange war der ‚Sieg des Kreuzes' entschieden und das Monogramm Christi fortan ein Schibboleth der Christen. Was aber die Kreuzauffindung angeht, die 14 Jahre nach jener Erscheinung während der Wallfahrt der Helena am hl. Grabe (326) stattgefunden haben soll, wie zuerst von *Cyrill von Jerusalem* († 386) Catech. 4, 10; 10, 19 und 13, 4 (*Migne* XXXIII, 468. 685. 776) und in einem (angezweifelten) Briefe an Constantius c. 3 (*Migne* ib. 468), dann von *Ambrosius* Orat. de obitu Theodos. und endlich von den vier Historikern: *Rufin* H. e. I 7; *Socr.* I 13; *Theodoret* H. e. I 18; *Sozom.* II 1 berichtet wird, so begegnet einerseits die Erzählung mehreren und nicht unwichtigen Bedenken, obgleich seit Beginn des 5. Jahrh. alle Kirchenschriftsteller die Nachricht kennen, aber sie weichen in ihren Berichten mehrfach von einander ab. Allein auf der andern Seite treffen so viele Momente zur Stütze der Tradition zusammen, dass es als ungeschichtliches Verfahren erklärt werden muss, die ganze Ueberlieferung in eine blosse Legende ohne jeglichen geschichtlichen Kern aufzulösen, wenn auch im Einzelnen die überlieferten Berichte sich werden Modificationen gefallen lassen müssen, um als geschichtliche Wahrheit Aufnahme zu finden. Auch *Chrysost.* Hom. 85 (84) in Johann. § 1 erzählt von Kreuzsplittern, die vertheilt worden seien. Die Kreuzauffindung wird von *Zöckler* l. c. 158 ff. geleugnet, während er die Kreuzesvision Constantins für geschichtlich hält. Siehe *Augusti* Handb. III 565 ff. *Kraus* Der hl. Nagel in der Domkirche zu Trier, Trier 1868.

Litteratur über K., soweit sie bisher nicht genannt ist: *Decker* De staurolatria Romana libri duo, Hauriae 1617. *Schlichter* De cruce apud Judaeos, Christianos et Gentiles signo salutis, Halle 1733. *Ziegelbauer* De cultu et veneratione sanctae crucis in ordine S. Bened. *Basilius* De veter. christian. ritibus, Rom. 1647. *Venati* De cruce Cortoneati (Anhang: De inventione et cultu verae crucis). *Binterim* IV 1, 496 ff. *Augusti* III 557—609.

KRIEG.

KREUZZEICHEN. 1. Die Bezeichnung mit dem Kreuze (in der Kunstsprache *crux usualis,* auch liturgisches Kreuz, im Gegensatz zur crux *exemplata*, dem materiellen Nachbilde der crux *realis* oder des wirklichen Kreuzes) ist im Allgemeinen ein äusserer Act der Kreuzesverehrung, und insofern dabei Gebetsformeln verrichtet werden, zugleich ein innerer Act (s. d. Art. Kreuzverehrung). Nichts konnte auf die Gemüther der ersten Christen einen so tiefen Eindruck machen als der Erlösungstod Christi, worin die erbarmende Liebe Gottes ihren Höhepunkt erreichte. Darum musste aber auch das Marterwerkzeug, an dem das Erlösungswerk vollbracht wurde, zumal dasselbe seit der Auferstehung des Herrn nicht mehr in seiner natürlichen Schrecklichkeit, sondern im Verklärungsschimmer des Sieges erschien, alles Interesse und alle Verehrung der Gläubigen auf sich ziehen. So wird sicherlich im Gottesdienste oder irgend einer liturgischen Handlung schon in der ersten Zeit nach Christi Tod die Erinnerung an das Kreuz, das Symbol des neuen Lebens, einen Ausdruck gefunden haben, sei es im Wort oder in einem symbolischen Zeichen, und leicht konnten die Gläubigen dazu kommen, die Kreuzesfigur durch ein einfaches äusseres Zeichen an sich ab- und nachzubilden. Zur Entstehung des K.s haben aber wol sicher auch Stellen des A. T. mitgewirkt; wir erinnern an das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Blute von Lämmern, was ein Zeichen der Erlösung für die Einwohner ward (Exod. 7, 9 u. 14, 16 f.), worin *August.* De rud. cat. 20 ein Vorbild des K.s findet: cuius passionis et *crucis signo* in fronte hodie tanquam in *poste* signandus es omnesque christiani signantur. Ebenso vor ihm *Hippol.* Can. arab. 29 und *Lactant.* Inst. IV c. 26. Unmittelbar mag noch die berühmte Ezechielstelle 9, 4, wo das rettende Tau (T) auf der Stirne der Männer erwähnt wird, Anlass gewesen sein, dieses Zeichen, das dem Kreuze so ähnlich ist, über seine Stirne zu zeichnen. So deuteten viele Väter die Stelle auf das Kreuz: *Origenes* In Ezech. III 424; *Tertull.* Adv. Marc. III c. 22: deinceps omnes fideles prophetavit *signatos illa nota*, scilicet de qua Ezechiel ... da signa *Tau* in frontibus virorum. Aehnlich *Hieron.* In Ezech. 9, 4: ex antiquis Hebraeorum litteris ... extrema *Tau crucis* habet similitudinem, quae in christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur. Vgl. *Cyprian.* Testim. adv. Jud. II 22 u. A. Ja, schon der Barnabasbrief c. 9 findet in dem Tau das Symbol des Kreuzes. Seit der Abfassung der Apokalypse, wofern nicht vorher das K. bereits üblich war, mussten Stellen wie 7, 2 u. 3; 9, 4, wo von der σφραγὶς τοῦ θεοῦ ζῶντος, welche die Engel auf die Stirne Gottes zeichnen, die Rede ist; ferner 14, 1, unmittelbaren Anlass zur Einführung des K. geben. Gerade mit Bezug auf diese Stellen bekam das K. in der Kirchensprache die Benennung als σφραγίς, σταυροειδὴς σφραγίς, signum, signaculum crucis, passionis, sanguinis. Die Apokalypse aber nimmt offenbar Bezug auf Exodus und Ezechiel. Wenn die ersten Christen nicht schon von selbst dazu kamen, das Symbol des Kreuzes an sich darzustellen, so mussten sie durch jene Stellen, in denen so deutlich ein äusseres Siegel als Erkennungszeichen der zu erlösenden Diener Gottes verlangt wird, dazu veranlasst werden. Die Gebetsformel aber hatte der Herr nahe gelegt, als er den Aposteln die Taufformel vorschrieb und sie ermächtigte, in seinem Namen zu heilen, Teufel auszutreiben u. s. w. War einmal das K. eingeführt, dann vergegenwärtige man sich die Lage der ersten Gläubigen und man wird leicht die grosse Ausdehnung, welche das K. im privaten und im gottesdienstlichen Leben erlangte, begreifen. Die *Ecclesia militans,* welche namentlich in ihrer Kindheit die Kreuzesschule durchlief und den grossen Agon christianus kämpfte, hatte übergenug Ursache, stündlich ihres Führers zu gedenken und das Kreuz desto mehr ihren Jüngern gegenwärtig zu halten, je mehr es der nicht christlichen Welt ‚Aergerniss und Thorheit' war. Das Alter des K. anlangend, behaupten einige Väter, darunter *Tertullian* De coron. c. 3 und *Basilius* De Spiritu sanct. c. 27, dass es auf apostolischer Einführung beruhe. Dies ist nun zwar nicht sicher nachzuweisen, aber höchst glaubwürdig und wahrscheinlich ist es, dass, wenn nicht die Apostel selbst, doch deren nächste Nachfolger und Schüler das K. anwendeten. Dafür scheint *Iustin.* Apol. II c. 53 und Contr. Tryph. zu sprechen; ferner dass nach den Apologeten die Heiden den Christen Kreuzanbetung vorwarfen. So

nach *Minuc. Fel.* Octav. c. 29. Vgl. *Tertull.* Apol. c. 16, wo die Christen als ‚crucis religiosi' bezeichnet werden. Wenn nun, wie behauptet wird, die Christen der ersten Jahrhunderte keinerlei materielle Nachbildung des Kreuzes hatten, woher sollten die Heiden den Grund zu dem Vorwurfe der Kreuzesanbetung genommen haben, wenn nicht daher, dass sie sahen, wie die Christen das Kreuz oft an sich oder Anderen nachbildeten? Aus der christlichen Lehre vom Kreuze ist jener Vorwurf schwerlich herzuleiten. Irgend ein Symbol oder etwas Aeusserliches muss vielmehr den Anlass gegeben haben. Auch lässt die allgemeine Verbreitung, welche das K. gegen Ende des 2. Jahrh. in der morgen- und abendländischen Kirche hatte, dessen Anfänge mindestens in das Zeitalter der apostolischen Väter zurückverlegen. Der erste zuverlässige Gewährsmann, der wiederholt vom K. redet, ist Tertullian. Zwar spricht auch *Minucius* a. a. St. vom ‚signum crucis'; er hat aber zunächst nur Erscheinungen aus der Sinneswelt, die uns unwillkürlich an das wirkliche Kreuz Christi erinnern, wie die ausgebreiteten Arme des Betenden, die ausgespannten Segel des Schiffes u. A. im Auge; ob er auch das K. kannte, lässt sich, so sicher es wol ist, nicht unumstösslich beweisen. Von Tertullian an haben wir dann eine wahre Fülle von Belegstellen der griechischen und lateinischen Väter über den Gebrauch des K.s *Tertull.* De resurr. c. 8: caro signatur, ut et anima mundetur; De praescr. c. 40: signat in frontibus milites. *Cyprian.* Testim. adv. Jud. II c. 21: hoc signo crucis et Amalech victus est ab Jesu (Josua) per Moysen (Exod. 17, 9—11; vgl. *Tertull.* Adv. Jud. c. 10 und Adv. Marc. III c. 18) und derselbe ad Demetrian. c. 22: evadere (Dei iram) enim eos solos posse, qui renati et *signo Christi* signati fuerint, alio in loco Deus loquitur.. Quod autem sit hoc signum et qua in parte corporis positum manifestat Deus . . . Vgl. De unitat. eccles. u. a. *Origenes* In Ezech. 6: non ergo aliter te timebunt (daemones) nec aliter tremor tuus veniet super eos, nisi videant in te crucem. Nach *Hippolyt* Can. arab. 35 bezeichnete man bei den Agapen das Brod mit dem K. Derselbe can. 29: signa frontem tuam *signo crucis* ad vincendum satanam et ad gloriandam fidem tuam, und bringt das K. mit Exod. 14, 16 in Zusammenhang. Nächst diesen Zeugen sind es die grossen Väter Athanasius, Chrysostomus, Cyrill im Osten, Ambrosius, Hieronymus, Augustin im Westen, welche oft des K.s gedenken. *Athanas.* De incarn. Verb. c. 48: ‚es möge einer (von euch Heiden) kommen und das, was ich gesagt habe, erproben, mitten in den Trugkünsten der Dämonen das K. anwenden, und er wird sehen' . . . *Chrysost.* Hom. 54 in Matth. und besonders die Homilie ‚Quod Christus sit Deus'. *Cyrill. Hieros.* Catech. 13, 3. 4 u. 36: ‚daher soll zur Besiegelung bei Allem das Kreuz auf die Stirne gemacht werden: wenn wir Brod essen, den Becher trinken, beim Ein- und Ausgang, beim Schlafengehen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen' (vgl. Cat. 4, 13). Auch die *apostol. Constitutionen* III 17 reden von der σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ. *Ambros.* Serm. 43 u. 56. *Hieronym.* Ep. 22 u. 29 ad Eustoch. (ad omnem actum, ad omnem incessum manus pingat *Domini crucem*). *Augustin.* Confess. I c. 11: et signabar cum *signo crucis;* De peccat. merit. II c. 26: catechumenos secundum quendam modum suum per *signum Christi* et orationem manus impositionis puto sanctificari. Dass Iulian nach seinem Abfalle noch, wenn er plötzlich erschreckt wurde, sofort seine Zuflucht zum K. nahm, dem alten Heilmittel (παλαιὸν φάρμακον), und zu dem nahm, den er verfolgte, und sich gegenüber den Schrecknissen mit dem K. bezeichnete, bezeugt *Gregor von Nazianz* Invect. I § 55. — Verschiedene Belegstellen aus den Martyrer-Acten hat *Binterim* V 1, 516 f. zusammengestellt.

2. Die Form des K.s. In ältester Zeit wurde das K. nicht mit der flachen Hand, sondern nur mit einem Finger gemacht und zwar mit dem Daumen der rechten Hand auf die Stirne (*Tertull.* De coron. mil. c. 3: frontem crucis signaculo terimus; *Hieronym.* in Ps. 11: manus pingat frontem. *Chrysost.* in Ps. 110: ἐπὶ μετώπου σταυρὸν περιφέρομεν. Vgl. Hom. 40 ad pop. Antioch.). Aber auch andere Körpertheile, besonders Mund, Brust (Herz) und Arme wurden mit dem K. bezeichnet. Die Sitte, die Stirne allein oder Stirne und Brust zu bezeichnen, war die älteste und sie erhielt sich lange; das frontem signare geschah hauptsächlich mit Rücksicht auf die angegebenen Stellen des A. T. und der Apokalypse, und die Christen sahen darin das Kennzeichen eines christlichen Soldaten, weil es ein offenes Glaubensbekenntniss sei. *Augustin.* Fragm. serm. 27: ‚schäme dich des Kreuzes Christi nicht; denn darum hast du es auf der Stirne, als dem Sitze der Scham.' Vgl. Serm. 2 in Parasc.; in Ps. 30, 141, und *Ambros.* De Isaac et anima. Die Bezeichnung von Stirne und Brust, ebenfalls lange üblich, erwähnt *Prudent.* Cathem. VI 129: *frontem* locumque *cordis* signet; die Bezeichnung des Mundes *Hieronym.* Epitaph.

Paul.: digitum ad os tenens crucis signum pingebat. Der Mund spreche die Gedanken des Herzens aus; daher seine Besiegelung mit dem K. Dagegen sagt *Pseudo-Iustin.* Var. quaest. 118: ‚das Kreuz ist auf unserer Stirne und auf unserem Herzen (Brust): auf der Stirne, damit wir stets Christum bekennen, und auf unserem Herzen, damit wir ihn stets lieben, und auf unserem Arme, damit wir immer für ihn arbeiten.' Wir lesen aber auch, dass andere Körpertheile mit dem Kreuze bezeichnet wurden (s. u.). Man machte bald nur ein, bald drei K. So erzählt *Sophronius* Orat. spirit. c. 9: ‚dreimal machte Iulian das K. über den Kelch mit seinem Finger.' Dass wie hier nur mit einem Finger das K. gemacht wurde, bezeugt auch *Sozom.* H. e. 7, 25: Bischof Donatus habe mit seinem Finger ein K. in die Luft gegen den Drachen beschrieben, und nach *Epiphanius* Haer. 30, 12 drückte ein gewisser Joseph σταυροῦ σφραγῖδα τῷ ἀγγείῳ διὰ τοῦ ἰδίου δακτυλίου ein. Der Gebrauch, mit einem Finger Stirne, Mund und Brust zu bezeichnen, scheint bis in's 8. Jahrh. geherrscht zu haben. Von da an haben sich verschiedene Formen ausgebildet: die griechische Weise, mit den drei ersten Fingern, während die zwei anderen darunter gelegt sind, Stirne, Brust, dann die rechte und zuletzt die linke Seite zu bezeichnen, und die lateinische Form, wobei mit allen Fingern der ausgestreckten Hand Stirne, Brust, dann die linke und zuletzt die rechte Seite zu bekreuzen. In den monotheletischen Streitigkeiten (633) entstand bei den Griechen die Sitte, mit Daumen und Zeigefinger, Symbol der zwei Willen, sich zu bezeichnen; die Monophysiten hingegen behielten den alten Gebrauch der Bekreuzung mit einem Finger bei, um die Einheit der Naturen anzudeuten. *Demetr. Cyciz.* De Jakob. ep. ad Const. Porphyrog. Die griechische Weise beschreibt *Damascenus* Hypodiat. Thessalon. serm. 25 (bei *Suicer* II 1011). Dieselbe war noch zur Zeit *Innocenz' III* (De myster. missae c. 45) im Abendlande üblich. Beide Formen der Segnung kommen indessen im Orient wie im Occident vor. Auf zahlreichen Bildwerken des Morgen- und Abendlandes hat der Segnende drei Finger erhoben. Durch die Benedictiner ward seit dem 8. Jahrh. der Brauch, mit allen oder bloss mit zwei bis drei Fingern der ausgestreckten Hand Personen und Sachen zu segnen und besonders zu consecriren, eingeführt (*Pelliccia* Polit. IV 191). — Bekanntlich haben die Griechen die spätere lateinische, jetzt noch übliche Form verworfen (*Synod. Sophiana* sess. IV; *Leo Allat.* De eccles. Or. et Occ. concord. III c. 18). Im Abendlande war bei der Liturgie nach einer Homilie Leo's IV (bei *Mansi* Supplem. Conc. I 911) es üblich, districtis duobus digitis et pollice intus recluso zu segnen, also nicht wie jetzt mit der ganzen flachen Hand. — Jünger ist das deutsche Kreuz, wobei mit dem Daumen der rechten, ausgestreckten Hand Stirne, Mund und Brust bezeichnet wird, während die linke Hand auf der Brust ruht. Andere Formen bei *Gretser* De cruce IV 2; *Alt* Christlicher Cultus (1851) p. 183). — Der Zahl und Stellung der Finger ward eine Symbolik unterlegt: fünf Finger sollen die fünf Wunden Christi, drei die Trinität, einer die Einheit Gottes bedeuten. Die Bezeichnung der Stirne im Namen des Vaters deutete man auf das Haupt der Schöpfung, die des Mundes im Namen des Sohnes auf den Sohn als das Wort, die des Herzens im Namen des hl. Geistes auf das Band der Liebe.

3. Die Gebetsformeln. Drei darunter sind alt: im Namen der Trinität, nach Matth. 28. Sie bezeugt *Tertullian.* De baptis. c. 6: ita et angelus arbiter superventuro spiritui sancto vas dirigit ablutione digitorum, quam fides obsignata impetrat, in Patre et Filio et Spiritu sancto (*Gretser* l. c. IV c. 3). In der Liturgie der *apostolischen Constitutionen* c. 8 findet sich die Formel: ‚die Gnade des allmächtigen Gottes des Vaters, die Liebe unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch Allen.' Die zweite lautet: ‚im Namen der hl. Dreifaltigkeit'; sie ist die Zusammenfassung der ersteren. Nach Sulpitius im Leben S. Martins hat dieser öfters so Dämonen ausgetrieben, und Aehnliches wird im Leben des hl. Chrysostomus berichtet. Die dritte Formel ‚im Namen Jesu' lehnt sich offenbar an Marc. 16, 17 an. In diesem Namen tauften die Apostel, theilten den hl. Geist mit und wirkten wol auch Wunder. Von Gregor dem Thaumaturgen sagt Gregor von Nyssa, er habe unter Anrufung des Namens Christi sich bekreuzt, und ebenso erzählt *Epiphanius* Haer. 30, 12, dass Jemand ein Gefäss mit dem K. bezeichnete, sprechend: ‚im Namen Jesu von Nazareth, den meine Väter gekreuzigt haben.' Auch der Patriarch Sophronius segnete so ein Schiff, nach *Moschus* Prat. spirit. c. 6). Ausser diesen drei Formeln, welche sich dem Christen durch die Sprache des N. T. so nahe legten, bediente man sich in der alten Kirche noch einiger anderer, worunter besonders die Form der Widersagung zu erwähnen ist; sie war bei der Taufe, aber auch im Privatleben üblich. *Chrysostom.* Hom. 21 ad pop. Antioch. beschreibt die Abrenuntiatio also:

,ich widersage dir, Satan (ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ), und deiner Pracht und deinem Dienste, und trete in deinen Dienst, o Christus. Wenn du dies sprichst, mache das K. auf deine Stirne.' Dasselbe sagt *August.* Tract. 11 in Joh. § 3 von den Katechumenen: si dixerimus catechumeno: credis in Christum? respondet *,credo'* et *signat* se; cum crucem Christi portat in fronte et non erubescit de cruce Domini sui. Vgl. *Ambros.* De myster. c. 4. In den abendländischen Liturgieen und besonders im Officium ward es sehr frühe Sitte, ausser bei den Worten ,in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti' sich zu bekreuzen bei den Versen ,adiutorium nostrum in nomine Domini' aus Ps. 123, 8 und ,Deus in adiutorium meum intende' Ps. 37, 23, womit die Tagzeiten beginnen. Andere weniger gebräuchliche Formeln bei *Binterim* IV 1, 523. Der Ausdruck: crucem portare in fronte (ἐκτυποῦν τὸν σταυρὸν ἐν τῷ μετώπῳ) ist nicht immer bildlich zu verstehen, sondern bezieht sich auf die zeitweilig im Orient bestandene Praxis, christlichen Kindern ein sichtbares Kreuzesmal einzuprägen, um sie wieder zu erkennen, wenn sie etwa in muhammedanische Gefangenschaft geriethen (*Renaudot* Perpétuité de la foi V 106).

4. Die Idee von der Wirkung des K.s. Dieses Zeichen begleitete zumal in der alten Zeit fast jede Handlung des Christen vom Aufstehen bis zum Schlafengehen. Der Grund der so häufigen Anwendung lag in der hohen Kraft, die man dem K. zuschrieb, oder in der Idee, welche man damit verband. Nicht als ein blosses Symbol des Heiles, sondern als dessen Quelle galt den Christen das Kreuz, und wer sich mit ihm bezeichnete, blieb unversehrt; salvus et incolumis, sagt *Cyprian* Ad Demetrian. § 431. a) Die Christen bedienten sich des K., um sich als Glieder Christi zu bekennen; ein ,Bekenner des Gekreuzigten' ist, wer sich mit dem K. bezeichnet (*Cyprian.* Testim. II c. 22). ,Wir erkennen die Glieder Christi,' sagt *Augustin.* Serm. 53 de verb. Dom., ,wenn sie wirklich Glieder Christi sind, daran, dass sie das Zeichen Christi tragen.' Daher nennt *Prudent.* Adv. Symm. II das K. prägnant ,nota militum Christi'. Der Martyrer Euplus bezeichnete sich beim Beginn seines Martyriums mit dem K. und sprach: confiteor me esse Christianum (*Ruinart* 438). Es ist charakteristisches Merkmal der Christen, daher *Hieronym.* Ep. 113: ego christianus et de parentibus christianis natus et *vexilla crucis* in mea fronte portans. b) Um die Dämonen in die Flucht zu schlagen. Ueberreich ist die altchristliche Litteratur an Zeugnissen hierfür. *Hippolyt.* Can. arab. 29: signa (o christiane) frontem tuam signo crucis ad vincendum satanam et ad gloriandam fidem tuam, wobei er sich auf die Wirksamkeit, welche das Bestreichen der Thürpfosten in der Exodus hatte, beruft. *Lactantius* De mortib. persec. 10, 1 erzählt, wie bei einem heidnischen Opfer anwesende Christen sich mit dem K. bezeichneten, worauf die Dämonen flohen und das (heidnische) Opfer zerstört wurde (imposuerunt frontibus suis immortale signum, quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt). Siehe die merkwürdige Stelle bei demselben Lactantius Instit. IV c. 27. Schön sagt *Prudent.* Cathem. 6, 131: crux fugit omne crimen. Fugiunt crucem tenebrae, Tali dicata signo Mens fluctuare nescit. ,Bezeichne nur deine Stirne,' ermahnt *Cyrill.* Catech. 13, ,mit dem K., damit die Teufel beim Anblicke des wahrhaft königlichen Zeichens zittern und fliehen. Dasselbe redet *Chrysostom.* Ad illumin. catech. II und Hom. 45 in Matth.; Adv. Jud. VIII 8. Siehe *Athanas.* De incarnat. c. 47 (das K. allein verscheucht allen Trug Satans). *Augustin.* De symbol. c. 1 u. ö. Die ersten Christen sahen in dem K. recht eigentlich die oppositio satanae. Zahlreiche Stellen hat *Hurter* Opusc. patrum XI 99 ff. gesammelt. Die Christen pflegten auch bei plötzlich eintretenden Gefahren die Stirne zu bekreuzen. Vgl. die Passio Theodoti *Ruinart* 379 (Ratisbon.). Und dass selbst Iulian nach seinem Abfalle noch dieser christlichen Sitte huldigte, haben wir oben gesehen. Siehe noch *Sozom.* V 2; *Theodoret.* H. e. 3, 3 und *Euseb.* H. e. 7, 10. — c) Um sich im Glauben zu stärken und Anderen Muth in Glaubensgefahren einzuflössen. Schon der Gedanke an den Erlöser und sein Kreuz sollte und musste die Gläubigen stark machen. Von vielen Martyrern wird berichtet, dass sie sich mit dem K. stärkten; so von Bonifatius (c. 290; *Ruinart* 330). Theodot beschrieb totum corpus signo crucis (ib. 381. 438); ebenso Gordius (ib. 537). Manche Christen bekreuzten sich vor dem Statthalter unmittelbar vor Beginn des Verhöres (ib. 601). Sie wollten so ,trophaeo crucis mortem subigere' (*Cypr.* Ad Demetr. c. 26). Derselbe Verfasser mahnt Ep. 56 u. 58, c. 6: ,lass deine Stirne bestärkt werden, damit das Kennzeichen Gottes unversehrt erhalten bleibe', und zu dem Gefallenen spricht er De laps. c. 2: frons cum signo Dei pura diaboli coronam ferre non potuit, coronae se Domini reservavit; und vor ihm *Tertull.* De resurr. c. 8: ,das Fleisch wird mit dem Kreuze bezeichnet, damit der Geist gestärkt werde.' — d) Um sich

gegen mancherlei Versuchungen zu waffnen. So empfiehlt *Chrysostomus* das K. als Mittel gegen den Zorn und Rachsucht Hom. 87 in Matth.: ‚hat dich einer beschimpft, so mache das K. und erinnere dich an alles dort (am Kreuze) Geschehene.' Als Mittel gegen unreine Anfechtungen empfiehlt es *Ambros.* Exhortatio ad Virg. Ueberhaupt sollte das K. dem Christen eine Erinnerung an Abtödtung und Entsagung sein, wie *Clemens Alex.* Strom. II c. 19 andeutet. — e) Als Mittel gegen Krankheit und jeglichen Unfall. Interessant ist in dieser Hinsicht die Homilie 541 des hl. *Chrysost.* in Matth., wo er u. A. sagt: ‚Dieses Zeichen hat zu unserer und zu unserer Vorfahren Zeit verschlossene Thüren geöffnet, giftige Getränke unschädlich gemacht, dem Schierlingssafte seine Kraft benommen und die Bisse giftiger Thiere geheilt. Siehe desselben Hom. 8 in Col.; *Augustin.* in Ps. 93; *Moschus* Prat. spirit. c. 56; *Severi* Vita S. Martin. c. 3. 9. 24 al. Um Thiere gegen Krankheit zu schützen, bezeichnete man sie gleichfalls mit dem K. (*Pelliccia* Polit. IV 190). Aus demselben Grunde bezeichneten sich die christlichen Soldaten beim Beginne der Schlacht mit dem K. *Prudent.* Adv. Symm. II 712: huius adoratis altaribus et cruce fronti Inscripta cecinere tubae. — f) Endlich wendete man das K. an, um Plätze, Tempel, Gefässe, Nahrung, Getränke u. s. w., die dem Götzendienste dienstbar gewesen oder für ihn bestimmt waren, zu segnen und dem Dienste der Dämonen zu entziehen (*Chrysostom.* Hom. 12 in I Timoth. — In dem Heiligenleben finden sich manche legendarische Züge und Ausschmückungen über den Gebrauch des K. Siehe z. B. *Fortunatus* in der Vita S. Germani c. 34; *Beda Venerabilis* in der Vita S. Vedasti.

5) Der Gebrauch a) im Privatleben. Hierüber ist bereits im Obigen Einzelnes angeführt und tragen wir nur noch nach, dass ähnlich wie die Heiden alle wichtigern privaten und öffentlichen Handlungen mit einem religiösen Acte (Opfer) begannen, so die Christen in augenscheinlichem Gegensatz zu jenem und um sich in der harten Zeit der Verfolgung zu waffnen, jedes wichtige private Unternehmen mit dem K. begannen. *Tertullian* De coron. mil. c. 3 enthält eine bezeichnende Angabe hierüber: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, ad calceatum, ad lavacrum, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. Und *Cyrill.* Catech. 4 sagt: ‚die Christen machen das hl. Zeichen, sie mögen essen oder trinken, sitzen oder liegen, aufstehen oder gehen.' Dass man das K. vor dem Schlafengehen machte, bezeugt auch *Prudent.* Cathem. VI 129: fac, cum vocante somno Castum petis cubile Frontem locumque cordis Crucis figura signet. *Ambrosius* Ep. 72 § 12 aber berichtet, dass die Gläubigen ‚per momenta singula' das Zeichen des Herrn auf die Stirne schreiben. — ‚Wir machen das K. inter cibos, in lavacris, in cubilibus, in ingressu et egressu', sagt *Gaudentius* sermo 8. Nicht nur sich selbst, sondern auch Gegenstände ausser sich bezeichnete der Christ oft mit dem K. So das Bett, bevor er sich hineinlegte (*Tertull.* Ad uxor. II c. 5 und *Prudent.* l. c.); ferner das Brod bei den Agapen (*Hippolyt.* can. 35). Häuser, Kleider, Fenster, Wände, Handwerksgeräthe erhielten nicht nur das sichtbare Zeichen des Kreuzes, sondern man machte auch das K. über Geräthschaften vor ihrem Gebrauche (*Chrysost.* Hom. 54 in Matth.), ebenso über Speise und Trank (*Gregor von Tours* De mirac. S. Martini I 20) und wenn Jemand niesen musste. Mit Recht kann man daher sagen, dass das K. die Christen der ersten Jahrhunderte vom Aufstehen bis zum Schlafengehen zu jedem Unternehmen begleitete. b) Im gottesdienstlichen Leben war es mindestens seit dem 2. Jahrh. stehende Begleitung aller religiösen Acte, besonders der Sacramente und Sacramentalien. Das K. wurde angewendet bei jedem Exorcismus sowol über die Katechumenen als über Energumenen (*Hippol.* can. 19 § 6). Ueber das Bezeichnen der Energumenen siehe die reiche Litteratur bei *Hurter* l. c. Es begleitete die Aufnahme der Katechumenen und gehörte überhaupt zu den Vorbereitungsgebräuchen auf die Taufe. *Augustin.* Confess. I 11 (De rud. catech. c. 26): signabar cum signo crucis eius et condiebar eius sale. Vgl. *Clemens Alex.* Paedag. III c. 12 und *Origen.* in Genes. hom. 13 § 4. *Probst* Sacramente 129 f. *Augustin.* De symbol. redet die Katechumenen an: ‚ihr seid noch nicht wiedergeboren durch die hl. Taufe, aber ihr seid empfangen im Schoosse der hl. Mutter, der Kirche, durch das Zeichen des Kreuzes.' Aehnlich Hom. I in Joh. 12 und Hom. I in Joh. 2. De peccat. merit. II 26 (catechumenus secundum quendam modum, schreibt hier der Verfasser u. ö.). Bei den Exorcismen, welche oft an den Katechumenen während ihrer Lehrzeit vorgenommen wurden, ward immer auch das K. wiederholt. *Bingham* IV 22—23. Nach *Pseudo-Dionys.* De eccles. hierarch. II 2 legt der Hierarch dem Katechumenen die Hand auf und besiegelt ihn. Nach alt-

ambrosianischem Ritus wurde der Katechumen nur mit einem K. auf die Stirne, nach altgallischem mit zwei, auf Stirne und Brust, nach altgothischem mit vier K., auf Augen, Ohren, Nase, Brust bezeichnet.

Das K. bei der Taufe. Die apostolischen Constitutionen III c. 17 sagen von der Taufe: das Wasser vertritt die Stelle des Begräbnisses (Christi) . . ., das Siegel (= Kreuzzeichen) die Stelle des Kreuzes. Nach *Tertull.* De praescr. c. 40 vertritt dieses Zeichen, das er signaculum frontium nennt, bei den Neophyten das Tau des Ezechiel, und De resurr. c. 8 sagt er vom Täufling: caro ungitur, caro *signatur*, caro manus impositione adumbratur. Doch scheint *Tertullian* in diesem Satze die drei Bestandtheile der Firmung anzudeuten. Kurz drückt sich *Chrysostomus* Hom. 54 in Matth. aus: ‚soll Jemand wieder geboren (getauft) werden (ἀναγεννηθῆναι), so ist das Kreuz da; soll Jemand mit jener geheimnissvollen Nahrung (Eucharistie) gespeist, soll die Ordination oder sonst eine Handlung verrichtet werden, allemal ist das Siegeszeichen gegenwärtig.‘ Das K. meint *Origenes* Hom. 12 in Num. mit signacula fidei prima suscepit. Das K. bei der Taufe erhielt vorzugsweise den Namen obsignatio fidei, signaculum fidei u. A. Denn die Kreuzbezeichnung unmittelbar vor der Taufe war die förmliche Uebergebung des Neophyten in den Dienst Christi und aus dem Stande der Sünde in den der Gnade. *Cyprian* ad Demetr. nennt die Täuflinge venati et signo Christi signati. Ferner bezeugt *Augustin.* Serm. 181 de tempore: semper cruci baptisma iungitur. In den alten Taufritualien bei *Mabillon* und *Muratori* wird bisweilen auch die Zahl der K. bei der Taufe vorgeschrieben. Nur ein K. ist in dem gallicanischen Sacramentar bei *Assemani* Cod. liturg. I 43 vorgeschrieben, dagegen ein dreimaliges Anhauchen. — Bei der Firmung. Weil in ältester Zeit dieses Sacrament unmittelbar nach der Taufe ertheilt wurde, so erscheint es mit dieser oft wie ein Act. Dennoch lassen sich in den Stellen der Väter die einzelnen Handlungen unterscheiden. Die Firmung bestand in der Handauflegung, der Salbung mit Chrisma und K. *Cyprian* Ep. 73 spricht von den gesetzlich (kirchlich) Getauften und dass bei solchen (im Gegensatz zu den von Häretikern Getauften) nur das, was noch fehlte (quod deerat = Firmung), nachgeholt werden müsse: dann erlangen sie den hl. Geist und werden durch das Zeichen des Herrn vollendet. Ferner im selben Briefe: wer gültig getauft und gefirmt ist, der hat die Handauflegung nicht mehr nöthig — ut Spiritum sanctum consequetur et *signetur*. Das K. war nämlich der letzte Theil der Firmung. Auch *Augustin.* bezeugt das K. bei unserm Sacramente. Getaufte Personen, schreibt er, empfangen die Gaben der Gnade unter dem Zeichen desselben Kreuzes und unter Handauflegung (Sermo de sanct Vgl. das Gelasianische Sacramentar); die Ritualien aus dem 9. Jahrh. gestatten einen Rückschluss auf die Praxis früherer Jahrhunderte (*Bingh.* IV 368; *Probst* l. c. 177 ff.). Von der Bezeichnung mit dem Kreuze führte unser Sacrament den Namen σφραγίς, consignatio, signaculum. Ob aber die oben angeführte Stelle der apostolischen Constitutionen III c. 17 (ἡ σφραγὶς ἀντὶ τοῦ σταυροῦ) auf das K. bei der Taufe oder auf jenes bei der Firmung sich bezieht, ist unentschieden; sicherer jedenfalls die Stelle des *Conc. Constantin.* I (381) c. 7: σφραγίζοντες αὐτοὺς λέγομεν· σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. (Dies blieb in der griechischen Kirche die Formel bei Ausspendung der Firmung.) Das K. bei unserm Sacramente wird auch von *Pseudo-Ambrosius* De sacram. VI c. 2 erwähnt: unxit te Deus, *signavit* te Christus. Quomodo? quia crucis ipsius signatus es forma. Vgl. den Empfang der Firmung des Franken Chlodwig bei *Gregor Tur.* Hist. franc. II c. 31 (delibutusque sacro chrismate cum signaculo crucis Christi). — Bei der Messliturgie und Communion. Kurz und klar drückt sich *Augustin* De symbol. fid. über das K. bei der Consecration also aus: *signo crucis consecratur* corpus Dominicum, und Tract. 118 in Joh.: quid (est) signum (Christi), nisi adhibeatur sive frontibus credentium sive ipsi *aquae* (bei der Taufwasserweihe), ex qua regenerantur, sive *oleo* quo chrismate unguntur (Weihe des Oeles), sive *sacrificio* quo aluntur (Eucharistie), nihil horum rite perficitur. Auch *Chrysostomus* Hom. 54 in Matth. erwähnt das K. bei der Messliturgie: κἂν τραφῆναι τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφὴν . . . σταυρὸς παραγίνεται; nur lässt sich nicht erkennen, ob er das K. bei der Consecration oder jenes bei Spendung der Communion *(intra missam)* meint. Dagegen in der Stelle desselben *Chrysostomus* Hom. quod Christus sit Deus (V 752): ὥσπερ ἐν στήλῃ ἐπὶ τοῦ μετώπου καθ' ἑκάστην ἡμέραν (τὸν σταυρὸν) διατυπούμενον περιφέρουσιν· οὗτος ἐν τῇ τραπέζῃ (Altare), οὗτος ἐν ταῖς ἱερέων χειροτονίαις (Ordination), οὗτος πάλιν μετὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὸ μυστικὸν δεῖπνον διαλάμπει, glaubten Manche nur ein materielles Kreuzbild, das auf dem Altare aufgestellt war, erkennen zu dürfen, während doch der Eingang des Satzes deutlich genug auf das crucem *in fronte* in-

scriptam circumferre hinweist. Nach den Apostolischen Constitutionen VIII c. 12 machte der Priester vor der Präfation das Kreuz, — τὸ τρόπαιον τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ μετώπου τῇ χειρὶ ποιησάμενος. Ueber die Zahl der K. bei der Messliturgie gingen die ältern Ritualbücher sehr auseinander; so bieten die verschiedenen römischen Ordines auch verschiedene Zahlen. Siehe zum Ganzen *Augustin.* Serm. 181 de temp. *Ordo Roman.* I 8, 11; II 2, 5. Das Gregorianische Sacramentar, sowie die mozarabische und spanische Liturgie bei *Martène* I 382. *Mabillon* Liturg. Gall. 449. — Bei der Ordination. An zwei Stellen erwähnt *Chrysostomus* das K. bei Ertheilung der Ordination: in der Hom. 54 in Matth. und in der oben citirten Stelle, *Pseudo-Dionys.* De hier. eccl. c. 5: einem Jeden (von den zu Weihenden) wird vom weihenden Hierarchen das Siegel des Kreuzes aufgedrückt. — Genaue Anweisungen enthalten die syrischen und koptischen Ritualbücher (*Martène* II). Wenn aber das K. bei Spendung der Ordination in der ältern patristischen Litteratur und in den liturgischen Büchern so wenig genannt wird und gewöhnlich nur die Handauflegung, so hat dies seinen Grund darin, dass die Bezeichnung mit dem Kreuze bei der Handauflegung sich von selbst verstand (*Bingham* II 186). Das K. bei der letzten Oelung findet sich nicht erwähnt; auch das Gregorianische Sacramentar hat keine Rubrik darüber. Da jedoch kein Sacrament und kein Sacramentale ohne K. gespendet wurde, war eine bezügliche Angabe überflüssig (*Martène* Ordo III l. I, c. 7 art. 4). Die Anwendung des K. bei Weihung des Taufwassers und Oeles bestätigt, wie bereits angegeben, *Augustin.* Derselbe sagt von ersterm nach Rom. 27: ‚das Taufwasser ist nicht Wasser des Heiles, wenn es nicht geweiht ist im Namen Christi ... und nicht bezeichnet mit dem Kreuze.' Vgl. Contra Iulian. VI c. 8 und *Cyprian* Ep. 58 § 10. Derselbe *Augustin* bezeugt auch den Gebrauch des K. bei Dedication der Kirchen und Consecration der Altäre Hom. 75 de divers. Siehe *Bona* Rer. liturg. II c. 19; *Baronius* Annal. ad ann. 112 und zum Martyrolog. 26. Juli. Ueber die Weihung der Taufsteine und der Osterkerze und Consecration der Patene siehe das gelasianische und gregorianische Sacramentar in den Sammlungen von *Martène* De antiq. eccl. rit. und *Mabillon* Mus. Ital. Bei dem ausserordentlich häufigen Anwenden des K.s in der altchristlichen Kirche darf man mit Sicherheit annehmen, dass das K. auch noch andere ceremonielle Gebräuche begleitete, was aber die Schriftsteller nicht erwähnen, weil die Sache selbstverständlich war. Die Nestorianer haben das liturgische Kreuz bei der Consecration, Ordination und einzelnen Benedictionen vom Abendlande angenommen (*Assemani* Bibl. Orient. IV 388).

Litteratur, soweit sie nicht unter Art. Kreuz genannt ist. *Jul. Fulda* De crucis signaculo bei *Volbeding* Thesaur. II n. 24. *Petavius* De incarn. XV c. 10. *Thommasin* De incarn. XII c. 6. 7 al. *Gretser* De cruce I l. I, sowie Beilage II (apol. pro Christi cruce). *Lipsius* De cruce III, Antwerp. 1694. *Augusti* II; *Binterim* IV 1, 496. *Hurter* Opuscula patrum 99 ff. KRIEG.

KRONE, s. Corona I 383.

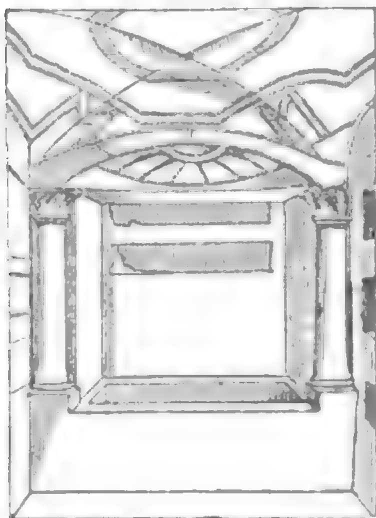
ΚΡΟΤΟΣ heisst der Beifall, welchen man bei der Predigt laut zu erkennen gab, was man an Paul von Samosata tadelte (*Eus.* H. e. VII 30) und was sich *Chrysost.* (Hom. XVII in Matth., Hom. XXX in Act. App.) und *Augustin.* (Serm. LXI § 13) verbaten. Andere Beispiele bieten *Paul. Emisen.* (Hom. de incarn. conc. III 1096 in act. conc. Ephes. p. III, c. 31), *Hieron.* (Ep. LXXV, c. Vigilant.), *Greg. Naz.* (De templo Anast. II 78, und bei *Hieron.* Ep. II ad Nepotian.), *Sidon. Apoll.* (Ep. IX 3), *Isidor. Pelus.* (Ep. III 343), *Socrat.* (H. e. VII 13), *Prosp. Aq.* (De vit. contempl. I 23) u. A., welche *Bingham* (VI 187 f.) und *Ferrari, F. B.* (De vet. acclamat. et plausu, Mediol. 1620, 4) gesammelt haben. Vgl. den Art. Predigt.

KRYPTEN, 1) in dem heidnischen Sprachgebrauch lange enge Gallerieen, unsern Kreuzgängen ähnlich, zu ebener Erde, zum Spazierengehen bei schlechtem Wetter, auf den Villen auch zur Aufbewahrung von Früchten, bei den Rennbahnen zum Einstellen der Pferde und Wagen, sodann wegen der Aehnlichkeit auch unterirdische Gänge und Gallerieen; 2) in dem altchristlichen Sprachgebrauch a) die Gänge in den unterirdischen Coemeterien. So bei *S. Hieronymus* (in Ezech. c. 40): dum essem Romae puer ... solebam ... cryptas ingredi, quae, in terrarum profundo defossae, ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepultorum. So sagt auch *Prudentius* (Perist. hymn. II) von der mersa latrebrosis crypta foveis:

huius in occultum gradibus via prona reflexis
ire per anfractus luce latente docet.

In gleichem Sinne berichten die Acta SS. Marci et Marcelliani, dass diese heiligen Martyrer begraben wurden in loco qui dicitur ad arenas, quia cryptae arenarum illic erant. b) Die ganze, vorzugsweise aus solchen Gallerieen bestehende, unterirdische Begräbnissstätte: so in der

Inschrift Paschalis' I in S. Prassede: IN COEMETERIIS SEV CRYPTIS. War das Coemeterium nicht in der tufa granulare, sondern in der tufa arenaria ausgehauen, so hiess es crypta arenaria, nicht zu verwechseln mit den Gräbern in arenario, d. h. in den zur Gewinnung von Puzzolanerde gemachten Gruben und Gängen. Eine solche crypta arenaria ist das Coemeterium von S. Lorenzo (*Mich. de Rossi* im Anhang zu *de Rossi* (R. S. I 23 ff.; *Kraus* R. S. II. Aufl. 377 ff.). Vielleicht bezeichnete Crypta zuweilen auch die einzelne Grabesnummer, obgleich die dafür angeführten inschriftlichen Zeugnisse (*Marchi* Mon. primit. 102): VNDECIMA CRYPTA GREGORIVS, CRYPTA NOBA RETRO SANCTOS, CRYPTA NOBA IN CIMITERIVM BALBINAE, CRYPTA DAMASI ebenso gut, theilweise sogar wahrscheinlicher von Gängen verstanden werden können; jedenfalls ist die von *Martigny* Art. K. vertheidigte Ansicht *Marchi's* (loc. cit. 162), Crypta sei die technische Bezeichnung für die Kapellen in den Katakomben gewesen (er gibt davon ein Beispiel in Fig. 102), in den Denkmälern nicht begründet (*Mich. de Rossi* l. c. 23 f. III 429). 3) In dem jetzt gebräuchlichen Sinne einer unter dem Hochaltar und dem Chor befindlichen Unterkirche kommt Crypta schon bei dem hl. *Gregor von Tours* vor: hic in crypta basilicae b. Johannis sub altari est sepultus (*S. Greg. Turon.* Miracul. lib. I c. 50; cf. ib. c. 8; c. 43; Histor. lib. IV c. 12). Wahrscheinlich hing diese Bedeutung mit der altchristlichen unmittelbar zusammen, so wie diese Unterkirchen selbst ihr Vorbild in der Confessio und den zu ihr führenden unterirdischen Gängen hatten. Die bis jetzt bekannte älteste Krypta im heutigen Sinne ist die 641 angelegte des Doms zu Torcello bei Venedig. HEUSER.


Fig. 102. Ansicht einer Grabkammer (nach Marchi).

KÜNSTLER, christliche. Kein einziges altchristliches Kunstwerk trägt vor dem 5. Jahrh. den Namen seines Urhebers an sich; höchstens kann hier der Grabstein des *Eutropius* (s. I 650, Fig. 237, *Garrucci* CCCCLXXXVIII[9]) genannt werden, wo sich der Bildhauer selbst nennt (auf dem von *Garrucci* II Tav. LXX[2] nach *Marchi* gegebenen Fresco, wo ein Jüngling eine Schreibtafel mit RORMITIO [für *dormitio*] SILVESTRE trägt, die Darstellung eines Künstlers zu finden, wird wol kaum möglich sein). Bekannt ist uns weiter das Martyrium der *Quattuor Coronati* (s. d. A.), aus welchem übrigens, wie aus den bekannten Aeusserungen *Tertullians*, zur Genüge hervorgeht, dass die Zumuthung, polytheistische oder unsittliche Kunstgegenstände zu schaffen, nicht selten auch an christliche K. herantrat: nicht immer haben dieselben, wie das die Quellen lehren, solchen Zumuthungen gegenüber sich ablehnend verhalten.

Seit Anfang des 5. Jahrh. begegnet man K.-Inschriften, welche dann im MA. häufiger und eine hochwichtige Quelle unserer Kenntniss der mittelalterlichen Kunstgeschichte werden. Eines der frühesten Beispiele dürfte die Inschrift von 408 aus Ostia sein (*Marini* bei *A. Mai* p. 191[4]). Berühmt sind dann aus Ravenna die Inschriften, in welchen sich *Iulianus Argentarius* als Erbauer von S. Apollinare u. s. f. nennt (eb. 87[4]. 118[3]. Dazu 157 [1-2]). Andere Beispiele sind bei *Garrucci* VI Tav. CCCCVIII[1] (Ravenna um 494—519, wo vielleicht das im Monogramm geschriebene Petrus, wenigstens nach *Ciccardini's* Vermuthung, auf den Architekten geht); *Marini* 158[2] (in limine ecclesiae); 177[1]. 184[4] (*Ursus* magister edificavit hunc (!) cinerarium, Verona); 184[1]. 188[1]. 204[4]. 354[3] (Johannes diaconus et Georgius magister, Caserta); 52[4]. 76 (Wolvinus mag. phab., auf der goldenen Altartafel von Mailand) — alles Namen des frühern MA.s, auf die darum hier nicht näher einzugehen ist.

Die materiellen Urheber von Inschriften nennen sich ebenso selten. Das berühmteste Beispiel ist das des *Furius Dionysius Philocalus*, der sich auf der Grabschrift des Bischofs Eusebius nennt (*de Rossi* R. S. II Tav. III. *Kraus* R. S.[2] Taf. II—III). Mittelalterlich ist die Inschrift *Marini* 183[4] *(Gondelme indignus diaconus scripsi).* KRAUS.

KUGEL, das Symbol der Erde, der Welt überhaupt und der Herrschaft über sie, war bereits dem vorchristlichen Alterthum geläufig. Die Victoria auf einer K. stehend ist der Sieg zu Land; spätere Kaiser tragen die Weltkugel in der Hand (*D'Agincourt* Sc. III[5-17]). In der altchristlichen Kunst erscheint die K. in derselben Bedeutung als Sitz des Herrn, des *Rex gloriae*, bezw. des *Rex regum et dominus dominantium* (I Tim. 6, 15; Apocal. 17, 14. [9, 16] erst seit dem 4. (?) oder 5. Jahrh.

auf den Mosaiken; die uns bekannten Beispiele sind: *Garr.* IV, Tav. CCVII[1] (S. Costanza, 4. od. 8. Jahrh.?); CCXL (S. Agata in Subura); CCLVIII (S. Vitale in Ravenna); CCLXXI (S. Lorenzo in Agro Verano); CCLXXXII (Triclinium Leo's III, wo der Sessel des Herrn in die K. hineingesetzt ist). Das Bild in S. Agata in Subura weist eine mit Sternen besäete K., also die Himmels-K., auf. Seit Karl d. Gr. wird der römische Kaiser deutscher Nation mit dem Reichsapfel abgebildet (Bibel v. S. Paul, 10. Jahrh., *D'Agincourt* Peint. XL), den er seit Otto d. Gr. im Siegel führt. Vgl. *Wackernagel* Die goldene Altartafel von Basel, Kl. Schriften I 387. KRAUS.

KUNST. Die im 16. Jahrh. von der protestantischen Theologie aufgebrachte, bis vor wenigen Jahren von der Mehrzahl unserer kunstgeschichtlichen Lehrbücher nachgebetete Lehre von dem Bilder- und Kunsthass der alten Christen ist durch die Fortschritte der christlichen Archäologie in unsern Tagen derart entkräftet worden, dass es sich in der That nicht mehr lohnt, näher auf dieselbe einzugehen, und es genügt die Bemerkung, dass, wenn einzelne Schriftsteller der alten Kirche dem Gebrauche der bildenden K. in der Kirche abhold erscheinen, dies als eine Ausnahme betrachtet werden und entweder auf eine individuelle, dem Cult des Schönen überhaupt abgeneigte Geistesrichtung, wie bei *Tertullian*, oder auf einen übertriebenen theologischen Spiritualismus, wie bei *Eusebius* und *Epiphanius*, zurückzuführen ist, dass aber selbst diese Väter thatsächlich für den Gebrauch der Bilder Zeugniss ablegen (vgl. *Kraus* Die K. bei den alten Christen, Frankf. 1868, S. 5 f.). Man hat freilich den Kanon 36 des Concils von Elvira (306) dagegen eingewendet, wo es heisst: ‚placuit picturus in ecclesia non esse debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur.' *Buonarruotti's* Erklärung des Kanons, welche ich a. a. O. wieder aufgenommen und der sich neuestens auch *de Rossi* R. S. III 475 angeschlossen hat, gibt, angesichts der Thatsache des ausgiebigen Gebrauchs der Bilder zu Anfang des 4. Jahrh., den einzig möglichen Schlüssel zum Verständniss dieses Beschlusses. Das Verbot bezieht sich nicht auf den Gebrauch der Bilder überhaupt, sondern auf die Anbringung von Fresken in den der Profanation zur Zeit der Verfolgung, wo dieser Kanon entstand, so sehr ausgesetzten, über der Erde gelegenen Conventicula. Sich gegen den Gebrauch und Betrieb der K. überhaupt auszusprechen, hatte die Kirche des Alterthums keine Veranlassung. Sie fand das K.-Interesse und das K.-Bedürfniss allgemein verbreitet: und da sie das Ebenbild Gottes im Menschen durch die Erbsünde zwar geschwächt, keineswegs aber zerstört sah, musste sie auch die ästhetische Anlage unserer Natur als eine berechtigte ansehen. Sie beschränkte sich darauf, dieselbe zu erziehen, von den Abwegen, auf welche sie unter den Händen des Polytheismus gerathen war, zurückzuführen und sie auf Gott und das Göttliche hinzuleiten.

Ueber das Verhältniss der christlichen K. zu der antiken s. d. Art. Mythologie der christlichen K. KRAUS.

ΚΥΛΙΝΔΡΩΤΑ = τρουλλατά, θολωτά, χυκλοειδῆ, Rund- und Centralbauten, s. I 196.

KUPPELBAU, s. Central- und Rundbau, I 196.

ΚΥΡΙΑΚΗ, s. Feste, I 486 und Sonntag.

ΚΥΡΙΑΚΟΝ = *dominium,* die Kirche, das Gotteshaus; so *Conc. Ancyr.* c. 15. *Neocaesariense* c. 5. *Laodic.* c. 28. *Eus.* Hist. eccl. IX 10 (in dem Edict Maximins). De laudib. Constantini c. 17. Vgl. den Art. Dominicum I 375.

ΚΥΡΙΕ ΕΛΕΗΣΟΝ, s. Griechisches in der Liturgie I 635.

KUSS, s. Friedenskuss I 542.

KUSSTAFEL, s. Pax.

L.

LABARUM. I. Die genauesten Nachrichten über die Erscheinung des Zeichens Christi, welches Kaiser Constantin vor der Schlacht mit Maxentius hatte, und über die Erstellung des L. in Folge dieser himmlischen Vision bietet uns *Eusebius* (Vita Constant. libr. I, c. 26—31; vgl. *Mamachi* Orig. et ant. chr. ed. Matranga I 391—93), dessen Bericht ich hier auszugsweise folgen lasse, unter Beifügung der nothwendigsten Ergänzungen und Erklärungen. Constantin befand sich an der Spitze seines Heeres, als er des Nachmittags σταυροῦ τρόπαιον, das Zeichen des Kreuzes, in hellem Glanze erstrahlend, über der Sonne am Himmel erblickte; an demselben war die Umschrift ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ. Er und das Heer, das ebenfalls Zeuge dieser Erscheinung war, wurden von Staunen und Verwunderung ergriffen; da er aber über die Bedeutung dieses Wunderzeichens im Ungewissen war, hatte er in der folgenden

Nacht eine Vision. Christus erschien nämlich mit demselben Zeichen, das er am Himmel gesehen, und befahl ihm, sich ein Bild nach demselben machen zu lassen und dieses in seinen Kriegen als Kriegsfahne zu gebrauchen. Diese Thatsache wurde von manchen Gelehrten in verschiedener Weise erklärt und auch geradezu geleugnet; aber die historischen und archäologischen Gründe lassen keinen Zweifel zu an einem Ereigniss, für das man gewiss nicht das ganze Heer hätte als Zeuge aufrufen können, wenn die Thatsache sich nicht wirklich so verhalten hätte. Man könnte jedoch fragen, warum *Eusebius* selbst am Beginne seiner Erzählung sage, dies Factum sei so ausserordentlich und wunderbar, dass, wenn ein Anderer als Constantin es erzählt hätte, man ihm nicht geglaubt haben würde; aber der Kaiser selbst habe es dem Geschichtschreiber eidlich bezeugt; — das alles wäre ja nicht nothwendig gewesen, wenn man Tausende von Menschen hätte als Zeugen anführen können. Wer aber den ganzen Context des *Eusebius* genau ansieht, wird erkennen, dass die angeführten Worte sich auf die Vision beziehen, welche der Kaiser während der Nacht hatte. In den Acten des *Artemius* wird erzählt, dass derselbe vor der Schlacht gegen Maxentius bei Constantin war und die wunderbare Erscheinung ebenfalls sah (Acta SS. ad diem 20 Oct.). Jedoch der geringe Werth dieses Documentes und die hierauf bezüglichen Worte desselben beweisen, dass sie aus der Erzählung des *Eusebius* hineingeflochten wurden.

Die christlichen Denkmäler enthalten viele Hinweise auf die wunderbare Erscheinung und auf das Kreuzzeichen Christi, welches Constantin für die kaiserlichen Fahnen nachbilden liess. Ein Gemälde im Coemeterium der hl. Cyriaca zeigt einen der Magier, welcher deutlich auf das constantinianische Monogramm



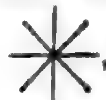
hinweist, und es ist somit klar, dass der Stern der Weisen, das Sinnbild des zur Erlösung der Welt gekommenen Heilandes, mit dem Zeichen verglichen wurde, welches Constantin erschien und durch ihn in der römischen Welt zu triumphiren bestimmt war (*de Rossi* Bull. 1863, 79). Eine Marmorplatte aus dem ostrianischen Coemeterium lässt uns Stern und Monogramm vereinigt sehen in der symbolischen Bedeutung, welche durch die angeführten Beispiele trefflich beleuchtet wird (*Armellini* Cripte di S. Emer. e di S. Pietro nel cim. Ostr. 107).

Die Worte ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ, welche den Sieg verhiessen, kommen in der christlichen Epigraphik mehrmals vor. Eine von *Bosio* (R. S. 215) gesehene Inschrift im Coemeterium der hl. Domitilla hatte über dem Monogramm die Aufschrift: IN HOC VINCES. In einem dem 4. Jahrh. angehörenden Theil der Katakombe der hl. Agnes wurden zwei Bruchstücke eines Marmor-Diskus aufgefunden, die nun im christlichen Museum des Vaticans aufgestellt sind, auf welchem das Monogramm und in der äussern Kreislinie die Worte: IN HOC SIGNO SIRICI . . . eingehauen sind. Augenscheinlich muss hier das Fehlende mit *vinces* ergänzt werden (*de Rossi* Bull. 1875, 80—82, Tav. VI). *Christus vincit*, Χριστὸς νίκα bedeuten die Graffit-Siglen ᵛ auf einem loculus des Coemeterium der Cyriaca, und das Monogramm



, das auf einer Marmortafel in S. Lorenzo eingehauen ist. Die berühmten Diptychen der Kathedrale von Aosta stellen Honorius mit dem L. und der Inschrift: IN NOMINE XPI VINCAS SEMPER dar (*de Rossi* in Spic. Sol. IV, 518). In Africa sind diese Formeln häufig; zwei Marmorplatten zeigen das nackte Kreuz mit der Inschrift: IN HOC SIGNO SEMPER VINC*es* (die 2. VIN*ces*), und auf der berühmten Inschrift von Cirta steht das Kreuz in Verbindung mit dem N. Anfangsbuchstabe von NIKA (*de Rossi* Tit. Carth. 22; Spic. Sol. 518). Ebenso hat Africa noch ein bedeutendes Denkmal aufzuweisen, das kürzlich von Hrn. *Héron de Villefosse* im Museum zu Algier bemerkt wurde, und auf welchem der Triumphzug der Soldaten Constantins in Marmor eingehauen ist. Leider ist das Werk verstümmelt. Bei solchen Feierlichkeiten pflegte man Darstellungen der stattgefundenen Kämpfe und der wichtigsten Begebenheiten des beendigten Feldzuges herumzutragen. Und wirklich sehen wir auf dem genannten Bildwerk Soldaten, welche die Darstellung einer von Kriegern und Kriegswagen besetzten Brücke tragen. Oberhalb ist die Inschrift: PONS MVLVI || EXPEDITIO || IMPERATORIS || . . . N . . . . Dieselbe enthält einen deutlichen Hinweis auf die Niederlage des Maxentius und auf den Tod, den er im Tiber, nicht weit von der genannten Brücke, fand (Arch. des Miss. scient. 1875, 380 f.). Ich habe diese Entdeckung angeführt, um die Wichtigkeit derselben zu zeigen und um zur Nachforschung nach den fehlenden Theilen ein-

zuladen, welche uns vielleicht eine Darstellung der von Constantin nicht lange vor der Besiegung des Maxentius gehabten Erscheinung bieten würden. So hat auch eine Münze Constantins auf der Rückseite eine Brücke und daneben das Zeichen



, welches *P. Garrucci* für eine Anspielung auf das eine oder andere dieser Ereignisse hält (*Vetri* 1ª ed. Num. Const. n. 31).

II. *Eusebius* beschreibt die mit dem Kreuzzeichen Christi geschmückte Fahne, welche der Kaiser nach seiner Erscheinung anfertigen liess. Ich führe hier seine eigenen Worte an: Es war ein langer, gerader, mit Gold überzogener Speer, der eine in Kreuzesform angebrachte Querstange und an der obersten Spitze eine kunstreich gebildete Krone von Gold und Edelgesteinen hatte; in der letztern befand sich das heilverkündende Zeichen, nämlich die beiden Anfangsbuchstaben des Namens Christi, das P mit dem X verschlungen. *Eusebius* fügt noch bei, dass an der Querstange ein kostbarer Schleier mit den Bildnissen des Kaisers und seiner Söhne sich befand. Hiermit stimmt die Beschreibung des Prudentius überein:

Christus purpureum gemmanti textus in auro signabat Labarum.

Mit dem gekrönten Monogramm der kaiserlichen Fahne Constantins stehen in naher Beziehung die zahlreichen Monogramme, die wir auf Inschriften, von einem Kranze umgeben, sehen. Ein jüngst zu Rom im Handel erschienenes Bronzewerk, das sich nun im christlichen Museum des Vatican befindet, stellt das Monogramm in constantinischer Form, von einem Kreis umschlossen und auf einer Halbkugel befestigt, dar, welche mit einer Hafte zur Befestigung an der Querstange versehen ist. Es war ohne Zweifel der Obertheil einer Fahne, die dem L. nachgebildet wurde. Vgl. die Zeichnung desselben bei *de Rossi* R. S. III 341.

Auf der gleichen Seite ist der Abdruck eines an einem Loculus in den Katakomben des Callistus angebrachten Gegenstandes abgebildet, der sicher eine verkleinerte Darstellung einer dem L. ähnlichen Fahne ist. Am obern Theil bemerkt man das Monogramm mit einer gleichen Basis wie an dem vorhin genannten Exemplar im Vatican; unterhalb ist der an der Querstange angeheftete Schleier. *Cavedoni* hat ein Bronze-Monogramm innerhalb eines einst mit Edelsteinen besetzten Kreises beschrieben, welches er für die Spitze einer christlichen Fahne hielt (Mus. Estense 23). *De Rossi* hat jedoch dargethan, dass dasselbe ehemals an Kettchen an einem Weihegeschenk hing (Bull. 1871, 68). Eine Lampe im Museum Passeri, veröffentlicht von *Giorgi* (Mon. Chr. 12, siehe unsere beifolgende Figur 103), stellt eine Fahne von der vorhin beschriebenen Gestalt dar; aber auf dem Schleier sind die Worte ЄN TOYTΩ NIKA, zur Seite befinden sich zwei Soldaten, deren einer die Fahne hält. Jedoch ist diese Lampe das Werk eines Fälschers. Die zahlreichen Münzen aus der Zeit Constantins und seiner Nachfolger zeigen das Monogramm fast immer auf dem untern Schleier, anstatt an der Spitze (*Garrucci* Vetri, 2. ed. 248 ff.). Der Grund hiervon liegt vielleicht im Allgemeinen in dem kleinen Umfang der Münzen, jedoch kann die Darstellung des Monogramms innerhalb eines Quadrats auf alten Inschriften (*de Rossi* Bull. 1874, 109) und auf einigen Katakombengläsern (*Garrucci* Vet., 2. ed. Tav. VII, XVII) uns zur Annahme berechtigen, dass bei einigen Fahnen das heilbringende Zeichen wirklich auf dem an der Querstange hängenden Schleier sich befand. *Eusebius* erzählt, Constantin habe sich in seinem Palaste darstellen lassen, wie er mit dem einen Ende des Schaftes des L.s den höllischen Drachen durchbohrt (V. Const. III 3); eine Denkmünze des gleichen Kaisers zeigt auf der Rückseite das in den Drachen hineingesteckte L. mit der Umschrift: SPES PVBLICA (*Eckel* VIII 88). Unbedenklich stelle ich diese Darstellungen dem Krystallring, ehemals im Besitze des Cardinals *Fr. Barberini*, zur Seite, wo der mittlere Schenkel des Monogramms nach unten verlängert ist und eine Schlange durchbohrt, während er oben mit einem Querbalken versehen ist. Wir haben hier eine ganz deutliche Darstellung der Crux immissa; unten steht das Wort SALVS (*Bosio* R. S. 656). Wer *Eusebius* in den auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen nachliest, wird finden, dass er in den zwei Stangen des L. die Form des Kreuzes erkennt; ganz deutlich ist daher die Beziehung der auf dem Ringe befindlichen Darstellung zu dem L. und zu dem Kreuze Christi, welches den Feind des Menschengeschlechtes durchbohrt. Vgl. die Stellen bei *Tertullian* (Apol. 16) und *Minucius Felix* (Mac. Hagiogl. ed. Garrucci 33. 34) über die Kriegsfahne in Kreuzesform.



Fig. 103. Labarum, von einer Lampe (Passeri).

III. Der Geschichtschreiber, dem wir in dieser Abhandlung gefolgt sind, meldet, dass 50 Soldaten der kaiserlichen Leibwache, die unter den kräftigsten und frömmsten ausgewählt waren, von Constantin dazu bestimmt wurden, das L. zu bewachen und in den Schlachten zu tragen (V. Const. II 8). Verschiedene Rechtsgelehrte, unter ihnen *Gothofred* (Ad Cod. Theod. LVI 25, T. II 142—44), glaubten, dass diese die Praepositi laborum seien, von denen ein Rescript des *Theodosius* und *Honorius* handelt. Wirklich leitet der hl. *Gregor von Nazianz* (Orat. III in Jul. Apost. Ap. I ed. Paris. T. I 75) das L. vom lateinischen labor ab, und λάβωρον wird es von *Sozomenus* (I 4) und von den Acten des zweiten Concils von Nicaea genannt. In diesem Falle stünde oben laborum für labororum. Wie es sich immer verhalten möge mit den verschiedenen Formen des Wortes Labarum und mit der von *Gothofred* vertheidigten Ansicht, die Etymologie des Wortes ist immer noch ungewiss und Gegenstand der Controverse. Doch darf man in den Forschungen hierüber nicht übersehen, dass die Wurzel ‚lab' bei den Celten die Bedeutung ‚erheben, erhöhen, aufrichten' hat und dass im Baskischen ‚labarra' jetzt noch geradezu ‚Fahne' bedeutet (*Adelung* Mithrid. II, Th. 62). Es ist bekannt, dass Constantin in Gallien aufgewachsen ist, von wo er zur Bekämpfung des Maxentius auszog und wohin der Text des *Eusebius* die Erscheinung zu verlegen scheint. Allem Anschein nach wurde das L. im 5. Jahrh. in Constantinopel aufbewahrt (*Socrat.* H. e. I 2), und ein byzantinischer Schriftsteller erzählt, dass es noch im 9. Jahrh. sich dort befand (*Tillemont* Emp. IV 127). *Iulian der Apostat* änderte die Gestalt des L.s (*Greg. Naz.* Orat. I), aber es muss gleich nach dem Sturze des Tyrannen wiederhergestellt worden sein, denn es kommt auf den Münzen seines unmittelbaren Nachfolgers *Iovian* vor (Col. M. Imp. XIII 21; *Martigny* Dict. art. *Labarum*). Ich unterlasse es, die späteren Münzen anzuführen, auf welchen die Fahne mit dem Kreuzeszeichen vorkommt, da dieselben nur das Echo der bisher erörterten Thatsachen und Monumente sind. H. STEVENSON.

ΛΑΒΙΣ, s. Löffel.

LABORANTES (von laborare, arbeiten, mit dem vorherrschenden Begriffe der Beschwerde) war bei den Lateinern neben Fossarii und Fossores lecticarii die Bezeichnung für die Todtenbestatter, Todtengräber, deren Dienst in den ersten Jahrhunderten nicht bloss durch die Natur des Geschäftes, zumal in den Räumen der Katakomben, sondern auch durch den Umstand sehr beschwerlich gemacht wurde, dass römische Decrete, wie jenes vom J. 203 für Africa und das vom J. 257 für Rom, dem christlichen Begräbnisswesen feindlich entgegentraten. Vgl. *Tertull.* ad Scap. c. 3: ‚areae non sint.' Die L. sind die κοπιῶντες bei *Ignat.* Ep. ad Antioch. Nr. 12 und die κοπιαταὶ bei *Epiphan.* Expos. fid. Nr. 21. Auch die griechischen Namen sind auf das dem lateinischen laborare, synonym κοπιᾶν, müde, entkräftet sein oder werden, zurückzuführen, wie denn auch die lateinischen Versionen für κοπιῶντες und κοπιαταὶ consequent den Ausdruck ‚L.' gebrauchen. In diesem Sinne schreibt auch *Gothofredus* Comm. in Cod. Theodos. l. XIII tit. I, leg. 1: ‚dicti copiatae communi sententia hactenus, tamquam si diceres operarios, *laboratores*, ἀπὸ τοῦ κόπου καὶ κοπιᾶσθαι. Weniger treffend ist aus sachlichen Gründen seine weitere Bemerkung: ‚ego non minus quoque malim, ἀπὸ τῆς κοπίας seu κοπάζειν, quod significat *quietem* et *quiescere*.' Mit dem κοπετὸς, dem mit Schlagen (κόπτω) an die Brust verbundenen Weheklagen und Jammern, planctus, haben weder die κοπιαταί, noch die L. etwas zu schaffen, da das Christenthum bei der Todtenfeier übermässige Trauer oder gar bestellte Weheleute nicht bloss verpönte, sondern auch seinem Geiste nach es ferne halten musste, von einem Acte reiner Menschlichkeit, den es mehr beschränkte, als beförderte, officielle Namen für Diener der Kirche herzuleiten. Vgl. d. Art. *Fossores* I 537 f. KRÜLL.

LACVNARIA oder **LAQVEARIA**. Man nannte φάτνωμα, *lacunar* das Tafelwerk an der durch die Dachbalken und Sparren gebildeten Decke. Die ganze Decke war in eine Anzahl quadratischer Felder, die Löchern oder Lachen (*lacus*, *lacuna*) ähnelten, getheilt (woher der Ausdruck: *Vitruv.* VII 2, 2; *Cic.* Tusc. V 21; *Horat.* Od. II 18, 2).

Solches Tafelwerk wurde auch im Backsteinbau und in gewöhnlichem Mauerwerk nachgeahmt: so im Pantheon. In der Kaiserzeit legte man die Decken auch mit Elfenbein aus, versah sie mit Sculpturen, Malereien, oder überzog sie mit Gold und Goldblech (bracteae, *Vergil.* Aen. I 726; *Senec.* Contr. II, p. 121, 4; Ep. 90, 9; *Sidon. Apoll.* Ep. II 10, p. 506, ed. Sirmond, Opp. I, Ven. 1728. Bracteatum lacunar bei Savaro), verwendete kostbare Holzarten, die zum Zweck der Furnirung in dünne Blätter (bracteae ligni) geschnitten waren (vgl. *Marquardt* Röm. Privatalterth. 1864, I 319; II 312). Im

christlichen Basilikenbau ward diese getäfelte Decke selbstverständlich ebenso verwendet und bald sprechen die Quellen von gemalten und vergoldeten L. So *Euseb.* Vit. Const. III, c. 36, 32; *Paulin. Nol.* Ep. XII ad Sever. (lacunato culmine); *Hieron.* II in Zachar. 8.; Ep. II ad Nepotian.; Epit. Fab. c. 4; Ep. VIII ad Demetr.; *Procop.* De aedif. Iust. libr. I, c. 1, p. 8[b] betreffs der Sophienkirche. Auch Vergipsung wurde angewendet; *Isid.* Orig. XIX 12: laquearia sunt quae cameram subtegunt et ornant, quae et lacunaria dicuntur, quod lacus quosdam quadratos vel rotundos ligno vel gypso vel coloribus habeant pictos cum signis intermicantibus. KRAUS.

LAIEN, *laici,* λαικοί, hiessen in den ersten Jahrhunderten diejenigen, welche durch die Taufe Mitglieder der Kirche geworden waren und zu dem allgemeinen Priesterthum (I Petr. 2, 9) gehörten, aber nicht in den Stand der Kleriker (s. d. Art. Klerus) aufgenommen worden waren. Der Ausdruck findet sich schon bei dem hl. *Clemens von Rom* (I Cor. c. 40: ὁ λαικὸς ἄνθρωπος τοῖς λαικοῖς προστάγμασιν δέδεται), zunächst allerdings von den Israeliten gebraucht, welche nicht zum Stamme Levi gehörten, aber doch in einem Zusammenhang, welcher auf die ähnliche Verschiedenheit der Stände in der christlichen Kirche hinweist. Vielleicht bedienten schon die hellenistischen Juden sich dieses Wortes, um die Glieder des λαὸς, des ausgewählten Volkes zu bezeichnen; dass dasselbe in der christlichen Zeit von Anfang an in seiner technischen Bedeutung gebräuchlich gewesen, ist um so wahrscheinlicher, als schon bei *Iustin.* (Dial. c. Tryph. c. 123) das auserwählte Volk des N. B. als λαὸς bezeichnet wird. Die Glieder des letztern werden laici schon bei *Tertullian* (De Praescr. c. 41) und bei *Cyprian* (De fuga in persec. II et passim) genannt. In der hl. Schrift findet sich dafür der Ausdruck Heilige (wie noch jetzt im Messkanon plebs tua sancta), bald darauf gewöhnlich fideles, πιστοί, in der Anrede Bruder und Schwester, für die ganze Gemeinde Bruderschaft (*Iustin.* Apolog. c. 65; *de Rossi* Bull. 1874, 137: PETIMVS OMNEM CLERVM ET CVNCTA FRATERNITATEM; vgl. *de Rossi* R. S. I 105), weil die in Christus Wiedergeborenen denselben Vater und dieselbe Mutter haben (*Tertull.* Apol. c. 39; *Orig.* De Orat. c. 28). Andere Bezeichnungen sind βιωτικοί und ἰδιῶται (*Chrys.* Hom. III in Lazar.; Hom. XXXV in I Cor. 14). Hinsichtlich der Lehre der Väter über das allgemeine Priesterthum und Königthum der L. s. *Probst* Kirchl. Disciplin 63. — Eine ausgezeichnete Stellung nahmen unter den L. die Confessores (welche den Glauben vor Gericht bekannt hatten), die gottgeweihten Jungfrauen, die Diakonissen und die Asceten (s. diese Artt. und *Probst* Kirchl. Disciplin 61. 120—149) ein; sie hatten beim Gottesdienst ihre Stelle zwar ausserhalb des für den Klerus bestimmten Theils der Kirche und im Schiff derselben, aber vor den übrigen L., während die Büsser (s. d. Art.) die letzte Stelle einnahmen und ebenso wie die Katechumenen vor dem Beginn der Missa fidelium die Kirche verlassen mussten. Mit der Ausbildung des Klosterlebens werden auch die Ordensleute als besonderer kirchlicher Stand von den L. unterschieden. So sagt *Salvianus* De Gubern. Dei lib. V: atque hoc videlicet laici tantummodo, non quidam etiam Clericorum saeculares, non multi etiam religiosi. HEUSER.

LAISIRUNG DER GEISTLICHEN ist die Zurückversetzung der Kleriker in den Stand der Laien mit Verlust der geistlichen Standes- und Amtsrechte und Ehrenvorzügen, unter Belassung der Rechte der Laien. Dieselbe kann stattfinden 1) durch Dispens von Seiten der Kirche; 2) bei den Klerikern der niedern Weihen durch Uebertritt in eine mit dem geistlichen Stande unvereinbare Lebensordnung (s. Ordo); 3) als Strafe. Eine Annullirung der empfangenen Weihen findet bei keiner dieser Arten statt, und bei dem Wiedereintritt oder der Wiederaufnahme eines laisirten Klerikers in den geistlichen Stand findet und fand desshalb eine neue Ordination nicht statt (Näheres s. bei *Kober* Deposition 90 ff.). So bestimmt das *Conc. Aurel.* III 538, c. 19, dass die L. eines Klerikers, welcher aus Stolz seinen Dienst nicht versieht, nur so lange dauern soll, bis er Busse thut. Als Strafe war die L. Folge der Depositio, die damals gleichbedeutend mit der Degradatio (s. Degradatio). Wir ersehen dies daraus, dass bezüglich des Deponirten häufig festgesetzt wird: ut laicus communicet (*S. Cyprian.* Ep. 52, 68); inter laicos communionem accipiat (*S. Gregor. M.* Lib. V, Ep. 3, 7); laicam tantummodo communionem accipiat (*Conc. Agath.* 506, c. 50; bei *Grat.* c. 7, D. 4); laica (sit) communione contentus (*Conc. Aurel.* III 538, c. 2, 19); ὡς λαικὸς κοινωνείτω (Can. Ap. 15; vgl. *Conc. Sardic.* griech. Can. 19; *Hefele* I 579). Diese Vorschriften hatten nicht, wie *Bellarmin* (De Euchar. lib. IV, c. 24) meinte, den Sinn, dass solche deponirte Kleriker die hl. Communion nur unter einer Gestalt empfangen sollten, beschränkten

sich auch nicht darauf, dass dieselben gleich den Laien ausserhalb des Chors communiciren mussten, sondern brachten zum Ausdruck, dass solche deponirten Kleriker, wie sie unter den Laien die hl. Communion empfingen, so auch in allen übrigen Beziehungen lediglich als Laien zu betrachten seien und keine andern Rechte als die des gewöhnlichen Laien beanspruchen könnten. Dem entsprechend finden wir auch bei *S. Cyprian.* Ep. 52; *S. Innoc. I* Ep. 17, c. 4 die communio laica einfach dem Klerikalstande entgegengesetzt. Selbstredend ging mit dieser L. an sich auch das Einkommen aus dem Kirchenvermögen verloren: ausnahmsweise wurde jedoch dem Deponirten sein Einkommen (*Conc. Aur.* III 538, c. 19) belassen oder eine Pension aus kirchlichen Mitteln gewährt, z. B. dem abgesetzten Erzbischof Domnus von Antiochien auf dem Concil von *Chalcedon* 451 (*Hefele* II 472, 483). Mit dieser Communio laica ist nicht zu verwechseln die für Kleriker ebenfalls als Strafe vorkommende Communio peregrina (*Conc. Regen.* 439 c. 3; *Conc. Agath.* 506, c. 2 und 5; *Conc. Ilerd.* 524, c. 16). Dieselbe war eine Art von Suspension, indem der von ihr Betroffene behandelt wurde wie die fremden Kleriker, welche keine Empfehlungsbriefe ihres Bischofs vorzeigen konnten und desshalb zwar die erforderlichen Subsistenzmittel erhielten, aber zu dem Gottesdienste und zum Empfang der hl. Eucharistie nicht zugelassen wurden (Can. Apost. griech. can. 34). Ueber die Communio peregrina vgl. *Kober* Die Suspension 8 ff.; *Albaspinaeus* De vet. Eccl. rit. lib. I, obs. 3; *Bingham* Origin. lib. XVII, c. 3; *P. J. Riegger* De Poenit. et poen. eccles. § 84; in *Schmidt* Thesaur. J. Eccl. VII 196; *Hefele* Conciliengesch. II 632 f. 688. Ueber die Comm. laica s. *Kober* Deposition 56 ff.; *Bingham* l. c. c. 2; *Bona* Rer. lit. lib. II, c. 19, num. 3. HEUSER.

LAMM. Die sinnige Frömmigkeit der ersten christlichen Jahrhunderte wusste sich in den Asylen ihrer Katakomben und im Dunkel der Arcandisciplin den Gegenstand ihrer heiligen Liebe, den sie unverhüllt nicht darstellen durfte, den Herrn in seinem Leben, Leiden und Sterben, in seiner Lehre, seinen Gnaden und Verheissungen, durch einen wunderbaren Reichthum von Symbolen und Bildern zu vergegenwärtigen. Dieses tief poetische Schaffen zu belauschen, ist um so anziehender, als es in immer neuen Bildungen hier ein Symbol in einer Reihe fortlaufender Entwickelungen ausgestaltet, dort an die Stelle veralteter aus der Fülle lebendigsten Glaubens und Liebeslebens neue zu setzen versteht.

Als erst seit dem Beginne des 4. Jahrh. klar hervortretendes Symbol Christi, welches dann aber schnell in mannigfaltigstem Ideenreichthum ausgebildet wurde, das bis dahin beliebte Arcanzeichen des Fisches allmälig verdrängte und dann für alle Zeiten festgehalten worden ist, erscheint das L a m m. Freilich finden wir dasselbe auch schon im 3. Jahrh. als Sinnbild des Herrn, jedoch seltener und in einer dichten und aus der Disciplin der Verfolgungsperiode sich erklärenden Verhüllung, die nur für den Eingeweihten durchsichtig war.

Es ist beachtenswerth, dass die ältesten Darstellungen Christi unter dem Bilde des L.s e u c h a r i s t i s c h e n Charakter haben. (Zur Erklärung verweisen wir auf den Artikel M i l c h.) Die früheste derartige Darstellung ist wol die, wo es an Stelle des guten Hirten mit nebenstehendem Milchgefäss und Hirtenstab auf einem Wandgemälde des 3. Jahrh. erscheint (*Garrucci* Storia, Tav. XXIX). Wenig jünger dürfte die verwandte Darstellung (Tav. LXXIX) sein, wo das L. das Milchgefäss auf dem Rücken trägt (s. uns. beifolg. Fig. 104), während die Laubverzierung sich nimbusartig um den Kopf des Thieres schlingt. Dem Ende des Jahrh. oder dem Anfange des folgenden gehört die dritte Darstellung des eucharistischen L.s mit dem n i m b i r t e n M i l c h g e f ä s s auf der Schulter (Tav. XXXXVIII). Dass die Kirche das L. als eucharistisches Symbol mit Rücksicht auf das Pascha-L. wählte, ergiebt sich aus den Vätern. So erklärt *Cyrill. Al.* (Glaphyr. II, p. 223) das jüdische Osteropfer als Typus des eucharistischen, mit dessen Blute wir unsere irdischen Häuser, d. h. unsern Leib schirmen sollen, indem wir den Tod durch die Communion des Lebens verscheuchen und in der Nacht dieser Zeitlichkeit an dem heiligen Fleische und Blute Christi Theil nehmen. Ebenso *Ambrosius* (In Psalm. 43, Enarr. n. 36), die orientalische Liturgie (*Goar*, Ritual. Graec. p. 57) u. a. Für die Auffassung des L.s als Symbol des heiligen Sacra-



Fig. 104. Von einem Katakombengemälde (A r i n g h i 537).

mentes in der spätern Zeit genüge als Beispiel die sinnige Legende bei *Gregor. Tur.* (De gloria Conf. 78) von dem Bischofe, der, weil dem eucharistischen L. vermählt, der irdischen Liebe entzogen ist: mulier accedens ante lectulum eius vidit agnum immensae claritatis super pectus eius quiescentem.

Als Bild des Gekreuzigten begegnet uns das L. zunächst auf geschnittenen Steinen, und zwar in der bedeutsamen Verbindung mit der Rettung Noe's in der Arche. Freilich nimmt das T-förmige Kreuz die Stelle der Arche ein, allein die auf demselben sitzende Taube mit dem Oelzweig stellt den Gedanken klar. Iustinus Martyr nennt Christum den Stammvater eines neuen Geschlechtes, das wiedergeboren wird δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος· ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη. Das L. nun eilt bald auf dieses die Welt errettende Kreuz hinzu, wie wir es auf einer Gemme des Berliner Antiquariums sehen, bald trägt es dasselbe mit der darauf sitzenden Taube auf dem Rücken (s. uns. Fig. 105), wie auf einem Carneol des kircherianischen Museums. Das nebengeschriebene ΙΧΘΥϹ macht es unzweifelhaft, dass unter dem L. Christus gemeint sei, der in freiwilliger Uebernahme des Todes uns aus den Fluthen der Welt durch die Arche seines Kreuzes rettete und den Frieden zwischen Gott und der Menschheit wieder herstellte. *Garrucci* setzt den vorhin genannten Carneol noch in das 2. Jahrh.; allein dagegen spricht sowol die ungemeine Häufung der Symbole, die noch ausserdem auf dem Steine erscheinen, als auch die Haltung des guten Hirten. Mag daher die Arbeit auch des 2. Jahrh. würdig sein, so darf sie doch schwerlich über die Hälfte des 3. Jahrh. zurückgehen.



Fig. 105. Lampe nach de Lasterie (Mém. des Antiq. de France XII pl. 5).

Ein anderes Symbol der Passion erkennt *Garrucci* (Vetri p. 60) in der wiederholt vorkommenden eigenthümlichen Darstellung des guten Hirten, wo derselbe das L. mit in Kreuzform ausgestreckten Händen emporhält. Er erklärt dort das L. für die menschliche Natur, die der göttliche Hirt angenommen hat, und er beruft sich für diese Auffassung auf mehrere Väterstellen. So sagt der hl. *Petrus Chrysologus* (Serm. 169): Pastor bonus ovem veniens quaerere in mundum, in utero virgineae regionis invenit ... et in crucem levans humeris suae imposuit passionis. Wir finden diese Darstellung des guten Hirten auf dem genannten Carneol, auf Glasschalen, Grabsteinen und Gemälden der Katakomben; es würde übrigens gewiss zu viel behauptet sein, wenn man alle derartigen Bildnisse des guten Hirten für Passionsbilder erklären wollte. Sehr oft wird die erwähnte Besonderheit in der Willkür des Künstlers ihre Erklärung finden.

Mit dem Beginne des 4. Jahrh. begegnet uns das L. als Symbol Christi (s. uns. beif. Fig. 106) in einer ganzen Reihe neuer Auffassungen, die der unverkennbare Ausdruck des freudigen Triumphes sind, den die Kirche feierte. Denn bald steht es auf einem Berge, an dessen Fuss die vier Paradiesesströme entspringen, die Nationen der Juden und Heiden aber eilen hinzu, um in der Gemeinschaft des Glaubens sich an den Quellen des Heiles zu laben; bald erscheint es mit dem Nimbus umgeben, von Palmzweigen umschlossen, über ihm das glorreiche Monogramm auf einer die Kirche sinnbildenden Säule, und Lämmer und Tauben, die Sinnbilder der bekehrten Völker, sammeln sich zu ihm; bald sehen wir es zu den Füssen des lehrenden Heilandes, das Opferlamm und die ewige Weisheit, zum Ausdruck des wider Arius ausgesprochenen Dogma's von den beiden Naturen. Die häufigste ist die erstgenannte Darstellung; sie kehrt immer wieder in den Apsiden der Basiliken, sie wird nachgeahmt in den Gemälden der Katakomben, auf den Malereien der Glasschalen und in zahlreichen Sculpturen der Sarkophage, in mannigfaltiger Verschiedenheit, aber immer mit dem einheitlichen Grundgedanken. Vgl. ausser den Monumenten im Museo Later. *Garrucci* Vetri X 8; Storia 58, 1; *Alle-*



Fig. 106. Agnus Dei mit Kreuz und Nimbus.

granza Sacr. mon. di Milano, Tav. IV; *Millin* Midi de la France 59, 3 u. a.) Da, wie *de Rossi* mit Recht annimmt, das Original eine der ersten constantinischen Basiliken geschmückt haben mag, so ist *Martigny* (S. 19) im Unrecht, wenn er die genannte Darstellung des göttlichen L.s als die frühеste bezeichnet (vgl. *de Rossi* Bull. 1865, 12 u. 86).

[Weiter kommt hier in Betracht die Darstellung des L.s mit dem Kreuz auf dem Thron (s. den Art. Etimasia I 432), von welcher uns. Fig. 107 ein Beispiel giebt.]

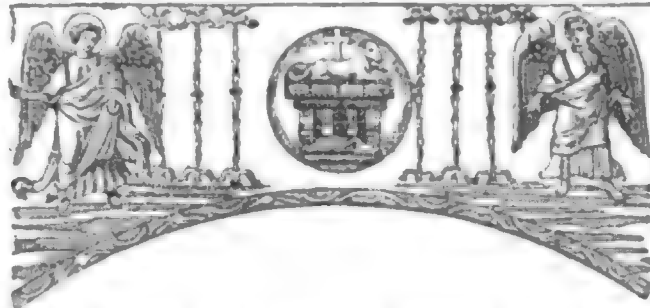


Fig. 107. Mosaik aus S. Cosma e Damiano (Ciampini II 58, Tab. XV).

Indem wir die vereinzelt dastehende Darstellung verschiedener Scenen aus dem Leben des Herrn auf dem Sarkophage des Iunius Bassus (s. uns. beifolgende Fig. 108), wo das L. den Lazarus erweckt u. s. w., nur kurz erwähnen, und für die Geschichte der weitern Ausbildung des Symbols besonders auf *Martigny* verweisen (vgl. auch *Stockbauer* Geschichte des Kreuzes 133—141; *Borgia* De Cruce Vat. 29), gehen wir zur Besprechung des L.s als Sinnbild der Gläubigen über.

Der gute Hirt, der seine Schäflein weidet, der das verirrte L. zum Schafstall seiner Kirche, das in der Wüste dieses Lebens verschmachtete, zu den seligen Weiden des himmlischen Paradieses emporträgt, ist eine Darstellung, welche bis auf die apostolische Zeit zurückreicht (*de Rossi* R. S. I 346; II 352). Zumal in den Deckengemälden, und zwar im Centrum derselben, bildet der Hirt mit dem L. auf der Schulter, neben ihm zwei andere Lämmer, eines der beliebtesten Sujets für die jungfräuliche christliche Kunst. Ebenso finden wir das Bild graffirt auf dem Sarkophage der Livia Primitiva, und in Marmor gemeisselt in der vortrefflichen Statuette des lateranensischen Museums, alles Monumente, die dem höchsten Alterthum angehören. Wie früh aber das L. auch schon selbständig, ohne den Hirten, als Bild des Christen erscheint, lehrt uns der Grabstein der Faustinianum im Coemeterium Lucinae (vgl. d. Art. Anker), wo die Verstorbene unter dem Symbol eines zu dem ankerförmigen Kreuze emporblickenden L.s dargestellt ist.

In der Folge finden wir an Stelle des guten Hirten seine Braut, die Kirche, unter dem Bilde der Orante zwischen den beiden Lämmern auf Deckengemälden und Grabsteinen. *Martigny* deutet diese Darstellung mit Unrecht auf die Reinheit und Einfalt des Herzens, mit der wir beten sollen. Häufig mag übrigens die Orante mit den beiden Lämmern nur ein doppeltes Bild für den Verstorbenen sein, oder es wird durch die zwei Lämmer ein Ehepaar bezeichnet (*Ciampini* Vet. mon. II, Tab. III; *Allegr*. Mon. di Milano, Tav. II).

Anstatt der Zweizahl findet sich auch eine Menge von Lämmern um den guten Hirten, neben welchem sich häufig Bäume erheben mit Vögeln in ihren Zweigen, als Sinnbild der Freuden, welche wir für die Verstorbenen im himmlischen Paradiese hoffen. — Eine besonders sinnig durchdachte Darstellung der Gottesheerde auf Erden bietet sich uns auf dem Mittelbilde eines Arcosoliums im Coemeterium Callisti. Dort steht in der Mitte der gute Hirt mit dem verirrten Schäflein auf der Schulter; zu seinen Füssen erblicken wir den treugebliebenen Theil seiner Heerde, und zwar rechts einen Widder, links ein Schaf, als Repräsentanten der beiden Geschlechter in der Kirche [? *K*.]. Beide Thiere wenden den Kopf dem Hirten zu, um ihre unverbrüchliche Treue anzudeuten. Schafe, die noch nicht zum Schafstall gehören, welche aber durch die Apostel zu den Gnadenquellen des Heiles berufen werden sollen, erscheinen weiterhin zu beiden Seiten. Von ihnen hören einige in Reue und Vertrauen auf die Predigt der Busse, andere hingegen achten ihrer nicht, indem sie sich entweder im Hochmuth des Fleisches den sinnlichen Genüssen zuwenden, oder aber sich im Hochmuth des Geistes stolz abkehren.

Völlig ausgebildet finden wir dann das Symbol in den Apsiden der alten Basiliken, wo zu dem göttlichen L. auf dem Berge aus zwei Städten, Jerusalem und Bethlehem, d. h. aus dem Judenthum und Heidenthum, eine Reihe von Schafen, gewöhnlich



Fig. 108. Vom Sarkophag des Iunius Bassus (Bosio Tav. III; Bottari XV; Aringhi I 227).

je sechs, hinzueilen (siehe uns. beifolg. Fig. 109). Zuweilen begegnet uns dabei die Besonderheit, dass diese Schafe Sieges-



Fig. 109. Goldglas (Garrucci X⁴).

kränze oder einen Palmzweig im Munde halten, die sie dem göttlichen L. darbringen, und dann bedeutet das Bild nicht sowol mehr die streitende Kirche auf Erden, als vielmehr die im Triumph in den Himmel einziehende Schaar der Verklärten. Das wird uns besonders klar durch eine Darstellung auf einem lateranensischen Sarkophage, wo die Kränze tragenden Lämmer durch zwei Männer freundlich eingeladen werden, in die Thore des himmlischen Paradieses (dessen Stelle hier freilich die tabula inscriptionis einnimmt) einzutreten (vgl. ähnliche Darstellungen in den Katakomben von Priscilla, Cyriaca und andern).

Endlich verdienen noch Erwähnung jene Darstellungen, wo das L. als Bild der **Tugenden** erscheint, die den Verstorbenen geschmückt haben, seiner Unschuld, seiner Liebenswürdigkeit, seiner Reinheit u. s. w.; bekannt ist das Bild der keuschen Susanna als L. zwischen den ruchlosen Richtern, die als Wolf und Fuchs neben ihr stehen. Ein über dieser Darstellung auf demselben Monumente angebrachtes Bild zeigt uns ein L. zwischen zwei andern Lämmern, darüber das Monogramm Christi, zu welchem zwei Tauben hinfliegen (*Garr.* Stor., Tav. XXXIX). Der Sinn der ganzen Composition ist wol unzweifelhaft der: weil Celerina, die Verstorbene, hienieden die Versuchungen siegreich überwunden hat, wird sie droben in die Gemeinschaft der Heiligen und zur Anschauung Jesu Christi, ihres göttlichen Hirten, aufgenommen, eine Erklärung, die um so sicherer ist, als im obern Theile des Gemäldes Guirlanden gemalt, rechts und links aber zwei Heilige dargestellt sind, mit der Ueberschrift: Celerina .... in pace.

Zur Vervollständigung des Gesammtbildes und zugleich zur weitern Erklärung der Monumente mögen noch einige besondere Züge nach den Aussprüchen der Väter folgen. Geboren aus dem Einen Wasser (una est aqua in ecclesia sancta, quae oves facit; *Cypr.* ep. 71) als geistige Lämmer (λογικὰ πρόβατα, *Cyrill. A.* Glaph. I 99), angethan mit dem weissen Gewande des göttlichen L.s als die Jungen der Heerde Christi (vos filioli dominici gregis portio copiosa niveo et divino vestita iam vellere; *Petrus Chrysol.* Serm. 173) und von ihm hinausgeführt aus der Knechtschaft des höllischen Pharao (atque tuos educ Aegypti de carcere servos; *Alc. Avit.* p. 97), sollen sie fortan von den Hirten nach der Aufforderung des Apostelfürsten (I Petr. 5, 1) auf die gute, fette, blumenreiche Weide des göttlichen Wortes geführt (κατα-βοσκεῖν ὥσπερ ἐν νομῇ ἀγαθῇ καὶ ἐν τόπῳ πίονι, καὶ εἰς πόαν ὥσπερ ἀποκομίζειν εὐανθεστάτην, τὴν θεόπνευστον γραφήν. *Cyrill. A.* Glaph. l. c.), soll ihnen der durch den Stein menschlichen Irrwahns erschlossene Brunnen der Gotteserkenntniss eröffnet werden (ἀπεκάλυψε τὸ φρέαρ, ἀπεκύλισε τὸν λίθον, τὴν ζωοποιὸν αὐτοῖς παρέδειξε γνῶσιν. *Cyrill.* l. c.). Weniger mit dem Stabe der Strenge, als mit der Flöte lockender Milde geleitet (ὀλίγον μὲν χρωμένοι καλαύροπι, ποιμαίνοντες δὲ τὰ θρέμματα τῇ σύριγγι. Die Stelle ist cit. bei *Garr.* Vet., p. 61), nährt sie Christus, Hirt zugleich und L. (sacerdos et hostia, agnus et pastor est, qui pro ovibus suis pastor, et pro pastoribus suis agnus occisus est; *Paulin.* Ep. XI ad Sever.), mit der mystischen Milch seines Blutes (quas prius Eva nocens infecerat, hos modo reddit Ecclesiae pastor ubere, lacte, sinu; *Venant. Fortun.* Carm. Pasch.) und führt sie an der Hand zu den himmlischen Weiden (πρὸς τοὺς οὐρανίους χειραγωγοῦς λειμῶνας. *Basil. Seleuc.* Hom. 26), wo sie, obgleich erschlagen, leben, zerrissen wieder auferstehen, mit ihrem Blute benetzt in königlichem Purpur glänzen und in weissem Fliesse leuchten (ut occisae viverent, laniatae resurgerent, sanguine suo tinctae fulgerent regali purpura, nives vellere perlucerent; *Petrus Chrysol.* Sermo 4).

Vgl. manche Details bei *Martigny* Étude archéol. sur l'agneau et le bon Pasteur. Mâcon 1860. DE WAAL.

LAMPEN. Wenn wir uns den Comfort mancher Häuser im alten Rom auf der höchsten Stufe der Entwickelung denken dürfen und Weichlichkeit und orientalischer Luxus bei unermesslichen Reichthümern Alles, was unsere Grossstädte in dieser Hinsicht bieten mögen, weit überragte, in Einer Beziehung, in den Mitteln

der Beleuchtung, sind sie uns gegenüber arm. Denn nicht nur sind sie über die Oel-L. nicht hinausgekommen, sie kannten nicht einmal die Vorrichtung des Glascylinders, durch den das Qualmen der L. verhindert, die Flamme concentrirt wird, noch auch die Glasglocken, welche das grelle Licht dämpfen. Der Luxus, den die Alten in der Beleuchtung ihrer Salons entwickelten, ging nicht hinaus über die Anwendung wolriechender Oele und die kunstreiche Bearbeitung der L.-Halter, sowie Verwendung kostbaren Materials zur Anfertigung derselben. In dieser Hinsicht hatte man L. zum Aufhängen und andere, welche auf eigenen Ständern oder Leuchtern standen (von solchen freistehenden Lichthaltern redet *Minuc. Felix* [Octav. 9], wo er den Vorwurf der Heiden gegen die Christen betreffs angeblicher nächtlicher Orgien anführt: post multas epulas, ubi convivium caluit et incastae libidinis fervor ebrietate exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae, ultra spatium limae, qua vinctus est, ad impetim et saltum provocatur; sic everso et exstincto conscio lumine impudentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt), L. zu zwei (bilychni) und mehr Flammen (polynychni), und statt der ärmlichen L. aus Terra cotta solche aus Bronze, Silber, Gold oder edeln Steinen, wobei der feine Kunstsinn des Kleinhandwerks Gefäss und Handhabe mit mythologischem und anderm Bildwerk zu schmücken wusste.

Da die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen von Anfang an vielfach bei Nacht gehalten wurden, wie sich nicht nur aus der Apostelgeschichte, sondern auch aus den Schimpfnamen der Christen als luci fuga gens ergiebt, so bedurften sie dabei der L. als Beleuchtungsmittel. Dasselbe galt für den Gottesdienst, den man in den Katakomben bei den Gräbern der Martyrer hielt, und unter Anderm ist in den Katakomben von S. Callisto, in dem Viertel des hl. Soteris noch heute in der Decke einer Rundkapelle der Haken zu sehen, an welchem ehemals die Lampe gehangen hat. Vor Allem bedurfte die Opferstätte einer entsprechenden Beleuchtung, die man dadurch erzielte, dass um den Altar auf Ständern oder Leuchtern L. aufgestellt wurden, eine Sitte, die sich noch lange in der nachconstantinischen Zeit erhalten hat, indem das Aufstellen von Lichtern auf den Altären selber erst viel später in der abendländischen, in der morgenländischen Kirche nie in Brauch kam. Dass vor vielen Jahrhunderten auch bei dem am Tage gehaltenen Gottesdienste Kerzen als L. brannten, lässt sich aus manchen Aeusserungen der Schriftsteller schliessen; so sagt *Paulin von Nola* (Nat. VII, S. Fel.): clara coronantur densis altaria lychnis ... nocte dieque micant . . . et ipse dies coelesti illustris honore plus micat. Ein von *Angelo Mai* (Spicileg. Rom. II, p. 12) mitgetheiltes Fragment über das Leben des hl. Chrysostomus berichtet von einer Lampe, die, an einer Kette hangend (s. uns. beif. Fig. 110), super altaris concham perpetuo ardebat. Die Beleuchtung war da also nicht des Bedürfnisses wegen, sondern aus symbolischer Rücksicht angeordnet. Wie weit aber dieser Gebrauch in die vorconstantinische Zeit hinaufreicht, ist schwer zu ermitteln. Zunächst dürfte wol bei der Spendung der hl. Taufe, die ja auch als illuminatio bezeichnet wird, das Licht als symbolische Andeutung auf die innere Gnade und als Hinweis auf Christus, das Licht κατ᾽ ἐξοχήν, angewendet worden sein. [Diese symbolische Beziehung, nahe gelegt durch Ps. 118, 105, ist durch das Martyrium der hhl. Montanus, Lucius und ihrer Genossen sichergestellt, wo es heisst: Reno qui nobiscum fuerat, somno apprehenso, ostensum est ei produci singulos: quibus prodeuntibus lucernae singulae praeferebantur: cuius autem lucerna non praecesserat, nec ipse procedebat. Et cum processimus nos cum lucernis nostris, expergefactus est. Et ut nobis retulit, laetati sumus fidentes nos cum Christo ambulare: qui est lucerna pedibus nostris et qui est sermo scilicet Dei (*Ruinart* Act. Martyr. Amstelod. 1713, p. 231. *Morcelli* Afr. christ. II 183. *De Rossi* Bull. 1880, 66 f. und dazu Taf. III). *K.*]


Fig. 110. Bronzelämpchen aus den Katakomben.

Die Akolythen, deren Amt es unter Anderm war, die Lichter anzuzünden, werden zwar schon von Papst *Cornelius* erwähnt, doch lässt sich daraus kein Beweis für den Gebrauch der Beleuchtung auch beim Tagesgottesdienste in jener Zeit herleiten. Ebenso wenig aber darf man aus den Worten des *Lactant.* (Lib. VI, cp. 2), wo er über die Heiden spöttelt, dass sie lumina deo suo accendunt, quasi in tenebris agenti, den Schluss ziehen, dass zu seiner Zeit die Christen beim Gottesdienste sich der Lichter nicht bedient hätten.

Entschieden in die früheste Zeit hinauf reicht die Anwendung der L. bei den Gräbern, indem man dieselben entweder in kleinen Nischen oder auf eigenen Consolen bei der Ruhestätte anbrachte, oder bei der Beisetzung selber in den äussern

Verschluss des Grabes einmauerte. Beispiele dafür bieten die Katakomben in grosser Menge, z. B. bei der Gruft der hl. Caecilia, in der Papstgruft, in der ersten der bekannten fünf ineinander laufenden Grabkammern u. s. w. Im Coemeterium von S. Sebastian hat man noch in neuerer Zeit mehrere Gräber entdeckt, bei welchen die Lampe in den frischen Kalkbewurf des Grabes aussen eingefügt war. *De Rossi* fand sogar in einer Grabkammer von S. Callisto auf dem Gesimse über der Thüre im Innern eine Reihe von L. aufgestellt. Diese Sitte, an den Gräbern Lichter zu unterhalten, haben die Christen mit den Heiden und mit den Juden gemein, aber mit der höhern Auffassung, die *Hieronymus* in den Worten ausspricht: ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse et modo in superna patria lumine gloriae splendere, und die auf dem Sarkophag des Präfecten Probus (*Bottari* I 53) in dem Verse ihren Ausdruck findet:

‚luce nova frueris: lux tibi Christus adest.‘

Gregor Tur. (Mirac. 32) erzählt, beim Grabe des hl. Thomas in Indien brenne eine Lampe ohne Oel und ohne Docht, auch vom Winde nicht auslöschbar. So hatte es ihm ein Augenzeuge berichtet. ‚Dic mihi,‘ sagt der hl. *Chrysostomus* (Hom. IV in Hebr.), ‚quid sibi volunt clarae lampades? Annon eos (mortuos) tamquam athletas deducimus?‘ Der Curiosität wegen sei erwähnt, dass von einer Lampe im Dom zu München berichtet wird, die, als man sie fand, schon 300 Jahre gebrannt hatte und noch 150 Jahre hätte brennen können (*Mayer* Die Domkirche zu U. L. F. S. 65).

Es ist bekannt, dass die Gläubigen der Folgezeit aus den L., die an den Gräbern der Martyrer brannten, das Oel als fromme Erinnerung und als eine Art Reliquie mit nach Hause nahmen. In Aegypten wurden, wie eigene Krüglein für solche Oele, so auch L. angefertigt, die man am Grabe verehrter Martyrer eine Zeitlang brennen liess und dann zum Andenken den Pilgern mitgab. So giebt es eine solche Lampe mit der Aufschrift: ΤΟΥ ΑΤΙΟΥ ΡΟΛΥΟCΤΟC (ΠΟΛΥΕΥΚΤΟΥ), eine andere mit der Aufschrift: ΟΑΓΑΘΟC CΛΚΕΡΔΟC. (Dieser Heilige kommt auch auf einem Gemälde in den Katakomben von Alexandrien vor.)

Daneben hatten die L. in den Katakomben den praktischen Zweck, die dunkeln Gänge für die Besucher und die dort arbeitenden Fossores zu beleuchten. In ersterer Hinsicht waren an den Ecken der unterirdischen Strassen vielfach L. in Nischen aufgestellt oder in dem Tuff eingemauert; mehrere Darstellungen von Fossores zeigen uns dieselben mit einer Lampe, die sie in der Hand halten oder neben sich an einem Haken in der Wand aufgehängt haben. Wie beim Gottesdienste in den Katakomben das Bedürfniss und die Nothwendigkeit der Beleuchtung den officiell liturgischen Gebrauch der Lichter einleitete, so war es ähnlich auch bei den Begräbnissen. Da dieselben im alten Rom für gewöhnliche Leute Nachts vorgenommen werden mussten, so bedurfte man dabei der Fackeln und L. Wie aber die Christen ebenfalls ihre Todten unter Beleuchtung zu Grabe trugen, so waren ihnen diese Lichter zugleich Symbole der Freude und der Hoffnung. Aehnliches meldet er von einer Lampe am Grabe eines andern Heiligen (De Glor. Conf. 70). Daher wurde der hl. Cyprian, wie uns seine Passio erzählt, cum cereis et scolacibus bestattet; aus späterer Zeit wird uns u. A. von der Mutter des hl. Gregor von Nazianz berichtet, dass sie, eine brennende Kerze in der Hand, die Leiche ihres Sohnes Caesarius zu Grabe begleitet habe.

Die geradezu endlose Zahl von L., die man bei den Ausgrabungen in den Ruinen Roms und ebenso in Städten Aegyptens, Nordafrica's und Galliens gefunden hat, weisen auf die besondere Verwendung der L. bei öffentlichen Illuminationen hin. Diesen Brauch der Heiden, die Feste der Götter oder der Kaiser durch Beleuchtung ihrer Häuser zu verherrlichen (vgl. *Tertullian* De idol. n. 10), haben die Christen adoptirt, wie denn *Eusebius* (Lib. IV, c. 23) berichtet, Constantin habe in der Osternacht die ganze Stadt mit Kerzen und L. illuminiren lassen. Dieselbe Sitte war auch bei den Juden bekannt. So wurde das Fest der Tempelweihe oder der ‚Lichter‘ acht Tage lang durch Beleuchtung der Synagogen und Häuser gefeiert; am Abende des ersten Festtages der Laubhütten aber wurden im Vorhofe des Tempels die grossen Kandelaber angezündet, deren Licht die ganze Stadt erleuchtete (*Döllinger* Heidenth. und Judenth., S. 15). Dass die Alten die gewöhnliche nächtliche Beleuchtung der Strassen gehabt haben, ergiebt sich aus der Aeusserung des hl. *Basilius des Gr.* (Ep. 39 ad Mart.), wo er das Unglück seiner Vaterstadt am lebhaftesten dadurch gekennzeichnet sieht, dass αἱ νύκτες ἀλαμπεῖς seien.

Endlich dürften in der spätern Zeit L., zumal von besserer Arbeit, als Geschenke zum Andenken an wichtige Lebensmomente verwendet worden sein. *De Rossi* hält die bekannte Florentiner Bronzelampe (s. uns. beifolg. Fig. 111) für ein Geschenk, das dem Eutropius am Tage seiner Taufe ge-

geben worden sei; einem ähnlichen Zwecke dienten ja auch vielfach die Goldgläser.

Weitaus die meisten L. sind aus Thon gebrannt; die auf uns gekommenen Bronze-L. sind wol alle aus der nachconstantinischen Zeit. Wenn *Martigny* behauptet, auf denselben komme nie der Fisch vor, so ist das unrichtig, wie die schöne im Xenodochium des Pammachius zu Porto gefundene Bronzelampe, jetzt im vaticanischen Museum, beweist. Uebrigens hat man in den Katakomben auch, wenngleich selten, L. von Silber gefunden, und *Boldetti* entdeckte sogar eine aus Bernstein. Im Grabe der Gemahlin des Honorius, Maria, fand sich ausser andern Kunstartikeln eine Lampe in Form einer Muschel aus Gold und Krystall gefertigt, mit einem Deckelchen in Gestalt einer goldenen Fliege, eine ungemein zierliche Arbeit.

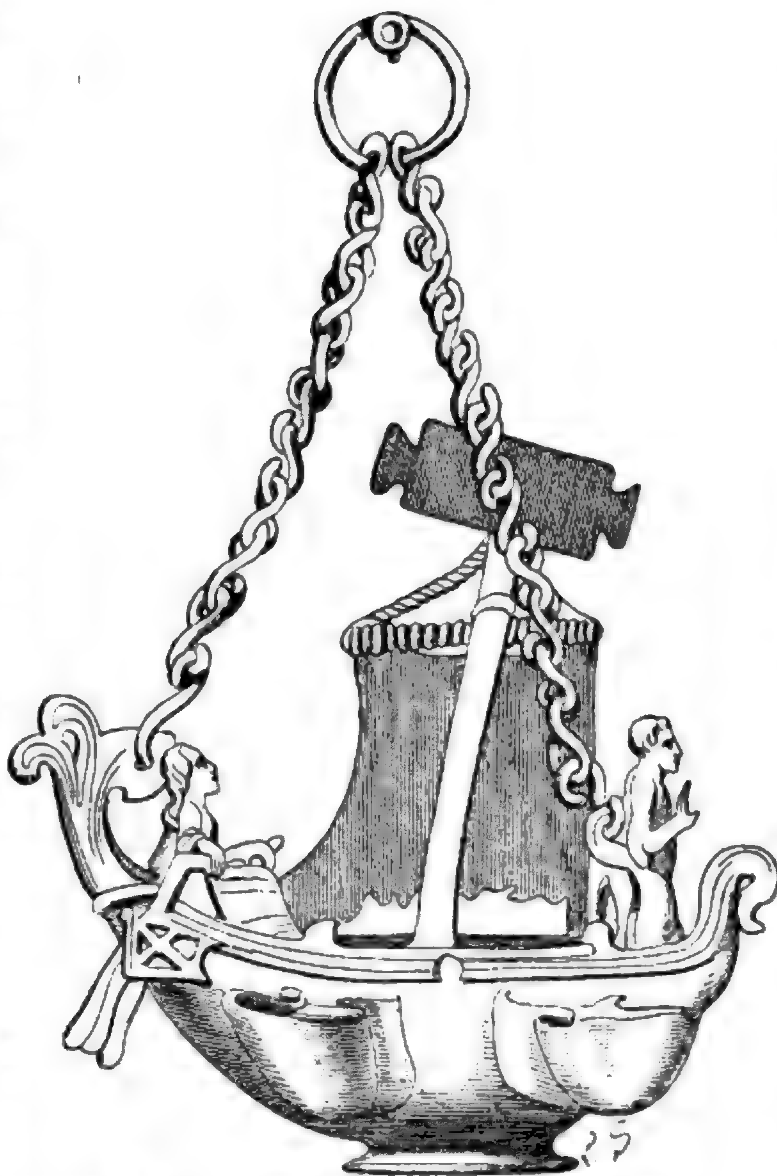


Fig. 111. Bronzelampe in den Uffizien zu Florenz.

Gleich den heidnischen L. haben die christlichen durchgehends die Form eines Schiffchens (navicella), mit einer Schnauze vorne für den Docht, und gegenüber der Handgriff, der auf den Exemplaren der ältern Zeit mit einer Oese versehen, in der spätern Zeit massiv und kürzer ist (vgl. Bull. 1881, 116 und *Le Blant* D'une Lampe paienne etc. Rev. archéolog. 1875; p. 4). Dieselbe Form besteht noch heute für die Blechlämpchen, deren sich die Römer bei Illuminationen bedienen, sowie für die L., welche die Fuhrleute, die aus der Pozzolangrube die Erde holen, unter ihren Karren hängen haben. Die obere Fläche der L. war vertieft und hatte eine oder zwei Oeffnungen, um das Oel einzuschütten. Unter den Thon-L. haben einige wenige eine besondere Form, z. B. die eines Fisches, eines Fusses u. dgl. Das christliche Museum des Vaticans und das kircherianische bewahren L. aus den Katakomben zu zwei und mehr Flammen, jedoch meines Wissens ohne besondere christliche Kennzeichen. Eine gewisse Klasse von Terracotta-L., die ihrer Arbeit nach dem 3. Jahrh. angehören, trägt mit Vorliebe das Bild des guten Hirten und auf der Unterfläche die Buchstaben ANNI SER [(*Annius, Servianus* oder *Serenus, Servandus, Sergianus*); die Firma bestand in Ostia; sie lieferte auch L. mit heidnischen Emblemen, so dass hier entweder ein Confessionswechsel der Fabrikanten oder die Thatsache vorliegt, dass für Heiden und Christen gleichzeitig gearbeitet wurde (vgl. *Le Blant* D'une Lampe paienne post la marque ANNISER, Rev. archéologique 1875. *De Rossi* Bull. 1863, 79—84. 88)]. Die Bronze-L. haben meist eine grössere Form und eine rauhere Ausführung; der Handgriff ist mit Vorliebe durch das kranzumschlungene Monogramm Christi gebildet, oder durch den Kopf der Schlange aus dem Paradiese, mit dem siegreichen Namenszuge des Herrn darüber. Die vorhin erwähnte aus Porto stellt der Schlange mit der verderblichen Frucht vorne bei der Flamme einen ἰχθυς mit einem Brode im Munde entgegen, um in sinnigster Weise anzudeuten, dass im eucharistischen Mahle uns das Antidoton gegen die tödlichen Wirkungen des Sündenfalles im Paradiese geboten sei.

Ein so fein durchdachtes Bildwerk wie auf der eben erwähnten Lampe findet sich auf den einfachern Thon-L. nicht; die meisten haben keinerlei figürliche Darstellung.

Sehr häufig ist in der Vertiefung das Monogramm Christi, in der ältern und spätern Form, zuweilen mit den Köpfen der zwölf Apostel umgeben, angebracht; ferner die symbolischen Figuren der Taube, des Fisches, der Palme, endlich biblische Scenen, besonders Jonas (s. uns. beifolg. Fig. 112 und dazu *Martigny* Lettre à

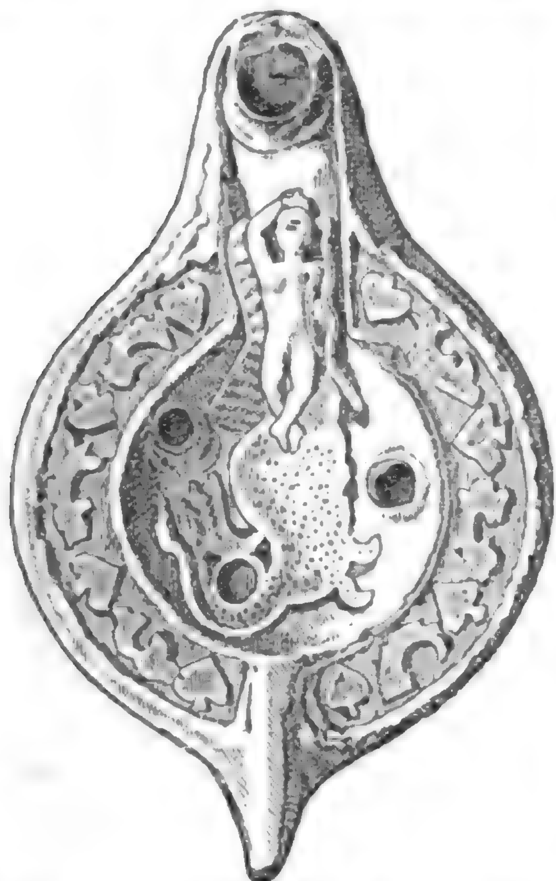


Fig. 112. Lampe aus Semur (Martigny Lettre à Mons. Edm. Le Blant, Belley. 1872).

Mons. Edm. Le Blant sur une lampe chrétienne inéd., Belley 1872), also jene Bilder, die uns auch in den Gemälden und auf den Sarkophagen der Katakomben begegnen. Die jüdischen L. charakterisiren sich durch den auf der Oberfläche abgebildeten siebenarmigen Leuchter. [Ein von *Martigny* (S. 408) publicirtes Fragment einer Thonlampe zeigt uns in doppelter Wiederholung ein Kreuz mit einem Lamm darüber (s. uns. beif. Fig. 113), eine merkwürdige Darstellung der Kreuzigung Christi aus alter Zeit.] Eine auf dem Palatin gefundene Lampe des 5. oder 6. Jahrh. zeigt uns Christus mit der Aureola, ein Stabkreuz in der Hand, von Engeln angebetet; zu seinen Füssen liegen Löwe, Basilisk, Schlange und Drache, eine Anspielung auf die bekannte Stelle des Psalmisten. Der Fund dieser L. in den Ruinen der Kaiserpaläste mit ihrer Darstellung des triumphirenden Christus ist gerade hier um so interessanter, als dieselben Ruinen uns das bekannte Spottcrucifix geliefert haben.

Zumal bei den Gräbern der Martyrer bestanden die L. nicht selten aus Glasschalen, in denen, wie bei unsern heutigen Nachtlichtern, der Docht, in ein Papier eingelassen, auf dem Oele schwamm. Statt des gewöhnlichen Oels wurden gerne kostbarer Balsam oder andere wolriechende Oele angewendet. In der goldenen Lampe der Minerva zu Athen brannte die Flamme an einem Asbest-Dochte, und diese sind wohl auch in Rom in manchen Häusern in Gebrauch gewesen. Der Regel nach jedoch, die auch für die Beleuchtung in den Kirchen und Katakomben gilt, bediente man sich der Dochte aus Werg,

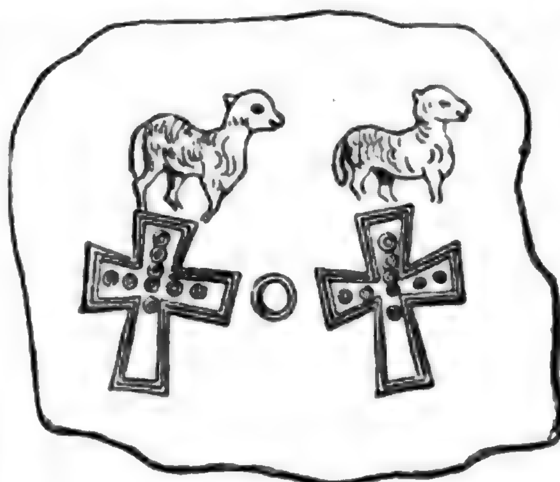


Fig. 113. Africanische Terra cotta, Lampendiscus, (Ann. de la soc. archéol. de la prov. de Constantine 1862, pl. IX).

zu deren Erneuerung und Reinigung man eigene kleine Zangen hatte, die mit Widerhaken versehen waren, die man dann auch in den Gräbern der Coemeterien gefunden hat.

Für die L., wie sie vom 4. und 5. Jahrh. an zur Beleuchtung der Kirchen und zumal des Altares und der Confessio verwendet wurden, geben uns bildliche Darstellungen wie schriftliche Nachrichten Kenntniss. Besonders beliebt waren die Hänge-L., welche auf einem Reifen eine Anzahl von Glasgefässen enthielten, in denen das Oel die Flamme nährte. Wegen ihrer Form hiessen sie Coronae oder Circuli luminum. Von ihnen redet *Prudentius* (Cathem. hym. V 141 f.), wenn er sagt, an beweglichen Seilen hängen die L., die Decke oben beleuchtend, während die Flamme zugleich durch das durchsichtige Glas das Licht nach unten wirft:

> pendent mobilibus lumina funibus,
> quae suffixa micant per laquearia,
> et de languidulis fota natatibus
> lucem perspicuo flamma iacit vetro.

Auch *Paulin von Nola* (l. c.) spricht von den multifores lychni, die von der Decke niederhängen.

multiforesque cavis lychnos laquearibus aptent, ut vibrent tremulas funalia pendula flammas.

Ebenso redet *Gregor von Tours* (Glor. *S. Martini* II 18) von dem oleum lychnorum, qui camerae dependebant. Darstellungen solcher L. finden sich auf Bildwerken späterer Zeit wiederholt, z. B. auf der Freske der Unterkirche von S. Clemente zu Rom, auf dem Basrelief des Altares des hl. Ambrosius zu Mailand (s. oben II 185, Fig. 82), auf einer Miniature in der Bibliothek zu St. Germain-des Prés (s. oben I 174, Fig. 78) u. a. Auf dem Altarrelief zu Mailand hängen von der an drei Kettchen aufgehängten corona drei längliche Gegenstände nieder; das sind die funalia pendula, von denen *Paulin von Nola* redet und in denen ‚die hin- und herflackernden Flammen vibriren'. Es lässt sich dies nur von geschliffenen Glasprismen verstehen, die zur Verzierung an die vielflammige Lampe gehängt waren und in denen sich das Licht in der Farbe des Regenbogens brach. Bekanntlich besteht ja heute noch in Italien die Sitte, an Festen die Kirchen mit Glaskronleuchtern zu schmücken. — Neben diesen Coronae wurden dann aber auch, wie die erwähnten Fresken von S. Clemente beweisen, Hänge-L. zu Einer Flamme am Altare verwendet. Weiterhin befestigte man die L. auf den Arm eines Kreuzes, wie uns die Abbildung im Baptisterium der Katakomben des Pontianus zeigt. Diese Sitte wird auch vom hl. *Gregor von Tours* erwähnt (Glor. Conf. 69): zur Zeit der Pest wurden zunächst Kerzen und L. am Grabe eines Martyrers angezündet (accensis cereis et lychnis non paucis); dann wird mit den Reliquien Procession gehalten (accensis super cruces cereis atque ceroferalibus). Eine höchst interessante Lampe des 5. Jahrh. ist vor wenigen Jahren zu Orléansville gefunden worden. Aus Bronze gefertigt, hat sie die Form einer Basilika, aus deren Langseiten je drei Armleuchter mit flacher Schale hervorgehen, um die Glasschale mit dem auf dem Oel schwimmenden Lichte zu tragen; an den Enden des Daches sind die beiden Ringe, von welchen ehemals die Ketten zum Aufhängen ausliefen. Das Denkmal gehört jetzt dem Musée Basilewsky in Paris (s. oben I 120). In der Papstchronik des *Anastasius* ist wiederholt Rede von L.- und Lichterhaltern verschiedener Art, welche die Päpste in den Kirchen der ewigen Stadt den dort verehrten Heiligen zum Geschenke gemacht haben. DE WAAL.

[Ueber häretische L. in der Form eines Frosches mit der Inschrift ЄΓѠ ЄΙΜΙ ΑΝΑϹΤΑϹΙϹ s. *Le Blant* Note sur quelq. Lampes égypt. en formé de grénouilles, Mém. de la société nat. des Antiq. de France, XXXIX, Par. 1879. Die schönen Funde, welche P. *Delattre* u. A. meistens an L. in Tunesien gemacht, veranlassen uns, nachstehende Exemplare derselben in Abbildungen zu geben (s. uns. Figg. 114—171). Vgl. weiter *de Rossi* Bull. 1866, 72; 1870, 2; 1871, 4; R. S. III 608. *K.*]

Fig. 114.



Fig. 115.

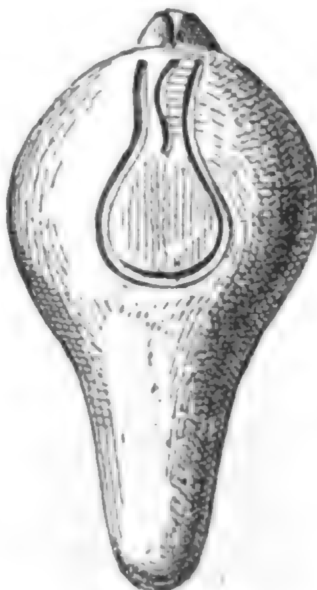
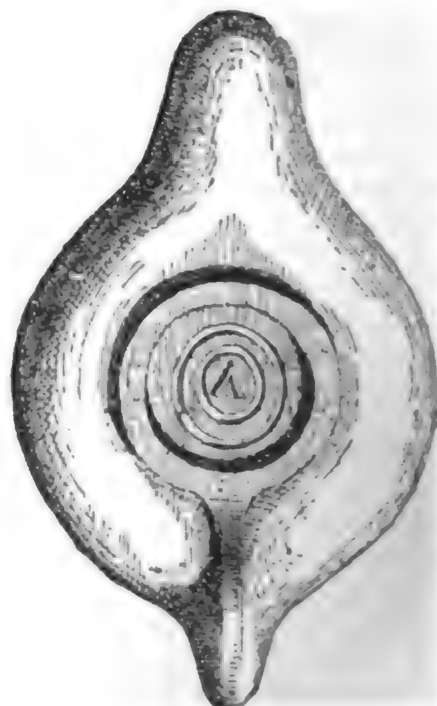


Fig. 116.



Figg. 114—116. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 117.

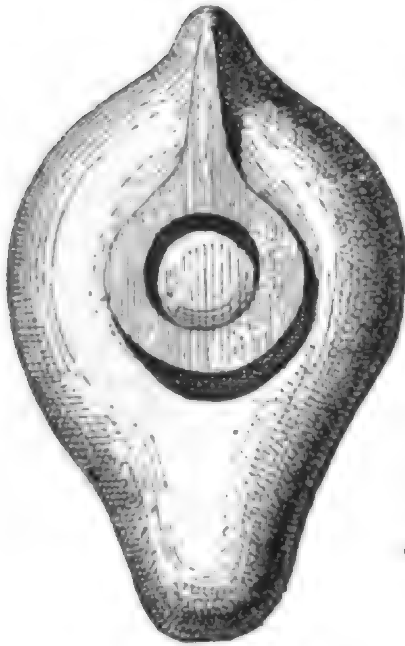


Fig. 118.



Fig. 119.

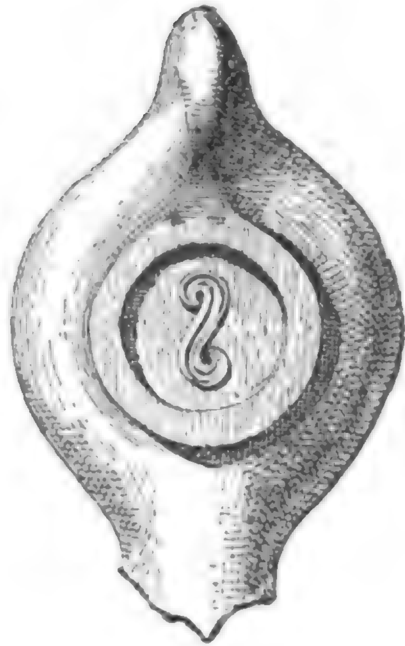


Fig. 120.



Fig. 121.

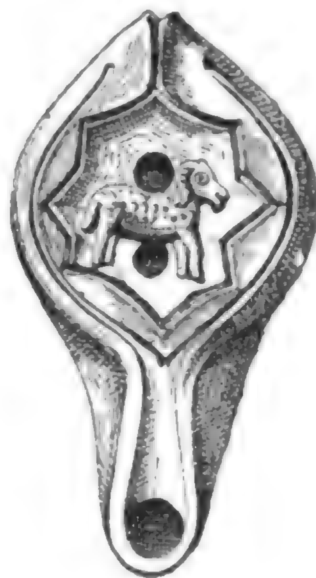


Fig. 122.



Fig. 123.



Fig. 124.

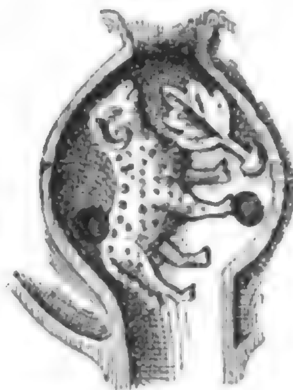


Fig. 125.



Figg. 117—125. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 126.

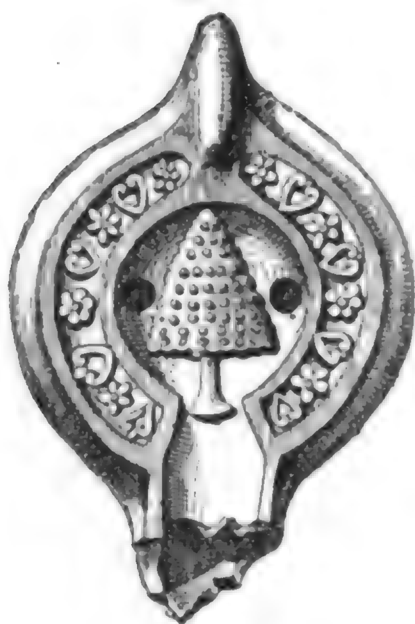


Fig. 127.



Fig. 128.



Fig. 129.

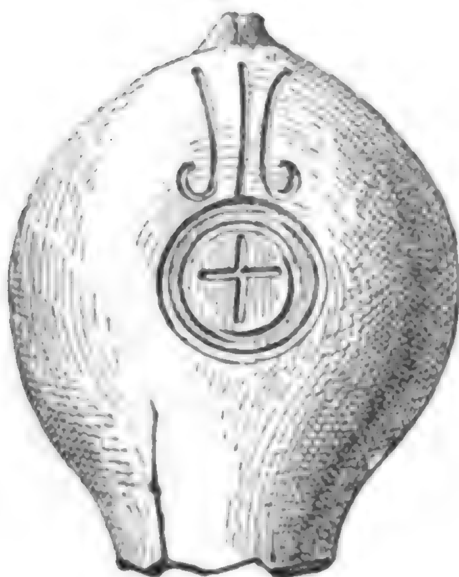


Fig. 130.



Fig. 131.

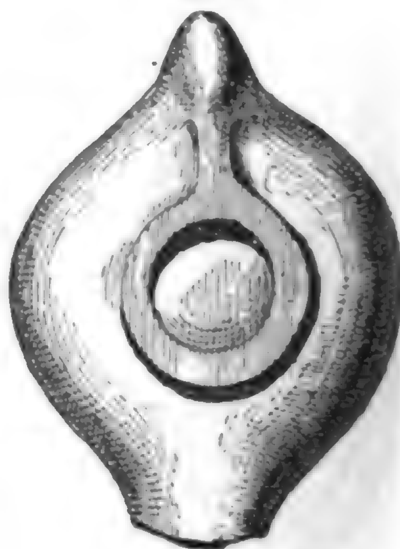


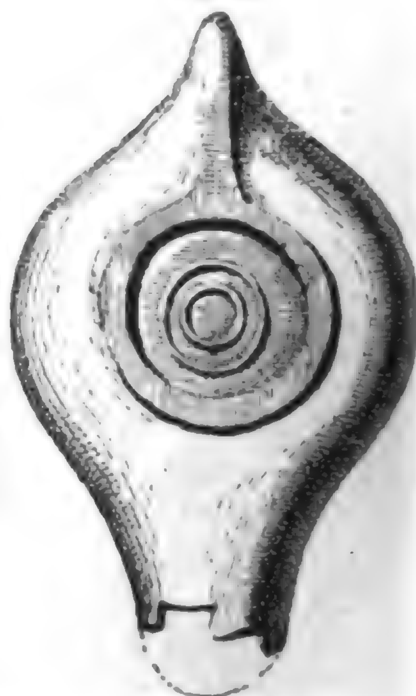
Fig. 132.



Fig. 133.



Fig. 134.



Figg. 126—134. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 135.



Fig. 136.



Fig. 137.

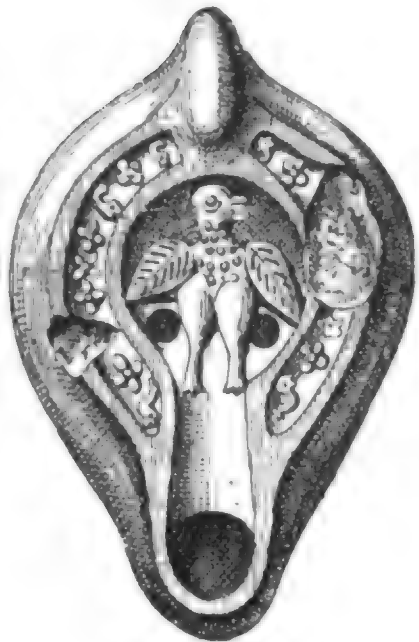


Fig. 138.



Fig. 139.

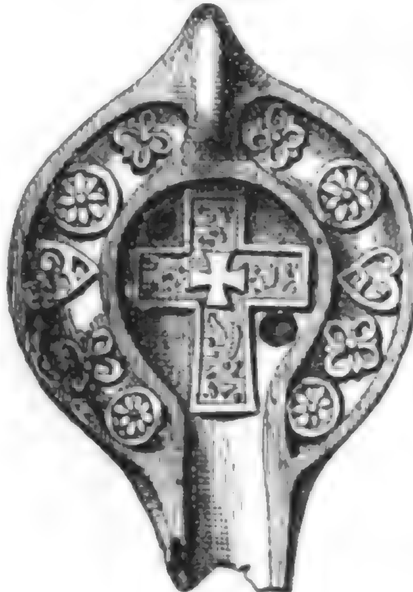


Fig. 140.

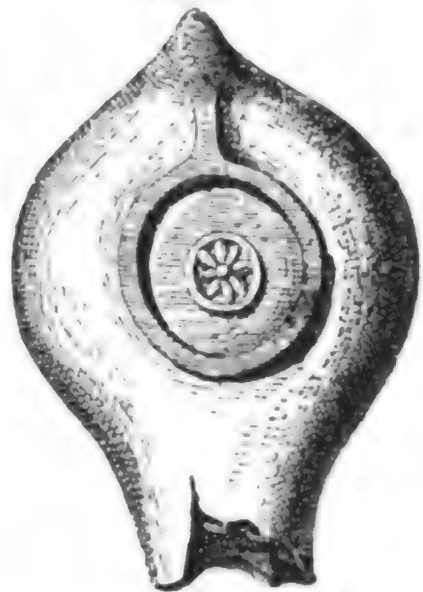


Fig. 141.



Fig. 142.



Fig. 143.



Figg. 135—143. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 144.

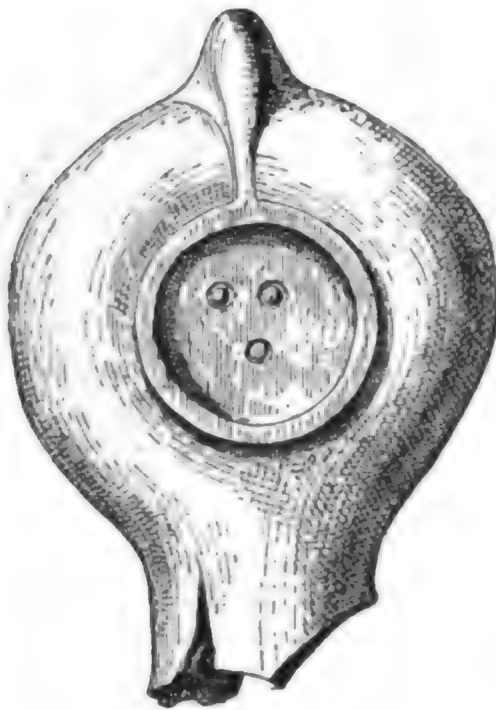


Fig. 145



Fig. 147.



Fig. 146.



Fig. 148.

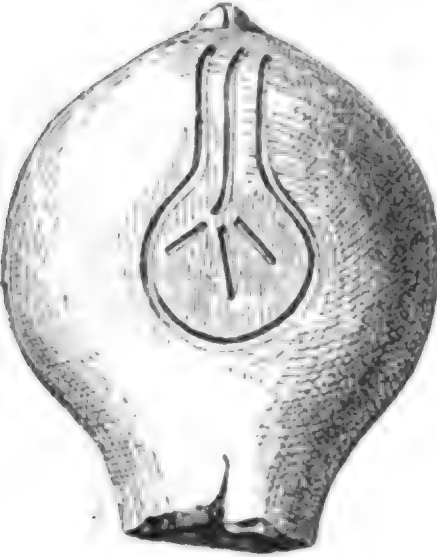


Fig. 149.



Fig. 150.



Fig. 151.



Fig. 152.



Fig. 154.



Fig. 153.



Figg. 144—154. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 155.



Fig. 156.

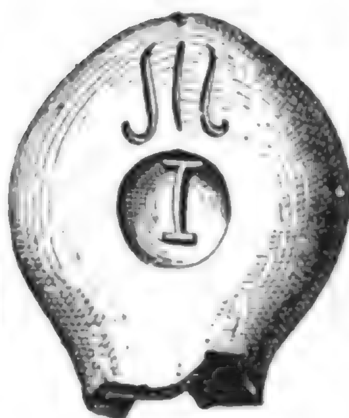


Fig. 158.

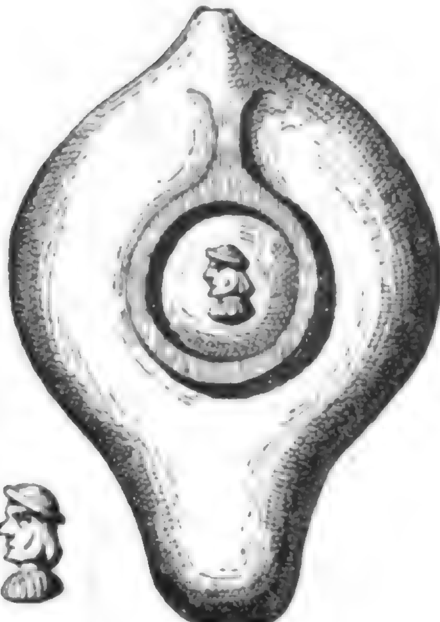


Fig. 157.





Fig. 159.



Fig. 160.



Fig. 162.



Fig. 161.



Fig. 163.

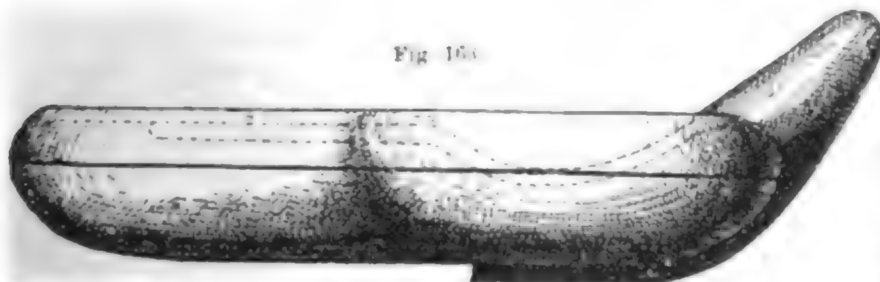


Fig. 164.

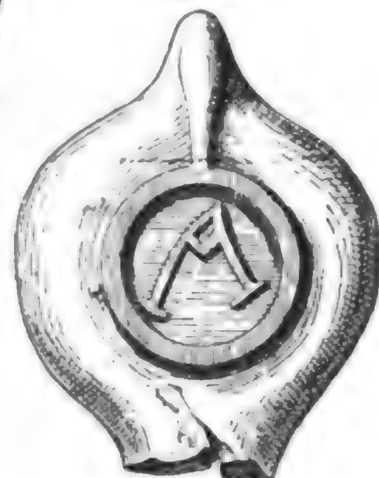


Fig. 165.



Figg. 155—165. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

Fig. 166.



Fig. 167.

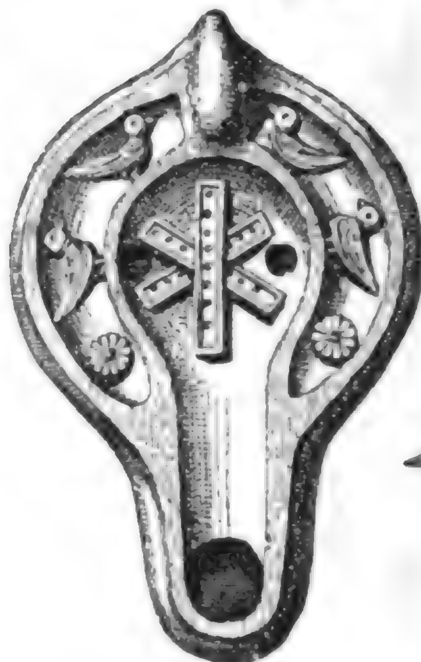




Fig. 168.

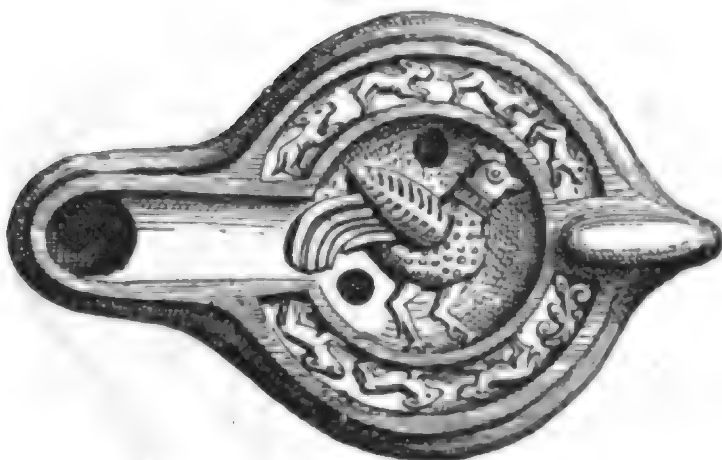


Fig. 169.



Fig. 170.

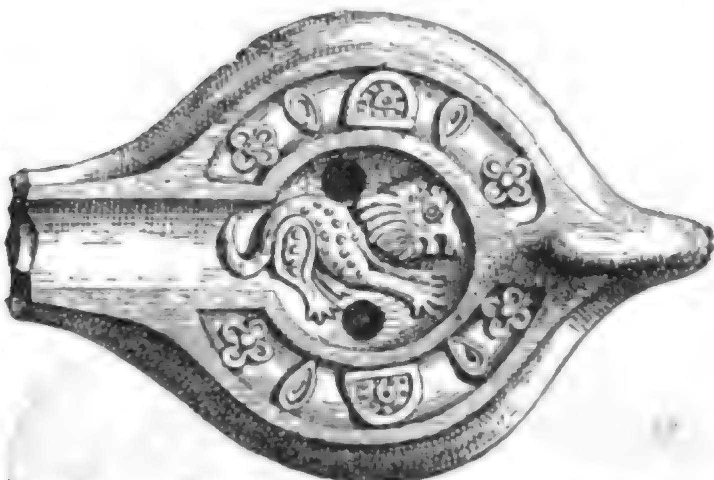
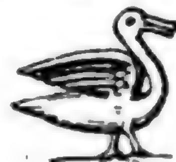


Fig. 171.



Figg. 166—171. **Africanische Lampen** (nach P. Delattre).

LANDBISCHÖFE, s. Chorbischöfe I 210.

LAND-KIRCHEN und **-PRIESTER.** In der unmittelbar nachapostolischen Zeit, wie sie uns in den Schriften der apostolischen Väter geschildert erscheint, sammelten sich alle Christen einer Stadt an der einen Cultusstätte, wo der Bischof mit seinen Presbytern und Diakonen den Gottesdienst hielt, und längere Zeit hindurch scheint man der sich allmälig vermehrenden Anzahl der Gläubigen nur durch Vermehrung der Geistlichen, nicht der Kirchen, entsprochen zu haben. Im Pastor Hermae

sind die πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι bereits sehr zahlreich (Vis. III 5 und a. a. St.), und der uralte apostolische Kanon 32, welcher die Aufrichtung eines andern Altars, denn des bischöflichen, verbietet, dürfte die ursprüngliche Praxis bezeugen. Bald drängte indess die allseitigere Verbreitung des Christenthums in Stadt und Land zur Vermehrung der Kirchen in den Städten und zur Gründung solcher auf dem Lande. Der römische Liber Pontificalis schreibt die kirchliche Eintheilung der Stadt Rom in 25 Titel quasi dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur et propter sepulturas martyrum dem Papste Marcellus (308—310) zu; die Circumscription in 25 ‚Pfarreien' war aber gewiss nicht die erste, zumal dieselbe Quelle eine solche bereits dem fünften Papste, Euaristus, zuschreibt (titulos divisit presbyteris). Anders woher wird Aehnliches berichtet, und in Alexandrien führte man die Gründung mehrerer Kirchen sogar auf den hl. Marcus zurück, gewiss ein Zeugniss für das Alter dieser Vertheilung der Gläubigen in derselben Stadt. Dass in diesen ältesten Pfarrkirchen wol die Taufe gespendet und Martyrer begraben, aber das hl. Opfer nicht gefeiert worden sein soll, hat man zwar durch die angeführte Stelle bei Anastasius zu stützen gesucht; sie ist aber hiezu so wenig beweiskräftig als andere, die man beizog (vgl. *Mabill.* Comm. praevius in ord. Rom.)

Was nun die Verhältnisse auf dem Lande angeht, so lassen allerdings die Nachrichten von der Existenz vieler Christen daselbst (*Plinius* Ep. X 97; *Iustin.* Apolog. I cp. 67; *Tertullian* Apolog. I 37 u. a.) auch auf Kirchen und Priester schliessen. Hierher dürfen wir wol auch den uralten apostolischen Kanon 36 rechnen, welcher verbietet, χειροτονίας ποιεῖσθαι εἰς τὰς μὴ ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καὶ χώρας und damit L.-P. vorauszusetzen scheint. Sichere Zeugnisse, welche freilich nicht bloss die Einführung von L.-K. und -P. berichten, sondern eine bestehende Observanz voraussetzen, finden wir im 3. Jahrh. Bischof *Dionysius von Alexandrien*, † 264, berief in der Provinz Arsinoe τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν zu sich (*Eusebius* Hist. eccl. VII 24); *Epiphanius* erwähnt (Adv. haeres. 66 n° 11) um dieselbe Zeit einer κώμη Διοδωρίς und des dortigen (τῶν αὐτόθι) Priesters Tryphon; in den Martyreracten des hl. Theodotus, † 303, bei Ruinart, ist von einer Landkirche und ihrem Priester Fronto die Rede. Dass auch diese L.-K. während der Friedensperiode, welche das 3. Jahrh. in seiner zweiten Hälfte den Christen gewährte, sich ähnlich vermehrten, wie die in den Städten, von deren ‚Menge' *Eusebius* berichtet (H. e. VIII 1: τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων), kann nicht bestritten werden, um so weniger, als bald auch die Synoden sich mit ihnen und ihren Priestern beschäftigen.

Setzt die Synode von Arles (i. J. 314), welche can. 18 gegen die Anmassung der Diaconi urbici auftritt, offenbar Diaconi rurales und damit auch L.-P. voraus, so setzt sie schon die gleichzeitige Synode von Neocaesarea hinter den Stadtklerus zurück, indem sie can. 13 den ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι die Darbringung des Opfers und die Austheilung der Communion in der Stadtkirche bei Anwesenheit des Bischofs oder der Stadtpriester verbietet. Nur wenn letztere nicht anwesend sind, darf ein L.-P. sein Amt ausüben. Die allgemeine Synode von Nicaea verfügt, dass zur Kirche zurückkehrende novatianische Bischöfe unter Umständen die Stelle eines Landbischofs oder L.-P.s erhalten sollen (can. 8), und kennt Priester wie Diakonen an ‚Orten und in Städten' (ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι, can. 18). Bei der immer grössern Verbreitung des Christenthums wurde der Landklerus bald zahlreicher als der in den Bischofsstädten, und suchte wol auch seine Gerechtsame zu mehren. Darum trat schon die antiochenische Synode in encaeniis (i. J. 341) wieder beschränkend auf, indem sie dem Diöcesanbischof das Recht über ‚die dazu gehörigen Landstriche' (καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις) wahrt und ‚die Fürsorge für die ganze Landschaft in der Nähe seiner Stadt' (καὶ πρόνοιαν ποιεῖσθαι πάσης τῆς χώρας τῆς ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πόλιν) zur Pflicht macht (can. 9). Dem entsprechend wird den Chorbischöfen das Recht, selbständig Priester oder Diakonen zu weihen, entzogen (can. 10) und den L.-P.n die Ausstellung kirchlicher Gemeinschaftsbriefe (κανονικαὶ ἐπιστολαί) an reisende Christen verboten. Nur an die benachbarten Bischöfe sollen sie schreiben dürfen (can. 8). Dasselbe Ziel, die Auctorität des Diöcesanbischofs zu stärken, verfolgen auch die Synoden von Sardica (343) und Laodicea. Erstere verbietet, ‚in Dörfern und kleinen Städten, wo ein Priester genügt', Bischöfe aufzustellen (can. 6), letztere erneuert das Verbot und empfiehlt als Mittelstelle zwischen dem Bischof und dem Landklerus statt der Chorbischöfe die Bestellung von (priesterlichen) Visitatoren (περιοδευταί, can. 57). In Folge dieser Beschlüsse wuchs die Zahl der Landpfarreien (ἀγροίκιαι παροικίαι ἢ ἐγχώριοι, Synode von *Chalcedon* 451, can. 17) sehr rasch, so dass z. B. Cyrus zur Zeit Theodorets bereits 800 παροικίαι umfasste (ep. 113).

Weitere Aufschlüsse, insbesondere auch in Bezug auf die Vermögensverhältnisse der L.-K., geben uns die abendländischen Synoden. Hier finden wir L.-K. und -P. vom Ende des 4. Jahrh. an erwähnt. Can. 36 einer angeblich vierten i. J. 398 abgehaltenen Synode von Carthago, der jedenfalls uralt ist (vgl. *Hefele* C.-G. I), verfügt bereits, dass die L.-P. jährlich auf Ostern das Chrisma von ihren Bischöfen erbitten sollen, was für Frankreich schon die erste Synode von Vaison (i. J. 442, can. 3) mit dem Zusatz wiederholt, dass sie dasselbe entweder in Person oder mindestens durch einen Subdiakon — keinen Geringern — abholen lassen müssten. Auch die ersten vermögensrechtlichen Bestimmungen wurden in Africa gegeben. Der Codex canon. eccles. african. verbietet can. 33 den L.-P.n, ohne Wissen des Bischofs, und letzterm, ohne Wissen der Diöcesansynode etwas von den Kirchengütern zu verkaufen. Wenn nicht hier, so wird doch sicher schon durch can. 10 einer carthagischen Synode von 421 weiter verboten, die einer Landkirche gemachten Schenkungen für die Mutterkirche zu verwenden. In Frankreich werden die L.-K. erstmals von der Synode zu Riez (i. J. 439, can. 5) genannt. Das Concil von Agde (i. J. 506, can. 53) verbietet erstmals die Veräusserung des Kirchenguts, über dessen Verwaltung alsbald die erste Synode zu Orléans (i. J. 511, can. 14 und 15) von den africanischen Decreten abweichende Bestimmungen traf. Zwischen Gütern an Sklaven, Vieh und Liegenschaften und den Oblationen beim Gottesdienst unterscheidend, spricht das Concil die erstern sowol in der Stadt als auf dem Lande ausnahmslos der Verwaltung des Bischofs zu. Von den Opfern aber erhält dieser in der Stadt die Hälfte, auf dem Lande den dritten Theil. Dieser Beschluss konnte den L.-K. nicht zum Vortheil gereichen, darum erwähnt schon die Synode von Carpentras (i. J. 527) der Klage, dass einige Bischöfe von dem, was die Gläubigen an die Parochieen vergeben, diesen nur ‚wenig oder fast nichts' (aut parum aut prope nihil) überlassen. Dem vorzubeugen, ordnet das Concil an: wenn die bischöfliche Kirche vermöglich genug sei, so müsse Alles, was den Parochieen geschenkt wird, für die Kleriker, die an letzterer dienen, oder für die Reparatur dieser Kirchen verwendet werden. Hat aber die bischöfliche Kirche nur ungenügende Einkünfte, so soll den Parochieen und ihren Gebäuden das ‚Hinreichende' (quod rationabiliter sufficiat) überlassen werden, das Uebrige mag der Bischof an sich ziehen, aber ohne die Pfründe (facultatula) des Klerikers an der Parochie und den Kirchendienst zu schmälern. Das Decret von Carpentras griff aber nicht durch, denn eine dritte Synode von Orléans (i. J. 538, can. 5) berief sich in Bezug auf das Vermögen der Dorfkirchen auf die Gewohnheit jeder Gegend (singulorum locorum consuetudo servetur), die sich für Orléans selbst wol nach den Beschlüssen von 511 gebildet hatte. Dass hiernach die Landpfarrer an manchen Orten übel genug bestellt sein mochten, zeigt can. 18 derselben Synode, welche es in das Ermessen des Bischofs stellt, denselben noch etwas von den Einkünften früherer (vor Uebernahme der Landpfarrei verwalteter) Aemter zu belassen. Eine vierte Synode von Orléans (i. J. 541, can. 33) bestimmt endlich bezüglich der Gründung von Landpfarreien, dass sie vor Allem hinlänglich mit Grundstücken und Klerikern (primum et terras ei deputet sufficientes et clericos, qui ibidem sua officia impleant) versehen werden müssten. Erwähnt seien noch die zweite Synode von Vaison (i. J. 529, can. 2), welche auch für die L.-K. die Predigt und im Falle der Erkrankung des Priesters die Vorlesung der Homilie eines Kirchenvaters durch den Diakon vorschreibt, sowie die von Clermont (i. J. 535, can. 14), welche ausser den Stadt- und Landgeistlichen noch von solchen redet, die in Villen wohnen und in (Privat-)Oratorien ihren Gottesdienst halten. Diese, wie die Erwachsenen männlichen Geschlechtes unter ihren Gottesdienstgenossen, müssen die Hauptfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten mit dem Bischof in der Stadt feiern, sonst werden sie gerade an diesen Tagen excommunicirt (das Concil von Agde i. J. 506, can. 21 hatte diese Strafe nur den betr. Geistlichen angedroht).

Wie in Frankreich, so wurden auch in England frühzeitig L.-K. errichtet, und schon die erste unter dem hl. Patricius († 465) abgehaltene Synode setzt (can. 23. 24) deren Bestand unzweifelhaft voraus. In Spanien befasste sich das Concil von Tarragona (i. J. 516, can. 7 u. 8) mit dem Gegenstande. Darnach kann an L.-K. der Werktagsgottesdienst auch vom Diakon abwechselnd mit dem Priester (also ohne hl. Messe) gehalten werden, muss aber jedenfalls in Matutin und Vesper bestehen. Ausserdem sollen die L.-K. der alten Praxis gemäss (ut antiquae consuetudinis ordo servetur) jährlich vom Bischof visitirt und, wenn baufällig (auf dessen Kosten?), reparirt werden, weil nach alter Sitte der Bischof den dritten Theil von allen L.-K. empfängt (si qua forte basilica reperta fuerit destituta, ordinatione ipsius repa-

retur, quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut accipiatur ab episcopis novimus statutum). Weist auch dieser Beschluss auf das Decret von Orléans (i. J. 511) und eine noch ältere Observanz hin, so haben wir in den aufgeführten conciliarischen Bestimmungen zugleich die Keime der späteren Patronatsverhältnisse mit ihren oft so verwickelten Lasten und Rechten.

Was schliesslich noch die Terminologie angeht, so führten die L.-P. die gewöhnlichen Priestertitel, das mittelalterliche *Plebanus* kommt erst seit Gregor d. Gr. vor. Zur Bezeichnung der ‚Pfarrei' diente den Griechen παροικία, welches jeden abgegrenzten Bezirk ohne Rücksicht auf dessen Grösse bedeuten kann, daher ebensowol für Kirchenprovinzen, als bischöfliche Sprengel, als auch einzelne Gemeinden gebraucht wird. Die abendländischen Synoden wenden das latinisirte Parochia und fast noch lieber Dioecesis zur Bezeichnung der Landpfarreien an.

Zur Litteratur: *Filesac* De paroeciarum origine, Paris. 1608; *Lupi* De parochiis ante annum Chr. millesimum, Bergom. 1788; *Hoever* De parochis, Col. 1764; *Binterim* Denkwürdigkeiten I 1. SCHILL.

LANZE, eucharistische (ἁγία λόγχη), wird in der griechischen Liturgie (*Chrysostom.* Liturg. bei *Goar* Eucol. p. 60. 116) gebraucht, um bei der Prothesis, der Vorbereitung zur hl. Messe, die Hostie von der Masse des offerirten Brodes zu trennen. Es geschieht das unter Gebeten eines Priesters und des Diakons, welche sich auf die Durchbohrung der Seite Christi am Kreuze beziehen. In den Liturgieen der Syrer, Aegypter und anderer Orientalen findet sich so wenig wie bei den Abendländern (über den Cultus eucharisticus vgl. d. Art. Messer) eine Spur dieses Gebrauches, den *Renaudot* darum für relativ jung ansieht. Die Gestalt der λόγχη veranschaulicht beifolgende Abbildung nach *Goar* (s. uns. Fig. 172).

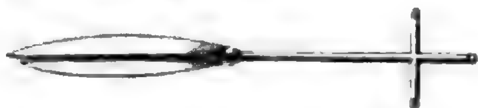


Fig. 172. Eucharistische Lanze (nach Goar).

Vgl. *Goar* a. a. O.; *Bona* Liturg. I, c. 25; *Augusti* Hdb. II 751; *Neale* Eastern Church 352; *Scudamore* Not. Euch. p. 539.

ΛΑΟΣ. s. Laien.

LAPIDES SACRI, die *Termini*, Grenzsteine, deren Remotion das altrömische Recht schon so streng ahndete, die aber auch in der christlichen Kirche als Verbrechen behandelt wird. *Innocent.* Ep. VIII ad Florentium (Conc. II 1263). Vgl. *Bingham* VII 473.

LAPSI. Mit diesem Ausdruck bezeichnete man in den ersten Jahrhunderten jene Unglücklichen, welche im Feuer der Verfolgung nicht standhaft blieben, sondern den Glauben verleugneten und dem Götzendienst anheimfielen, indem sie entweder den Götzen förmliche Opfer darbrachten (sacrificati), oder vor den Bildern der Götzen oder des Kaisers zum Zeichen ihrer Verehrung Weihrauch verdampfen liessen (thurificati), oder durch Opferbekenntnisse (libelli) jeder Behelligung vorbeugten (libellatici). Die Frage über die Behandlung dieser Gefallenen bildet eine interessante Episode in der Geschichte der Bussdisciplin und verdient um so mehr Beachtung, als sie durch einen der grössten Männer des 3. Jahrh. zum Austrag kam, durch den hl. *Cyprian*, den gefeierten Bischof von Karthago. Seine desfallsigen Bemühungen verliefen in zwei Stadien, nämlich als Kampf gegen die Partei des Felicissimus, der die L. gleich nach ihrem Abfall, und als Gegensatz zu Novatian, der sie niemals mehr in die Kirche aufnehmen wollte. Das erste Stadium dauerte fast so lange, als die decische Verfolgung, das zweite umfasste die nächste Folgezeit. An diese beiden Termine lehnen wir die Besprechung der entstandenen Controverse an, die durch die von *Cyprian* bald gegen die eine, bald gegen die andere Partei verfochtenen Grundsätze eine den Interessen der Kirche durchaus entsprechende Lösung fand.

Lebendig überzeugt, dass die göttliche Vorsehung durch Zulassung der schrecklichen Verfolgung nichts Anderes bezweckte, als eine Besserung und Läuterung der christlichen Sitte (s. *Cyprian.* Ep. 11, ed. Hart.), bestrebte sich *Cyprian*, die Bussdisciplin in der Weise zu handhaben, dass einerseits jene höhere Absicht so viel als möglich erreicht, und andererseits das ewige Heil der Gefallenen am sichersten gefördert wurde. Dieser doppelten Rücksicht entsprach vollkommen die von ihm gegen die Partei des Felicissimus vertheidigte und befolgte Praxis, unter keiner Bedingung vor dem Ende der Verfolgung — den Todesfall allein ausgenommen — die Abgefallenen zur Communion zuzulassen. Der zum Zweck einer Wiederaufnahme in die Kirche erforderlichen Gesinnung gab der erleuchtete Bischof in einer Ermahnung an die Gefallenen folgenden Ausdruck: ‚zum Sachwalter und Fürsprecher für unsere Sünden haben wir Jesum Christum, unsern Gott und Herrn,

wenn wir in Ansehung des Vergangenen Reue haben, dann unsere Vergehen, wodurch wir bis dahin den Herrn beleidigt haben, bekennen, dafür genugthun und versprechen, wenigstens in Zukunft auf seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote heilig zu halten' (l. c.). Dieser im Wesen des Christenthums begründeten Anforderung gegenüber erscheint die von *Cyprian* empfohlene Praxis ganz gerechtfertigt. Denn ein Gefallener, der mitten in der Verfolgung den Frieden beanspruchte, stand, wenn er ihn empfing, jeden Augenblick in Gefahr, neuerdings von den Christenverfolgern ergriffen zu werden; er musste also bei seiner Wiederaufnahme den entschiedensten Willen haben, lieber den Martertod zu erdulden, als noch einmal den Glauben zu verleugnen. Wer aber einen solchen Willen hatte, für den gab es bei Fortdauer der Verfolgung zur Wiedererlangung der Gemeinschaft ein viel geeigneteres Mittel. ‚Diejenigen, welche zu sehr eilen, haben in ihrer Gewalt, was sie wünschen, indem die Zeit ihnen mehr gewährt, als sie verlangen. Die Schlacht dauert noch fort, den Kampf feiert man täglich. Wer über das Begangene wahrhaft und wirklich Reue empfindet und von Glaubensgluth verzehrt wird, der kann, wenn er nicht warten will, gekrönt werden' (ep. 19). Diese Zumuthung verstiess nicht wider die weise Vorschrift, nicht aus freien Stücken die Verfolgung aufzusuchen; denn ein Gefallener galt nicht mehr als Christ, sondern als Götzendiener und war nicht mehr in der Lage, etwas zu verlieren, weil er nichts mehr besass, sondern nur noch im Fall, wiederzugewinnen, was er verloren. So blieb für den gesunden Büsser, der während der Verfolgung die Communion verlangte, folgerichtig kein anderes Mittel übrig, als freiwillig in die Schlachtreihe zurückzutreten. — Zu Gunsten dieser Handlungsweise sprachen noch zwei andere Gründe. Zuerst war die Idololatrie nie ein blos geheimes Verbrechen, wodurch Gott allein beleidigt wurde, sondern stets ein öffentliches, wodurch auch der Kirche schweres Unrecht widerfuhr. Was mit einem solchen öffentlichen Sünder geschehen musste, das war selbst für die Heiden kein Geheimniss. Ihnen hatte *Tertullian* (Apol. 39) gesagt, dass ein Christ in gewissen Fällen ‚von der Gemeinschaft des Gebetes und der Zusammenkünfte und des gesammten heiligen Verkehrs ausgeschlossen' würde. Gehörte zu den Vergehen, die solche Folgen nach sich zogen, ohne allen Zweifel die Apostasie, so forderte schon die Ehre der Kirche, dass ein Gefallener, so lange es ihm möglich blieb, seinen Fehler thatsächlich wieder gut zu machen, auch in den Augen der Heiden als ausgeschlossen erschien. Dann war auch auf die in der Verfolgung standhaft gebliebenen Glieder der Kirche eine ähnliche Rücksicht zu nehmen. Hätte man inmitten des Kampfes die Apostaten zur Communion zugelassen, so wären sie vor den zahlreichen, noch in der Verbannung oder im Gefängnisse schmachtenden Bekennern im Vortheil gewesen, indem alle diese, wenn sie am Leben erhalten blieben, erst nach der Verfolgung zur Gemeinde hätten zurückkehren und ihr Gemeinschaftsrecht bethätigen und ausüben können. Durch ein solches Verfahren würde man zum Abfall sozusagen gedrängt, gleichsam Thor und Thür geöffnet haben, weshalb *Cyprian* und der römische Klerus sich während der Verfolgung nichts mehr angelegen sein liessen, als derartige Zudringlichkeiten zu verhindern und die durch einige unzufriedene und ehrgeizige Priester aufgewühlten Wogen in die Schranken der gottgesetzten Grenzen zurückzuführen (vgl. Epp. 19. 31).

Mit Vorführung der Gründe, welche die Kirchenvorsteher veranlassten, gegen die Gefallenen, so lange die Verfolgung fortdauerte, eine abwartende Stellung einzunehmen, ist die eigentliche Frage, nämlich die nach den Bedingungen ihrer Wiederaufnahme in die Kirche, noch nicht gelöst. Dies geschah nach der Verfolgung auf einer unter Cyprians Vorsitz Mitte oder Ende Mai 251 zu Karthago stattgefundenen Synode. Hier wurde nach Verwerfung der beiden Extreme, ‚mit heilsamer Mässigung ein Auskunftsmittel beschlossen', in der Weise, dass zur Wiedererlangung des Friedens ‚je nach Beschaffenheit eines jeden mehr oder weniger lange Busse geübt und die väterliche Güte mit schmerzlicher Reue angefleht werden müsste' (ep. 55, c. 6). Auf die einzelnen Fälle angewandt, wurde jener allgemeine Grundsatz noch des Weiteren detaillirt, in einige Hauptpunkte (placitorum capita) zusammengefasst, die dann nach Rom geschickt und auf einer unter Cornelius stattgehabten Synode approbirt wurden (l. c.). Leider sind diese wol nach Art der späteren Busscanones abgefassten Hauptpunkte nicht auf uns gekommen und müssen wir uns mit Hülfe anderer, so nebenbei gemachter Bemerkungen für diesen Verlust so viel als möglich zu entschädigen suchen. Demgemäss erhielten die Libellatiker (s. d. Art.) sofort den Frieden; die sacrificati und thurificati aber erst nach geleisteter ‚voller Busse'. Nur für die Kranken war eine Ausnahme gemacht, indem diese, wenn sie reuig waren, auch schon vor vollen-

deter Busse auf dem Todbett den Frieden empfangen konnten. Wie lange diese poenitentia plena dauerte, das hing von verschiedenen Umständen, insbesondere vom Grade der Verschuldung, ab. Diese bemass man keineswegs nach Willkür, sondern nach bestimmten Anhaltspunkten. Die geringste Schuld trug derjenige, welcher lange standhaft und unerschüttert blieb, zuletzt aber, ‚als die Wuth des herzlosen Richters von neuem losbrach und den bereits Erschöpften bald die Geisseln zerfleischten, bald die Knüttel zerschlugen, bald die Folter auseinanderrenkte, bald die Kralle aufwühlte, bald die Flamme röstete' (De laps. 13), den unausstehlichen Peinen erlag und den Götzen opferte. Ein solcher erregte Mitleid, — ‚nicht die Seele, sondern der Leib ermattete im Schmerz' (l. c.). Weit grösser war das Verbrechen derjenigen, welche von freien Stücken auf das Forum liefen, ‚schon vor der Schlacht besiegt und ohne Kampf zu Boden geworfen wurden', ja die Magistrate dringend baten, man möchte doch ihren Abfall nicht bis auf den folgenden Tag verschieben (l. c. 8; vgl. *Dionys. Alex.* ap. Euseb. h. e. VI 41). Am allerschwersten war aber das Vergehen, wenn man sich durch gegenseitige Aufmunterungen ins Verderben drängte, wenn man ‚einander den Untergang aus todbringendem Becher zutrank', oder wenn Eltern sogar ihre Kinder zu den Altären herbeischleppten, ‚und so die Kleinen verloren, was sie gleich beim ersten Beginn des Lebens erlangt hatten' (*Cypr.* l. c. 9). — Nach diesen und ähnlichen Momenten berechnete man in den einzelnen Fällen das Mass der Strafbarkeit, die Qualität und Quantität der Bussübungen. Wie lange dementsprechend die Busse hätte dauern müssen, hätte nicht, wie wir gleich sehen werden, ein unvorhergesehener Vorfall eine andere Massregel herbeigeführt, darüber gibt folgende Thatsache einigen Aufschluss. Auf die Anfrage, ob solche, die beim ersten Angriff muthig gekämpft, die Gewaltthätigkeiten des Magistrats und den Ungestüm des wüthenden Volkes überwunden hatten, zuletzt, als sie in Gegenwart des Proconsuls mit schwerern Martern gepeinigt wurden, ‚der Schwäche des Fleisches unterlegen', den Frieden erlangen könnten, nachdem sie seit ihrem Fall drei Jahre Busse gethan, wäre *Cyprian* geneigt gewesen, bejahend zu antworten, doch wollte er nicht vorgreifen, sondern die Entscheidung einer bevorstehenden Synode vorbehalten (Ep. 56). Mussten also die mindest Gravirten drei Jahre lange Busse üben, dann war für die schwerst Gravirten gewiss eine noch längere Zeit festgesetzt.

Indess trat bald ein Umstand ein, der eine allgemeine Massregel zu Gunsten der Gefallenen wünschenswerth erscheinen liess. Im Sommer 252 ‚zu den Löwen gefordert' (ep. 49), berief *Cyprian* eine Synode nach Karthago, worauf man mit Rücksicht auf den bevorstehenden Kampf eine allgemeine Bewilligung des Friedens beschloss und die Gründe hiefür in einem an Papst *Cornelius* gerichteten Schreiben auseinandersetzte (Ep. 57). Natürlich waren jetzt die Umstände ganz anders als unter der Verfolgung des Decius. Wenn damals das ungestüme Verlangen nach der Communion nicht ein Zeichen wahrer Reue und unzweideutiger Lebensbesserung, sondern ein Beweis störrischen Sinnes, schismatischen Hochmuths war, so waren unterdessen die Unbussfertigen erkannt und aus der Kirche ausgeschieden, so dass es sich jetzt nur mehr um solche handelte, die ‚von der Kirche nicht zurückgewichen', obgleich sie sich schweren Bussübungen haben unterziehen müssen. Unverständig wäre es demnach, zwischen der nun gebotenen Milde und der früheren Strenge einen Widerspruch finden zu wollen. Gleichwol verhehlten sich die Mitglieder der Synode nicht die Möglichkeit eines Betrugs, indem kraft des allgemeinen Nachlasses ein Gefallener ‚hinterlistig den Frieden verlangen und aus Anlass des nun beginnenden Kampfes, ohne den Kampf aufnehmen zu wollen, die Gemeinschaft empfangen' könne. Wer so gesinnt sei, wer ‚etwas Anderes im Herzen verbirgt und etwas Anderes mit dem Munde redet, der täuscht und betrügt sich selbst. Wir sehen, so viel uns zu prüfen und zu urteilen gestattet ist, nur das Aeussere eines Jeden; aber das Herz zu durchforschen und die Gesinnung zu durchschauen, sind wir nicht im Stande. Hierüber urteilt der, welcher die Geheimnisse erforscht und kennt' (l. c.). Als Bedingung zur Wiederaufnahme galt also das aufrichtige Versprechen, in der bevorstehenden Verfolgung nicht zu wanken, vielmehr gegebenen Falls den Herrn muthig zu bekennen.

Die Folge hat gezeigt, dass die ganze bisher besprochene Praxis rücksichtlich der Gefallenen die richtige war, indem Alle, die sich ihr unterworfen, gründlich gebessert wurden, so dass unter Gallus nirgends eine Apostasie vorkam. Da man später nach denselben Principien verfuhr, so scheint eine Vorführung weiterer Details nicht nöthig zu sein. Nur sei noch bemerkt, dass ein gefallener Laie nie ordinirt (*Orig.* C. Cels. III 51; s. *Athan.* Ep. ad Ruf.; Conc. Nic. 10) und ein abgefallener Kleriker nie mehr zu kleri-

kalen Verrichtungen zugelassen werden durfte (*Cypr.* Epp. 55; 65; 67; vgl. *Conc. Ancyr.* c. 1 f.; vgl. *Aubé* Les faillis et les libell, Rev. hist. IX 250). PETERS.

LATRIA, λατρεία ist sowol bei den griechischen wie bei den lateinischen Vätern der technische Ausdruck zur Bezeichnung der höchsten Verehrung und Anbetung, welche keinem Geschöpfe, sondern nur Gott allein zukommt. Latria vero secundum consuetudinem, qua locuti sunt, qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter, ut pene semper, ea dicitur servitus, quae pertinet ad colendum Deum. S. *August.* De civ. Dei X 1; vgl. *Ibid.* V 15; Contra Faustum XX 21; De Trin. I 6. Es entspricht also unserm: Anbetung, während adoratio, gleich dem griechischen προσκύνησις, einen viel weitern Sinn hat (*Trombelli* De cultu ss. diss. I 3; *Petavius* Lib. XV 1 f.) HEUSER.

LATROCINIUM. Diebstahl und Hehlerei werden in der altchristlichen Litteratur als gleiche Verbrechen behandelt. *August.* in Ps. XLIX (Opp. VIII 194). *Chrysost.* III 301 (p. 261 ed. Francof.). Vgl. Cod. *Iustinian.* Lib. IX, tit. 39. *Theodos.* Lib. IX, tit. 29, leg. 1. *Bingham* VII 499 f.

LAUDES, s. Officium.

LAURA (v. λαύρα, Strasse, Gasse zwischen Häusern, dann aber auch: Strasse, Gasse, insofern sie mit Häusern eingefasst ist, Stadtviertel = ἄμφοδος, platea, vicus) war die Bezeichnung für einen Complex kleiner, je von einander abgeschlossener Hütten oder Zellen, in welchen sich Anachoreten, Einsiedler in tiefster Zurückgezogenheit und Abgeschlossenheit einem contemplativen Leben hingaben, jedoch nicht willkürlich, sondern so, dass sämmtliche Hütten oder Zellen unter der Vorstandschaft und Leitung eines Abtes standen. Die Bauart der Hütten oder Zellen war ursprünglich sehr einfach; man zimmerte einige Bäume zusammen, durchflocht die Oeffnungen mit Laub und Stroh und belegte sie mit Rasen; bisweilen wurden die Hütten tief in die Erde gelegt, so dass sie Höhlen glichen und darum bei den Vätern auch unter den Namen cavernae, speluncae und tentoria vorkommen. Die Häuschen einer L. scheinen in Kreisform gebaut gewesen zu sein; in der Mitte stand meist ein monasterium oder coenobium, ein Kloster, in welchem die Klosterleute für das anachoretische Leben in der L. vorbereitet und von wo aus sie erst nach strenger Prüfung und Uebung in der Abtödtung in die L. entlassen wurden. Die Zellen verliessen diese Einsiedler nur, um an Samstagen und Sonntagen gemeinsam in der Klosterkirche die hl. Communion zu empfangen und wenigstens an einigen Orten auch ein gemeinsames Mahl im Kloster einzunehmen (vgl. *Binterim* Denkwürdigkeiten III 2 p. 419 f.). Als Gründer der ersten Lauren wird der hl. Charito genannt; die erste L. (L. Pharan) errichtete er am todten Meere, andere in der Nähe von Jericho und in der Wüste von Thecue (L. Teuca); von ältern Lauren werden noch genannt die L. S. Sabae in der Nähe von Jerusalem, die L. turrium und eine weitere zwischen dieser letztern und der erwähnten L. Pharan (vgl. *Reland.* Palaest. l. 1, c. 45 und In Calamon. l. III). Was die Etymologie des Wortes betrifft, so bedeutet L. nach den Einen eine von Häusern umgebene Strasse (s. o.), Andere schränken den Begriff auf eine ‚enge Gasse' ein, Dritte nehmen das Wort gleichbedeutend mit secessus, Abgeschiedenheit, Zurückgezogenheit (vgl. *Du Cange* Glossar. latinitatis s. v. L. Das Erstere scheint das Richtige zu sein, und et ist nicht unmöglich, dass der Name L. zur Bezeichnung für die zu einem Kloster gehörigen Einsiedlerzellen von Alexandrien her seinen Ursprung genommen habe. Dort waren nämlich nach *Epiphan.* Haer. LXIX, nr. 1 die katholischen Kirchen einem Erzbischofe unterworfen; jede einzelne Kirche hatte zum Vorstande einen Presbyter, welcher die Pastoration für alle je um eine Kirche Wohnenden ausübte; die einzelnen zu einer bestimmten Kirche gehörenden Wohnungsbezirke wurden aber von den Alexandrinern ἄμφοδοι oder λαῦραι (schlechtere Schreibart: λάβραι) genannt.

Mit dem Leben in der L. ist das Leben der *Inclusi*, *Reclusi* (ἔγκλειστοι) verwandt. Unter diesen Letztern begriff man jene Mönche und Einsiedler, welche, auch noch nach dem Aufgehen des Anachoretenlebens in das Cönobitenleben, sich in der Nähe eines Ortes oder Klosters oder in letzterm selbst in eine Zelle zurückzogen und dort einschliessen liessen, um ferne von allem Welttreiben Gott und ihrem Seelenheile desto ernstlicher dienen zu können (vgl. *Cassian.* Coll. XVIII 18; *Concil. Tolet.* VII, c. 5). Einen solchen Ort der Zurückgezogenheit (inclusa, inclusagium, clusorium, reclusorium, ἐγκλεισμός) durften nur die frömmsten Mönche mit specieller Erlaubniss des Abtes wählen und denselben nie mehr, ausser mit bischöflicher Genehmigung, verlassen. Auch Nonnen wurden inclusae, und selbst Aebte wählten diese strenge Lebensweise, ohne desshalb auf ihre Würde zu resigniren (vgl. *Du Cange* Glossar. latinit. s. v. inclusi). Die Synoden von Vennes (Van-

nes, Venetia) in der Bretagne i. J. 465, can. 7 und von Agde (Agatha) in der Provinz Languedoc i. J. 506, can. 38 beschäftigen sich mit dem Einsiedlerleben der Mönche in besondern Häuschen oder Zellen; dieses Leben sollten nur Mönche wählen dürfen, welche erprobt seien oder erkrankten, in welch letzterm Falle der Abt die Strenge der Regel für sie mildern durfte; beide Synoden aber halten an der Forderung fest, dass die abgesonderten Zellen sich innerhalb der Klostermauern befinden und der Aufsicht des Abtes unterworfen sein sollten. Vielleicht mochte gerade dieser Umstand mit beigetragen haben, dass im Laufe der Zeiten ‚L.' hier und da geradezu als Bezeichnung für ‚monasterium' genommen wurde (vgl. *Du Cange* l. c. sub v. L.) KRÜLL.

LAURENTIUS, Diakon und Martyrer, ist einer der berühmtesten Heiligen der Stadt Rom, dessen ausgezeichnete Verdienste keinem Theile des weiten Erdkreises unbekannt blieben (*Petrus Chrysologus* Serm. 135) und der in der Reihe hochberühmter Leviten Rom verherrlicht hat, wie Stephanus eine Zierde Jerusalems war (*Leo Magnus* Serm. de s. Laur. 85). Obgleich die echten Martyreracten des Heiligen verloren gegangen sind, so haben uns doch die Väter: *Ambrosius* (De offic. I, c. 41; II, c. 28), *Augustinus* (Serm. 302—305), *Petrus Chrysologus* (Serm. 135), *Leo M.* (Serm. 85) und andere kirchliche Schriftsteller so Manches aus dem Leben und Leiden des hl. L. aufbewahrt, dass uns sein Bild so ziemlich anschaulich entgegentritt. Nach diesen Quellen war L. einer der sieben Diakonen unter Papst Sixtus II, und *Prudentius* nennt ihn (*Peristeph.* Hymn. 2) ceteris praestantior. Als Sixtus unter Valerian zum Martyrium geführt wurde, begleitete der Diakon seinen Bischof und fragte klagend: ‚quo progrederis sine filio, pater? quo sacerdos sancte sine diacono properas? . . .' worauf Sixtus erwiederte: ‚non ego te, fili, relinquo ac desero; sed maiora tibi debentur certamina . . . Mox venies: flere desiste. Post triduum me sequeris . . .' (*Ambros.* De offic. I, c. 41). Nach drei Tagen wurde er wirklich verurteilt, auf glühendem Roste lebendig gebraten zu werden, welche Qual er heitern Geistes (*Prudent.* l. c. 104) und ruhigsten Gemüthes (patientia tranquillus, *Augustin.* Serm. 303) ertrug (vgl. *Ruinart* Acta martyr. p. 234 ed. Ratisb.). Seinen Leib begrub der von ihm bekehrte Soldat Hippolyt (*Ruin.* Acta mart. p. 215) in dem Coemeterium S. Cyriacae, auch Coemeterium S. Laurentii (Via Tiburtina) genannt. Sein Name ist in den ältesten Calendarien (wie im Roman., Carthagin.) und in der alten römischen, gothischen und mozarabischen Liturgie gefeiert; ihm zu Ehren wurde schon frühe eine nicht geringe Anzahl von Kirchen erbaut, auch begegnen uns schon frühe wiederholt Bildnisse des Heiligen in Kirchen und auf den Monumenten der Katakomben.

Als Diakon ist L. dargestellt: nicht sehr jugendlich, mit edlen Gesichtszügen und mit dem Birrus (Mantel), das Evangelienbuch oder ein Kreuz oder beides zusammen in Händen (s. unsere Fig. 173). Auf einem Mosaikbilde des 6. Jahrh. in der St. Laurenzkirche in Agro Verano in Rom, welche unter Constantin gebaut wurde, trägt der Heilige ein offenes Buch, in welchem man die Worte: ‚Dispersit, dedit pauperibus (Ps. 111, 9) als Hindeutung auf die Vertheilung der Kirchenschätze an die Armen liest (*Ciampini* Vetri monum. Tab. LXVI n. 2). Da die Diakonen das Evangelium zu verlesen und bei Processionen das Kreuz zu tragen hatten, so geben altchristliche Künstler dem Heiligen auch Kreuz nebst Evangelienbuch in die Hand, wie auf einer bei *Aringhi* (R. S. II 354) abgebildeten Gemme, die wir hier in unserer beifolgenden Figur 174 folgen lassen. Auf einem Mosaikbilde des 5. Jahrh. in der Kirche der Galla Placidia zu Ravenna trägt er Kreuz und geöffnetes Evangelienbuch und schreitet eilenden Schrittes, so dass der Birrus im Winde flattert, auf den in der Nähe befindlichen glühenden Rost zu, unter dem aufloderndes Feuer brennt. Ein Goldglas (*Bottari* Tav. CXXVIII) stellt den Heiligen statt mit dem Nimbus mit Monogramm Christi nebst A und ω hinter dem Haupte dar. Auf einem zweiten Goldglase (*Garrucci* Vetri Tav. XX, n. 7) ist L., um ihn zu ehren, zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus dargestellt. *Buonarruotti* (Vasi ant. p. 104) will durch diese Attitude angedeutet sehen, dass L. durch die beiden Apostel als Himmelspförtner in die Seligkeit eingeführt worden sei. Ein drittes Goldglas zeigt den hl. Diakon allein mit der Umschrift: VICTOR VIVAS IN NOMINE LAVRETI (*Buonarruotti* l. c. Tav. XIX, n. 2). Ein viertes Glas hat zwei mit dem Pallium bekleidete Männer, jeder mit einer Bücherrolle in der Linken; zwischen beiden schwebt ein Lorbeerkranz



Fig. 173. Hl. Laurentius (Aringhi II 354).



Fig. 174. Mosaik in der Basilika der Galla Placidia, Ravenna (Ciampini I 227, Tab. LXVII).

und darunter das Monogramm Christi. Die äussere Legende lautet: HILARIS VIVAS CVM TVIS FELICITER SEMPER REFRIGERIS IN PACE DEI, die innere: LAVRENTIVS CRIPRANVS (Cyprianus). Es ist kein Zweifel, dass diese Goldgläser gebraucht wurden bei den Agapen an den Vigilien (*Paulinus* Natal. IX S. Felicis) und am Feste des hl. L., das durch zwei (nicht drei, wie *Martigny* S. 26 angibt) Messen ausgezeichnet war (vgl. Sacram. Gregor. ed. Menard p. 119). Weiteres über das L.-Fest s. *de Rossi* Bull. 1864, p. 43.

Die Darstellungen des Heiligen als Martyrer sind seltener, entsprechend den altchristlichen Anschauungen (*Kraus* R. S. p. 296). Bis jetzt kennen wir deren nur drei. Auf einem Goldglase, veröffentlicht durch *Arevalo* (In *Prud*. p. 936) sieht man den Martyrer auf einer Gesichtsseite auf dem glühenden Roste liegen und über der Marterscene steht der Name LAVRĒCIV. Eine von *Lupi* (Opere postume I 194) veröffentlichte Camee zeigt den Martyrer ausgestreckt auf dem Roste, neben ihm drei Henkersknechte, zwei das Feuer schürend und einer Holz herbeischaffend. Ein Blei-Medaillon (s. uns. beif. Fig. 175) (*Lupi* l. c. p. 197; *de Rossi* Bull. 1869, p. 36; *Martigny* Dict. p. 35) stellt den Martyrer, den zwei Henkersknechte nochmals umdrehen wollen (*Prudent*. Perist. hymn. 2, v. 102 f.) dar, wie er eben seine Seele aushaucht. Letztere ist dargestellt in weiblicher jugendlicher Gestalt (vgl. Acta S. Caeciliae) — im Mittelalter in Kindsgestalt — mit gefalteten Händen, über dem Leibe emporschwebend. Eine aus den Wolken ragende Hand (Symbol Gottes) hält über ihr eine Krone, die zwischen den symbolischen A und ω schwebt, zum Zeichen, dass diese Krone ewig und unvergänglich ist (Apoc. 1, 8; *Paulinus* in nat. S. Felic. IX, v. 468 f.). Auf einer Sella curilis sitzt lorbeerbekränzten Hauptes, das Scepter (oder Richterstab?) in der Linken, der Kaiser (wol richtiger der Stadtpräfect — praefectus Urbis regiae — sagt *Prudentius* l. c. v. 13). Die Rechte hat er erhoben und den Zeigefinger ausgestreckt, zum Zeichen, dass er spricht und den Befehl zum Umdrehen gibt (Praefectus inverti iubet: *Prudent*. l. c. v. 102). MÜNZ.

LAZARUS, Auferweckung des.

Zu den häufigsten und stereotypen Darstellungen, die uns in den Monumenten des christlichen Alterthums begegnen, gehört die Scene der Auferweckung des L. Die Geschichte des Jonas, Moses am Felsen, der auferstehende oder auferstandene L. bilden sozusagen Pendants ein und desselben Bilderkreises. — So begegnet uns diese Darstellung vom 2. Jahrh. ab auf Gemälden der Katakomben [16mal: *Garrucci* Tav. XXXI[1]. XXXIII[4]. XL[1]. XLVII[2]. LI[1]. LIII[1]. LVII[1-2]. LXI. LXV. LXIX[2]. LXXIII[2]. LXXVI[1]. LXXXII[2]. LXXXIII[2]. XCI. *K*.], auf Sarkophagen [32mal: *Garr*. CCCVII[1]. CCCXI[3]. CCCXII[3]. CCCXIII[2-3-4]. CCCXIV[6]. CCCXVIII[4]. CCCXXXII[4]. CCCXLVIII[1]. CCCLVIII[2]. CCCLIX[2]. CCCLX[1]. CCCLXI[1]. CCCLXIV[1-2-3]. CCCLXVII[1-3]. CCCLXVIII[2]. CCCLXIX[4]. CCCLXXII[3]. CCCLXXVI[3]. CCCLXXIX[2-3-4]. CCCLXXX[2-3-4]. CCCLXXXI[2].



Fig. 175. Bleimedaille (Lupi Diss. II 192—197).

CCCLXXXII^{2}. CD^{7}. *K.*], auf Goldgläsern [9mal: *Garr.* CLXXI$^{2.4}$. CLXXVII$^{1.5.6.7.8}$. CLXXVIII$^{1.5}$. *K.*] und auf Mosaiken [3mal: *Garr.* CCIV^{1}. CCIL^{1}. CCLXXX^{1}. *K.*]; ja wir haben Nachrichten, dass selbst die Kunstweberei sich dieses Thema's bemächtigte.

Fassen wir in Kürze dieses Thema zusammen, wie es sich der Kritik der altchristlichen Archäologie darstellt. — Das älteste Beispiel dieser Darstellung finden wir in einem Cubiculum des Coemeterium von San Callisto aus dem Anfang des 3. Jahrh. (*de Rossi* R. S. T. II, Tav. XIV; Bullet. di archeol. crist. 1872, Serie II, 3. Jahrg., p. 7). Vor der Façade eines römischen Grabmonumentes steht der bereits auferweckte L., daneben der Heiland, der seine Rechte nach ihm ausstreckt, während der Stab (s. d. Art.) in seiner Linken ruht. Diese Darstellung weicht von allen späteren Darstellungen wesentlich ab, was nach *de Rossi* (l. c.) dadurch zu erklären ist, dass zu dieser Zeit der Bildercyklus der christlichen Kunst noch nicht definirt und in typische Formen gebracht war. Nachdem sich diese Definirung in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. vollzogen hatte, finden wir auch eine fast übereinstimmende Concordanz der einzelnen Darstellungen. Man ging bei dieser Darstellung von dem historisch-biblischen Vorgange aus; man behielt die römische Grabfaçade mit dem griechischen Giebel, aber stellte L. als Mumie dar. Die Juden hatten von den Aegyptern das Felsengrab entlehnt und ohne Zweifel auch die Art der Todtenbestattung; aus dem Orient verpflanzte sich dieselbe nach Rom, und in der That zeigen die Darstellungen des L. eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den ägyptischen Mumien. Die Künstler hielten sich stricte an den Text des Evangeliums (Joh. 11, 44): ‚Und der Verstorbene kam heraus, gebunden mit Grabtüchern an Füssen und Händen, und sein Angesicht verhüllt mit einem Schweisstuch.' Ganz dieser Schilderung entsprechend erscheint L. aufrecht stehend in der Oeffnung der Grabkammer [das σπήλαιον des Joh. 11, 38 ist einigemal als Grotte, meistens als tempelartiges Grabhaus, von zwei Säulen eingefasst, dargestellt, dessen Langseite von Fenstern durchbrochen ist. Einmal hat das Haus die Form einer testudo arietaria (*Bott.* Tav. CLIII), ein andermal ist das Grab ganz weggelassen (ebd. 186) (vgl. *V. Schultze* Arch. Bemerk. S. 58, Anm. 1, wo für die Gestaltung des Grabhauses auf antike Vorbilder, Annal. dell' Istit. archeol. 1849, Tav. d' agg. M., und *Overbeck* Gal. her. Bildw. Atl. Taf. XXXIII 20 verwiesen ist)], das Schweisstuch jedoch so um den Kopf geschlungen, dass das Antlitz frei bleibt; vor ihm steht der Heiland, der, das Wunder vollziehend, ihn mit dem Stabe der Allmacht berührt. — Dies ist der allgemeine traditionelle Typus, und wir müssen alle Abweichungen davon zu den Ausnahmen zählen. So finden wir diese Darstellung auf Fresken, Sarkophagen Roms und Galliens, auf Goldgläsern, Mosaiken, Lampen, Broncen, Schnitzereien, ja sogar in Webereien (vgl. *de Rossi* Bull. II 61, Serie II, Jahrg. 2, p. 61; *Asterii* Amaseae episc. homil. de divite et Lazaro ed. Combefis, Paris. 1648). Zu den Ausnahmen ist wol zu zählen die Darstellung auf dem Sarkophag aus den Katakomben von San Giovanni in Syracus (*de Rossi* Bull. III 82, Ser. II, Jahrg. 3, 1872), wo L. in einem Sarkophag liegend dargestellt ist; ferner nach *Bottari* Taf. XXVIII 42 u. A., wo der Heiland im Gestus des Sprechens die Hand nach L. ausstreckt, während die Linke eine Rolle hält, oder (*Aringhi* II 183) wo der Heiland L. die Hand auflegt. *Martigny* erwähnt Sarkophage aus Gallien (*Mart.* 1877, p. 416), auf denen L. als Mumie, auf der Erde liegend, dargestellt ist. *Aringhi* (II 329) führt ein Fresco aus dem Coemeterium Hermetis an, welches L. als Mumie zeigt, doch ohne Grab und ohne irgend eine Stütze. Zu dem traditionellen Typus, wie ihn am reinsten die Goldgläser zeigen, tritt noch auf den Sarkophagen Maria Magdalena hinzu, die Schwester des L., in der Regel demüthig zu den Füssen des Heilandes zusammengekauert, oder die Hände nach ihm ausstreckend, eine Ergänzung zur Darstellung des evangelischen Textes (Joh. 11, 32): ‚Als nun Maria kam, wo Jesus war, fiel sie zu seinen Füssen und sprach zu ihm: Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.' Was also auf den Goldgläsern, Malereien und Mosaiken die seltenste Ausnahme bildet, ist in den Darstellungen auf Sarkophagen stehende Regel. Ja diese Scene wird noch manchmal erweitert durch die andere Schwester des L., Martha (*Bottari* XLII) und durch einige Schüler des Herrn.

Um in den mystischen Sinn dieser Darstellung tiefer und im Geiste der altchristlichen Kirche einzudringen, genügt es, die Thatsache anzuführen, dass wol 95% der altchristlichen Darstellungen symbolischer Natur sind; auch in der Darstellung des L. haben wir nicht jenen historischen Vorgang zu suchen, sondern müssen dieselbe vielmehr in den Kreis der symbolisch-dogmatischen Darstellungen ziehen. Gehen wir von dem Text des Evangeliums aus (Joh. 11, 25. 26): ‚Ich bin die Aufer-

stehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben und wenn er auch gestorben wäre; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben', so finden wir das Dogma der Auferstehung in der Auferweckungsscene des Lazarus symbolisirt. Das Ende der irdischen Pilgerschaft, der Sieg über den Tod, und das ewige Leben, dieses ist das Dogma, welches die alte Kirche in dieser Darstellung betonte. Wir finden die Scene auch öfters, namentlich auf den Sculpturen der Sarkophage, Moses gegenübergestellt, der Wasser aus dem Felsen schlägt, also dem Anfang der christlichen Pilgerschaft, des christlichen Glaubenslebens; der Quell, aus welchem (Joh. 4, 14) ‚das lebendige Wasser in die Ewigkeit quillt', zusammengestellt mit der andern Verheissung des Herrn, dass wer aus diesem Quell trinkt, in Ewigkeit nicht dürsten werde. *Tertullian*, *Cyprian*, *Joh. Chrysostomus* (Hom. IX), der hl. *Ambrosius* (De fid. resurr. I. II. § 77), *Gregor von Nyssa* (Serm. de pasch. et resurr.) stimmen alle überein, dass der Heiland bei der Auferweckung des L. auf die Auferstehung aller Menschen hinwies. Mit dem Wasser der Taufe beginnt das Leben des Christen, wie es in der Auferstehung seinen zeitlichen Abschluss erhält (*Tertull.* De baptism. c. 9). Zuweilen finden wir das Wunder dargestellt in Verbindung mit der Scene der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana, wie z. B. auf einem Goldglas des Vaticans bei *Garrucci* (Storia della arte crist. Tom. III, Taf. CLXXVII n° 1). Die Väter sehen in dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein eine Symbolisirung der Transsubstantiation; wir hätten also hier im Bilde zwei Hauptdogmen des Christenthums dargestellt, die beste Illustration der Worte des Heilandes (Joh. 6, 54): ‚Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.' Um diese Hoffnung, diesen tröstlichen Glauben fort und fort inmitten der Stürme der Verfolgung lebendig und wach zu erhalten, liess die Kirche gerade diese Scene so oft darstellen. — Von wie lebendigem Glauben an die Auferstehung die alten Christen beseelt waren, beweist uns auch der Umstand, dass an vielen Loculi und Gräbern, wo man keine Sculpturen oder Gemälde anbringen konnte, kleine Statuetten in Metall und Elfenbein gefunden worden sind, die den L. darstellen. *Boldetti* (Cimiter. p. 523) fand deren im Coemeterium der hl. Agnes und in San Callisto; *Fabretti* eine im Coemeterium des Calepodius. Auch *Mabillon* (Iter ital. p. 137) theilt die Ansicht, dass diese Statuetten L. darstellen (. . . ‚aut potius fragmentum fuerit Lazari mortui fasciis involuti, ut in antiquis Christianorum sepulchris repraesentari solet in specie non multum dissimili ab idoli Aegyptiaci figura', *Mab.* l. c.) HYTREK.

LECTICARII waren bei den alten Römern diejenigen Sklaven genannt, von welchen die Sänften oder Tragbetten (lecticae v. sellae) getragen wurden. Die Lecticae dienten in den ältesten Zeiten nur dazu, um die Todten hinauszutragen oder Kranke und Todte von einem Orte zum andern zu bringen (*Liv.* II 36; *Nep.* in Attic., c. 22). Erst später gebrauchte man die Lecticae auf Reisen und zu sonstiger Bequemlichkeit innerhalb des Wohnortes. Dem ursprünglichen Zwecke wiedergegeben, finden wir dieselben bei der Todtenbestattung in der alten christlichen Kirche. Die lecticae waren die Tragbahren, auf welchen die Leichen zur letzten Ruhestätte gebracht wurden, und unterschieden sich durch Grösse und bessere Construction von den für die gemeinen Leute bestimmten Sandapilae; diese wurden von je vier Personen (Sandapilarii) getragen, während eine Lectica sechs bis acht Träger erforderte (daher die Namen: lectica hexaphora, octophora). Diejenigen Christen nun, welche die Todten auf der Lectica hinaustrugen und für deren Begräbniss zu sorgen hatten, hiessen von diesem Geschäfte L., — ihre Beschäftigung war also derjenigen der Copiatae oder Fossores (s. d. Art.) sehr verwandt, aber nicht mit ihr identisch; auch *de Rossi* R. S. III 541 hält die L. für die Sandapilarii der Heiden und unterscheidet sie von den Fossores. Der L. (λεκτικάριοι) s. Decani als Träger des eben beschriebenen Amtes wird ausdrücklich in der 43. und 59. Novelle *Iustinians* erwähnt. Wie die römischen Kaiser die bürgerliche, bezw. politische Stellung der L. oder Copiatae zu regeln suchten (s. d. Art. Copiatae), so soll nach dem Zeugnisse des *Epiphan.* Haer. III 71 schon frühzeitig Bischof Georg von Alexandrien kirchliche Verordnungen über den Gebrauch der Lecticae et Feretra erlassen haben (vgl. *Onuphr. Panvinius* De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos etc. in *Volbeding* Thesaurus commentationum selectarum etc. II 2, p. 330 ff.). Gegen die Ansicht, als seien unter den L. die Krankenwärter zu verstehen, spricht die citirte Novelle *Iustinians*, deren Inhalt nur von den zahlreich und mächtig gewordenen Kopiaten = L. verstanden werden kann. KRÜLL.

LECTIO, s. Lesungen.

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1885.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— ELFTE LIEFERUNG. —

LECTIONARIUM. Die nach dem Vorbild der Synagoge und nach der Vorschrift des Apostels (Kol. 4, 16; I Thess. 5, 27) in der Kirche eingeführten und von den ältesten Schriftstellern (*Iustin.* Apol. I 67; *Tertull.* Apol. 39, de praescript. 36; *Const. apost.* VIII 5 u. A.) bezeugten Lesungen aus den Schriften des A. und N. T. wurden ursprünglich aus dem oder den Codices der hl. Bücher selbst vorgetragen, wofür ein schon bei *Tertullian* De praescript. 41 nachweisbares Kirchenamt, das Lectorat, bestand. Die Auswahl der Lesestücke stand dem Bischof zu, auch dann noch, als die Zahl der Lesebücher (Bibelcanon) bereits definitiv festgesetzt war; doch bildete sich frühzeitig, zumal für die höheren Feste, ein bestimmter Ordo lectionum, von dem man nicht gerne abging, wie der hl. Augustin ausdrücklich bezeugt (Tractat. in Epist. Joannis ad Parthos prolog.: solemnitas ss. dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet in ecclesia recitare, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint). Je mehr die Gewohnheit, am gleichen Tag das Gleiche zu lesen, sich befestigte, desto mehr bedurfte man eines Verzeichnisses, welches die Lesungen nach Buch, sowie Anfang und Schluss genau bezeichnete. So entstand der Comes (s. d. Art. I 313), der in der römischen Kirche auf den hl. Hieronymus zurückgeführt wird. Um dieselbe Zeit oder noch früher hob man die Leseabschnitte aus den hl. Büchern heraus und schrieb sie nach der Ordnung des Kirchenjahres in ein besonderes Buch. So entstand das L., nach *Anastasius* (zu Papst Benedict III 855—858) textus voluminis, in quo constant verae praedicationis Pauli videlicet Apostoli et aliorum Apostolorum epistolae atque Prophetarum *ordinabiliter* constitutae lectiones, nach *Agobard* (De correctione Antiph., cap. 19) liber lectionum ex divinis libris congrua ratione collectus. Es gab besondere Lectionarien für die Lesungen des Officiums, besondere für die der Messe, manche enthielten nur die sog. Episteln und hiessen dann Apostolus, andere nur die Evangelien und wurden Evangeliaria genannt, wieder andere umfassten sämmtliche zur Messe gehörigen Lesestücke und wurden desswegen als Plenaria bezeichnet. Da die Sacramentarien gewöhnlich nur den Ordo missae und die Gebete enthielten, so gingen die Lectionarien wie die Antiphonarien im liturgischen Dienst Jahrhunderte lang neben denselben einher, bis endlich sämmtliche Bestandtheile der Messliturgie im Missale plenarium gesammelt wurden.

In der griechischen Kirche war der Entwicklungsgang ein ähnlicher. Auch sie gebrauchte unter ihren zahlreichen liturgischen Büchern das ἀναγνώστικον, den ἀπόστολος, auch πραξαπόστολος genannt, sowie das εὐαγγέλιον oder εὐαγγελιστάριον.

Zur Litteratur: *Leo Allatius* De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum. Paris. 1646; Cardinal *Thomasius* Antiqui libri Missarum Rom. Ecclesiae, Rom. 1691; *Bona* Rerum liturg. T. II 331 ff., T. III 119 ff.; *Martène* De antiquis eccl. ritib. I 371 ff.; *Schmid* De primitivae ecclesiae lectionibus, Helmst. 1697, und De lectionariis utriusque ecclesiae, ibid.; *Augusti* Denkwürdigkeiten VI 75 ff., XII 285 ff. — Zwei uralte gallicanische Lectionarien hat *Mabillon* edirt, das eine mit dem Sacramentar des Klosters Bobbio (Mus. Italic. T. I), das andere aus dem Kloster Luxeuil, im 2. Buch der Liturgia gallicana, Paris. 1729. SCHILL.

LECTOR, Ἀναγνώστης. Sind die niedern Ordines überhaupt nicht nach Belieben, sondern, wie in der apostolischen Zeit das Diakonat, nach Bedürfniss entstanden (vgl. Summ. s. *Thom.* III 37, 2. suppl.), so muss unstreitig das Lectorat einer der ältesten sein, weil Lesungen allezeit beim christlichen Gottesdienst stattfanden und deren Vornahme durch geweihte Diener anfangs gewiss nicht minder schicklich und erwünscht schien, als in späterer Zeit. Sobald darum die Diakonen für die Besorgung des niedern Kirchendienstes nicht mehr ausreichten, da stellte sich das Bedürfniss nach eigenen, für die Lesungen bestimmten Dienern ein. Schon der hl. *Iustin* (Apol. I 67) erwähnt den Vorleser (ἀναγιγνώσκων) in einer Weise, die auf das Vorhandensein eines wirklichen Lectoratsordo um die Mitte des 2. Jahrh. schliessen lässt. Diese Vermuthung wird zur Gewissheit durch die vor Kurzem in der Katakombe S. Agnese gefundene Inschrift ‚Favor Lector', die nach *de Rossi* (Bull. 1871, 31) ein älteres Zeugniss für die Existenz des Lectorats darbietet, als *Tertullians* Werk De praescr. c. 41, das ihm bis dahin als das älteste erschien. In dieser um das J. 200 verfassten Schrift heisst es: ‚die Ordinationen bei den Häretikern sind übereilt, leichtsinnig, unbeständig ... So ist heute Jemand Diakon, der morgen wieder als Lector erscheint.' Abgesehen davon, dass hier das Lectorat ausdrücklich und zwar von den niedern Weihen allein unter die Ordines gerechnet wird, ist auch noch die Zusammenstellung des Diakonats mit dem Lectorat für die Frage nach dem Alter des letztern nicht ohne Bedeutung. Dass sich nämlich die niederen Ordines aus dem Diakonat entfaltet haben, gilt bei den Theologen

als ausgemacht (vgl. s. *Thom.* l. c.). Da nun sowol hier, als auch in andern alten Documenten der L. allein mit dem Diakon in engere Verbindung gesetzt wird, so scheint die Annahme nicht unberechtigt, dass zuerst das Lectorat aus dem Diakonat herauswuchs. So ist nach den apostolischen Constitutionen (II 57) der Klerus eingetheilt in Bischöfe, Priester, Diakonen, Lectoren. In dem 69. (68.) apostolischen Kanon werden von den niederen Klerikern bloss die Lectoren genannt. Der 7. Kanon des hl. *Hippolyt* nennt zwar neben dem L. noch den Subdiakon, bringt aber jenen allein in eine nähere Beziehung zum Diakon. Da nämlich nicht vom Subdiakon, sondern bloss vom Lector gefordert wird, dass er ‚mit den Tugenden des Diakon geschmückt sei', so war, wie es scheint, diese Bestimmung als herkömmliches Requisit für den L. festgesetzt, ehe man etwas vom Subdiakon wusste. — Erwägt man alle diese Momente, dazu noch den Umstand, dass nach *Tertullian* (l. c.) selbst Häretiker nicht umhin konnten, das L.-Amt mit in ihre von der Kirche getrennte Gemeinschaft hinüberzunehmen, so ist das hohe Alter des Lectorats hinlänglich erwiesen. Seine Entstehung reicht ohne Zweifel nahe an die apostolische Zeit.

Die Ordination des L.s stand nur dem Bischofe zu (*Const. apost.* III 11) und diente dabei seit ältester Zeit das Evangelienbuch als Materie (vgl. *Hippol.* l. c.). Dieses sowol als der Name ‚L.' bezeichnete das durch die Weihe verliehene Amt. Die Lectoren hatten ‚die göttlichen Lesungen vorzunehmen . . ., das Evangelium Christi zu lesen, von einem Pulte aus, an dem sie den Blicken der Menge ausgesetzt waren' (vgl. *Cypr.* Epp. 38, 39). Die erhöhte Stellung, die sie einnahmen, galt als Mahnung, auf gleiche Weise durch unbescholtenen Wandel und ungeschwächte Glaubenskraft vor den übrigen Gläubigen hervorzuragen. In der Verfolgungszeit betraute man mit Vorliebe solche Jünglinge mit diesem Amt, die den Herrn muthvoll bekannt hatten, weil ‚der Stimme, die Gott mit lautem Ruf bekannt, nichts besser ansteht, als im feierlichen Vorlesen göttlicher Schriften zu erschallen . . ., und nichts den Brüdern mehr nützt, als wenn, während die Lesung des Evangeliums vernommen wird, jeder, der es hört, nur den Glauben des Vorlesers nachzuahmen braucht' (vgl. *Cypr.* Ep. 39). Musterhafter Wandel war sonach ein Haupterforderniss zum Empfang des Lectorats. Nicht minder galt kirchliche Wissenschaft als unentbehrlich. Der hl. *Augustin* fand es in der Ordnung, in seiner Erklärung über den 32. Psalm die anwesenden Lectoren betreffs einer ihm im Vortrag eingefallenen Schwierigkeit um weitere Nachforschung zu ersuchen, ein Beweis, dass er sie dafür besonders geeignet hielt. Mitunter weihte man in Africa kleine Kinder (infantuli) zu Lectoren (*Vict.* Vit. de pers. viand. V 9), offenbar in der Absicht, sie von frühester Jugend an für ihr Amt erziehen und ausbilden zu können. In Italien nahmen Priester in den Parochien jüngere unverheiratete Laien zu sich in ihr Haus und unterrichteten sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und bereiteten sie vor auf den Empfang des Lectorats. Dieses Verfahren empfahl das Concil zu Vaison vom J. 529 auch den gallischen Priestern, ‚damit sie sich tüchtige Nachfolger heranzögen' (cap. 1. *Hard.* II 1105). Das Lectorat galt sonach im 6., wie auch schon im 3. Jahrh., als Vorstufe für das Presbyterat. Der Bekenner Aurelius hätte nach *Cyprian* ‚einen höhern Grad der klerikalen Ordination verdient', man liess ‚ihn aber mit dem Amte eines L.s beginnen', wol deshalb, weil dieses ordnungsmässig zu einer höheren Stufe emporführte. Dieser Umstand scheint das richtige Verständniss des bereits erwähnten, auf den L. bezüglichen Kanon *Hippolyts* in etwas zu fördern. Qui eligitur Anagnostes, ornatus sit virtutibus Diaconi, neque manus ipsi imponatur *primo*, sed liber Evangelii ab Episcopo ipsi porrigatur. Der zum L. Erwählte musste mit den Tugenden eines Diakon geziert sein, weil er sozusagen auf dem Punkte stand, zu dieser höheren Würde befördert zu werden; deswegen wurde ihm ‚vorerst', d. i. bei der Lectoratsweihe, die Hand noch nicht aufgelegt, — dies geschah bei der bald nachfolgenden Diakonatsweihe —, sondern das Evangelienbuch, als Symbol seiner vorläufigen Würde, überreicht. Dies wird wol der richtige Sinn jenes Kanons sein.

Die Frage, ob das Amt eines Sängers mit dem eines L.s stets vereinigt war, ist auf dem Grunde der Quellen nicht leicht mit Sicherheit zu entscheiden, indem bald der L. zugleich als Sänger (vgl. *August.* Conf. X 33), bald ein besonderer Stand Sänger vorgeführt wird (Can. apost. 69; *Const. apost.* III 11). Am wahrscheinlichsten ist, dass der L., wenn seine Lection gesungen werden musste, zugleich auch Sänger war, während man für andere Gesänge vielleicht eigene Sänger hatte. Uebrigens verwalteten manche Kleriker verschiedene Aemter. An der Kirche zu Scythopolis versah der Martyrer Procopius zugleich das Amt eines L., Interpreten und Exorcisten (*Ruin.* Ed. Gal. II 318). Deshalb konnten Lectoren gleichfalls zu

Sängern verwendet werden, zumal sie schon gegen Ende des 3. Jahrh. so zahlreich waren, dass sie einen Vorsteher, primicerius (primus in ceram relatus) hatten (*Ruin.* p. 426), mithin, ähnlich den Priestern, eine eigene Korporation bildeten.

[Zur Litteratur: *Celsius, O.*, De anagnostis vet. eccl., Ups. 1718. *Frommann* De Hermeneuta vet. eccl., Altorf 1747; Opusc. p. 421 f. *Schmid, J. A.*, De primitivae eccl. lector., Helmst. 1696. *K.*] PETERS.

LEGENDA, *Legendarius*, συναξάριον, das die Acten der Heiligen und Martyrer enthaltende Buch, aus welchem an bestimmten Tagen und Zeiten Abschnitte zu lesen waren (*Belet.* c. 60 und danach *Durand.* Ration. libr. VI 1 nº 29: legendarius vocatur liber ille ubi agitur de vita et obitu Confessorum, qui legitur in eorum festis, Martyrum autem in Passionariis). Der Gebrauch des Wortes geht über das MA. nicht hinaus; das älteste Beispiel ist vielleicht bei *Joh.* Neapolit. Eccl. cimeliarcha in Praef. ad vitam s. Joh. Episcopi Neapolit. (... legenda quae ad honorem eius in festivitate sua legeretur ...) zu suchen (vgl. *Du Cange* i. v.; *Nilles* Kalend. man. p. XLIII).

LEGIO FULMINATRIX. Die Expedition des Kaisers Marc Aurel gegen die Quaden (174) ist berühmt durch den wunderbaren Regen, der mitten in der grössten Sommerhitze das Schlachtenglück zu Gunsten der Römer herstellte. Die Schriftsteller der Heiden schrieben das Ereigniss bald dem Gebete des Marc Aurel (*Capitolin.* Vit. M. Aur. c. 24; *Themistius* Orat. XV 191, ed. *Harduin.*), bald den Beschwörungen des ägyptischen Zauberers Arnuphis zu (*Dio Cass.* in Excerpt. *Xiphilini* 71, 8; *Suidas* s. v. Ἰουλιανός). Wie der Kaiser darüber dachte, sagt eine Münze, auf der Juppiter die Barbaren durch seinen Blitz niederwirft (*Eckhel* Numism. III 64), und das Basrelief der allerdings erst unter Commodus errichteten antoninischen Säule (s. uns. beif. Fig. 176). Anders dachten die Christen. Schon *Claudius Apollinaris* (bei *Euseb.* V 5) und *Tertullian* (ad Scapul. c. 4, bes. Apolog. c. 5) wissen, dass das Gebet der christlichen Soldaten im Heere des Kaisers diesen gerettet, was dann später *Orosius* (Hist. adv. Pagan. VII 15), *Gregor von Nyssa* (Or. II in XL martyr.), *Hieronymus* (in *Euseb.* Chronic. adn. 174), endlich der Abbreviator des *Dio Cassius*, *Xiphilinus* (LXXI 9, 10), wiederholen, letzterer mit Bezeichnung der betr. christlichen Legion als *Legio fulminatrix*. *Tertullian* weiss sogar von litterae Marci Aurelii quibus illam Germanicam sitim, Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Den Schriften des *Iustinus M.* wird ein solches Schreiben des Kaisers gewöhnlich angehängt, in welchem auch jede Anklage des Christen unter Strafe des Feuertodes verboten wird; es charakterisirt sich dadurch allein als eine Fälschung, als welche es bereits durch *Scaliger*, *Salmasius*, *Tillemont* (Hist. Emp. II 560) erkannt wurde. Es mag eine Fälschung des 5. Jrh. sein; dabei fragt sich immer noch, welches der Wortlaut des von *Tertullian* angeführten und uns verlorenen Schreibens des Kaisers war. Dass es keine *Legio fulminatrix*, wol aber, und zwar seit Nero, vielleicht seit Augustus, eine *Legio fulminata* (die XII, auch antiqua) gegeben, ist jetzt allgemein anerkannt (vgl. *Wilmanns* Exempla Inscr. lat. nº 1154. 1165. 1247. 1261. 1447. 1449. 1458. 1597. 1607). Sie hiess wol so wegen der an der Rüstung als Episema angebrachten Blitze (thorax fulminatus?). KRAUS.



Fig. 176. Von der Colonna Antonina.

LEICHEN, LEICHENBEGAENGNISS, s. Todtenbestattung.

LEICHENREDEN, s. Predigt.

LEIDEN CHRISTI, s. Jesus Christus II 9 f.

LEIER, das charakteristische Instrument Apollo's, wird von *Clemens Alex.*

Paedag. III 106 (λύρα μουσική. ᾗ κέχρηται Πολυκράτης) unter den Symbolen genannt, welche den Christen für ihre Ringe als geeignet bezeichnet werden. Das Sinnbild erklärt sich wol nur durch die Beziehung auf Orpheus, dessen Darstellung Clemens ebenfalls erwähnt (s. d. Art.), und also auf Christus; von einer verdeckten Symbolisirung des Kreuzes, wie *Aringhi* will (II 296), kann, wie *Münter* (Sinnb. u. Kunstvorst. I 84) richtig gesehen hat, nicht die Rede sein.

Ein von *Bottari* I 122. 126 abgebildeter, bei *D'Agincourt* (III 118), *Lupi* (Ep. S. Sever. p. 26) und *Garrucci* (Tav. CCXCVI 4, dazu V 6) reproducirter römischer Sarkophag zeigt in der Ecke links eine auf der Leier spielende junge Frau in Umgebung ihrer Freundinnen und Kinder, rechts einen sitzenden Mann nebst drei Genossen, welcher ein Volumen in der Hand hält. *Münter* a. a. O. denkt an einen häuslichen Gottesdienst, wie den von *Tertull.* (Ad uxor. II 9) erwähnten: ‚sonant inter duos (coniuges) psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet'. Die Schriftrolle in der Hand des Mannes erinnert ihn an die von *Caius* bei *Euseb.* V 28 berichtete frühzeitige Aufzeichnung der christlichen Hymnen. Der christliche Ursprung des Sarkophags ist durch das in der Mitte desselben angebrachte Relief mit dem guten Hirten zweifellos. Aber die Darstellung wird wol nur eine dem täglichen häuslichen Leben entnommene Scene wiedergeben sollen. Bei der sitzenden Gestalt an eine Muse zu denken, liegt kein Grund vor (vgl. *Wieseler* Annal. Instit. 1861, 125. 129; *Garrucci* a. a. O.).

Es sind nur sehr wenige Ringe mit der Darstellung der L. bekannt, wie sie den Angaben Clemens' des Al. entsprochen hätte. Eine solche bietet ausser *Perret* IV pl. XVI 60, C. J. L. VIII n° 10485 4, ein Hämatite aus Malgae: L. mit zwei Schlangen und der Inschrift: VIVAS IN DEO. KRAUS.

LEINEN, Verwendung desselben, siehe Kleidung, liturgische.

ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ, s. Liturgie.

LENOCINIUM. Kupplerei und gewerbsmässiger Betrieb der Unzucht war in der Zeit der christlichen Kaiser nicht bloss von der weltlichen Justiz streng bestraft (Cod. Pandect. lib. XLVIII. tit. 5 ad leg. Iul. De adult. leg. 8; Cod. *Theodos.* lib. III. tit. 16 De repud. leg. 1; Cod. *Iustin.* lib. XI. tit. 40 De spectat. et scenicis et lenonib. leg. 6, dazu *Socrat.* V 18), sondern auch kirchlicherseits durch die härteste Strafe: die definitive, auch vor dem Tode nicht aufzuhebende Ausschliessung, geahndet: *Conc. Illib.* c. 12. 70; vgl. dazu *Tertull.* De idolol. c. 11; *Bingham* VII 445 f.

LENTULUS, Brief des, s. d. Art. Jesus Christus II 16.

ΛΕΟΝΤΑΡΙΟΝ heisst bei neueren griechischen Schriftstellern der im Atrium aufgestellte Brunnen (φιάλη) wegen der häufigen um denselben geordneten Löwen, aus deren Rachen das Wasser ausgespieen wird. Vgl. *Du Cange* i. v.

LESUNGEN. Der christliche Gottesdienst gliederte sich von Anfang an in zwei Haupttheile: die Feier des eucharistischen Opfers und das gemeinsame Stundengebet. Soweit die Zeugnisse des Alterthums hinaufreichen, begegnen wir der Gewohnheit, dabei aus der hl. Schrift vorzulesen. Dieselbe entstand ohne Zweifel nach dem Vorbild des Judenthums, wo an den Sabbaten bestimmte Abschnitte aus Gesetz und Propheten, die sog. Haphtharen und Paraschen, verlesen wurden (Act. 13, 15; 15, 21; II Kor. 13, 14 f.). Die Kirche unterschied sich aber in dieser Hinsicht von der Synagoge dadurch, dass sie die Schriften des N. T. denen des A. T. völlig gleichstellte und beide ohne Unterschied zur Vorlesung benutzte. Diese Einrichtung, welche bereits *Iustin. Mart.* Apol. I, c. 67 als eine allgemein verbreitete erwähnt, ist jedenfalls auf die Apostel zurückzuführen. So berichtet *Hieronym.* De vir. ill. c. 8 im Einklang mit *Euseb.* Hist. eccl. II, c. 15 über das Marcusevangelium: ‚Petrus ... probavit atque ecclesiae legendum sua auctoritate tradidit.' Wie nun in der Synagoge je ein Lesestück aus dem Gesetz und den Propheten entnommen wurde, so finden wir beim christlichen Gottesdienste je eines aus dem Evangelium und dem Apostolus. Die Eintheilung des N. T. in diese beiden Hälften, die wol auf dem liturgischen Gebrauche beruht, begegnet uns schon *Ignat.* Ep. ad Philad. c. 5; Ep. ad Diognet. c. 11; *Iustin. M.* l. c. Die *Constit. apost.* II c. 57 schreiben beim Gottesdienst vier L. vor: zwei aus dem A. T., die dritte aus dem Apostolus, die vierte aus dem Evangelium (vgl. VIII, c. 5). Daraufhin deutet auch Ep. ad Diognet. l. c.: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων χάρις φυλάσσεται. In den meisten alten Liturgieen finden wir drei Lesungen: eine aus dem A. T., die beiden andern aus dem N. T. So in der gallicanischen und ambrosianischen Liturgie (*Mone* Latein. und griech. Messen p. 4 ff.), desgleichen in der spanischen und africanischen (ebend. p. 91 ff.;

vgl. *Aug.* Serm. 40 de temp.: ‚legis prophetam, evangelium, apostolum). Dieselbe Einrichtung bestand auch im Morgenland; *Basil.* Hom. 13 de bapt. (opp. I 409) giebt die drei Lectionen des betreffenden Tages an, aus Is. 1, Act. 2, Matth. 11. Unsere heutige Gewohnheit, wonach nur zwei Lectionen genommen werden, die eine aus dem A. T. oder dem Apostolus, die andere aus dem Evangelium, scheint römischen Ursprungs zu sein. Wenigstens berichtet *Walafrid Strabo* De reb. eccl. c. 22, man habe zu Rom bis auf Coelestin I nur zwei Lectionen gehabt, und zwar aus dem Apostolus und dem Evangelium. Die nämliche Einrichtung bestand, wenigstens für die Sonntage, sowie für die Zeit von Ostern bis Pfingsten, auch in Aegypten (*Cassian.* Instit. II, c. 6). Weil nun die erstere Lection meistens aus den Briefen der Apostel entnommen war, so pflegte man sie a parte potiori als Epistel zu bezeichnen.

Die einzelnen Lesestücke heissen ἀναγνώσματα, ἀναγνώσεις, lectiones, oder auch περικοπαί, pericopae. Letzterer Ausdruck begegnet uns schon bei *Iustin. Mart.* Dial. c. Tryph. c. 65, 72 und *Clem. Al.* Strom. III 441; IV 503; VII 750, freilich noch nicht in unserem heutigen Sinne; er bedeutet nämlich nur einen zusammenhängenden Abschnitt.

Unsere Lese-Ordnung ist, wie sie jetzt vorliegt, das Ergebniss einer längern geschichtlichen Entwicklung. Wir können in derselben drei Hauptstufen unterscheiden, die sich natürlich nur im Allgemeinen angeben lassen, ohne dass es möglich wäre, sie den Grenzen der Zeit nach genau zu bestimmen.

In den ältesten Zeiten wurden die Leseabschnitte, wie es eben die Jahreszeit oder das augenblickliche Bedürfniss mit sich brachte, frei gewählt. Der Bischof bezeichnete jedesmal dem Diakon, was er vorlesen solle. Es erhellt dies aus *Tertull.* Apolog. c. 34: ‚coimus ad divinarum litterarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit, aut recognoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus' etc.

Später, und zwar nachweislich im 4. Jahrh., finden wir eine feste Ordnung der Lesestücke. Sie beruhte, wenigstens was das N. T. betrifft, auf dem Grundsatz, dasselbe im Laufe eines Jahres vollständig und in fortlaufendem Zusammenhang zur Vorlesung zu bringen. Das Vorhandensein fester Lesestücke bezeugt *Optat. Milev.*, indem er den Donatisten vorwirft: ‚lectiones dominicas incipitis et tractatus vestros ad nostras iniurias explicatis' (De schism. Donatist. IV, c. 5). Dass man dabei die hl. Schriften in ununterbrochenem Zusammenhang vorzulesen pflegte, zeigt uns *Aug.* Praefat. in I. Joan., indem er sich bemüht, eine Ausnahme von dieser Regel zu rechtfertigen: ‚meminit sanctitas vestra, evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ea evangelio lectiones oportet recitari, quae ita annuae sunt, ut aliter esse non possint, ordo iste, quem susceperamus, necessitate paullulum intermissus est.' Derselbe Grundsatz war auch im Morgenlande üblich. Um die Mitte des 5. Jahrh. verfasste der alexandrinische Diakon Euthalius im Auftrag seines Bischofs eine Eintheilung des Apostolus in 57 Abschnitte für die einzelnen Sonn- und Festtage. Davon kamen 16 auf die Apostelgeschichte, 10 auf die katholischen, 31 auf die paulinischen Briefe; die Apokalypse aber wurde übergangen. Ob Euthalius die Evangelien in dieser Weise bereits eingetheilt vorfand oder sie selbst später so eintheilte, ist ungewiss. Diese alexandrinische Lese-Ordnung, die uns noch erhalten ist (*Zaccagni* Monum. eccles. graec. I 411 ff., 478 ff., 537 ff.) verbreitete sich übrigens nicht weiter: vermuthlich darum, weil die übrigen Kirchen selbst schon eine solche hatten. Dass in der antiochenischen Kirche die Gewohnheit herrschte, die hl. Schrift in fortlaufendem Zusammenhang zu lesen, erhellt aus den Homilien des Chrysostomus. Sie folgen der Ordnung des Textes, und der Heilige fordert wiederholt seine Zuhörer auf, ehe sie die Predigt besuchten, den betreffenden Abschnitt zu Hause sich anzusehen (Hom. 11 in Jo. c. 1). Er bemerkt dabei ausdrücklich: οὐ γὰρ νῦν μὲν ταύτας, αὔριον δὲ ἑτέρας ἀναγινώσκομεν γραφὰς, ἀλλ' ἀεὶ τὰς αὐτὰς καὶ διὰ παντὸς (Hom. 58 in Jo. c. 4). Es war also ganz das nämliche Princip, wie wir es auch bei den jüdischen Haphtharen und Paraschen finden. Wie aus dem Folgenden erhellt, blieb dasselbe im Morgenland länger herrschend als im Abendland. Ganz unbedingt und ausnahmslos liess sich übrigens dieses Princip nicht durchführen. Aus *August.* l. c. geht hervor, dass man bei den Hauptfesten des Jahres eine Ausnahme machte und den Zusammenhang unterbrach. Die Homilien der gleichzeitigen Väter lassen uns die Lesestücke erkennen, welche damals an den vornehmsten Festen üblich waren: es sind dieselben, die wir noch jetzt haben und deren Auswahl durch ihren Inhalt einfach geboten ist. So las man an Weihnachten Luc. 2, 1 ff., auf Epiphanie Matth. 2, 1 ff., am Palmsonntag Matth. 21, 1 ff., am Himmelfahrtstag Act.

1, 1 ff., an Pfingsten Act. 2, 1 ff. (vgl. *Augusti* Denkw. VI 227 ff.). Ueber die Vorlesung des A. T. finden wir weit weniger bestimmte Angaben bei den Vätern. Dass dasselbe ganz vorgelesen wurde, lässt sich schon wegen seines grössern Umfangs nicht annehmen, zumal da die alten Liturgieen meistens nur eine Lection dafür festgesetzt hatten. Was wir über seine liturgische Verwendung wissen, stimmt theilweise mit unserm heutigen Gebrauch überein. So wurde z. B., wie uns *Chrysost.* Hom. 7 ad pop. antioch., Hom. 1 in Genes. und *Aug.* Serm. 71 de temp. bezeugen, während der Quadragesima die Genesis gelesen, gerade wie bei uns. In der Passionswoche las man zu Mailand das Buch Job, während der Charwoche den Propheten Jonas (*Ambros.* Ep. 33 ad Marcell. soror.). Wie sehr das Volk auf die bestehende Lese-Ordnung achtete und wie fest es daran hielt, erhellt aus *Aug.* Serm. 144 de temp. Da es nämlich bisher Sitte gewesen war, die Leidensgeschichte nur nach Matth. vorzulesen, wollte Augustinus sie nach den vier Evangelisten (harmonistisch) lesen lassen; das Murren des Volkes nöthigte ihn aber, davon abzustehen.

Erst um die Mitte des 5. Jahrh. kam, nachweislich zunächst in Gallien, die Sitte auf, anstatt die hl. Bücher in fortlaufendem Zusammenhange ganz zu lesen, einzelne besonders passende Stücke herauszuheben. *Sidon. Apollinar.* Epist. l. IV 11 sagt von Claudius Mamercus, Bischof von Vienne (um 450): ‚hic solemnibus annuis paravit, quae quo tempore lecta convenirent.' Von seinem Zeitgenossen Musaeus, Bischof von Marseille, wissen wir, dass er ‚hortatu s. Venerii episc., excerpsit de s. scripturis lectiones totius anni festivis diebus aptas, responsoria etiam psalmorum, capitula temporibus et lectionibus convenientia' (*Gennad.* De scriptur. eccles. c. 79). Bei dieser neuen Einrichtung liess man sich von der doppelten Rücksicht leiten, einmal dass so viel als möglich sämmtliche Schriften des A. und N. T. zur Vorlesung kommen, sodann dass die ausgewählten Stücke der jedesmaligen Zeit des Kirchenjahres entsprechen sollten. Es lag nun nahe, der Bequemlichkeit halber die einzelnen Lesestücke in ein besonderes Buch (lectionarium) zusammenzuschreiben, und zwar unterschied man dabei dem Inhalt nach zwischen evangeliarium und epistolare.

Auf dem nämlichen Grundsatz beruhend, bildeten sich auch in den übrigen Kirchen des Abendlandes, z. B. der mailändischen und spanischen, eigene Lese-Ordnungen aus, über deren Beschaffenheit die noch vorhandenen liturgischen Denkmäler Auskunft geben. Was insbesondere die römische Lese-Ordnung betrifft, so wurde sie im Mittelalter einstimmig auf den hl. Hieronymus zurückgeführt (s. d. Art. Comes). Stände dies unzweifelhaft fest, so wäre sie offenbar älter als die gallicanische; in Ermangelung entscheidender Zeugnisse hiefür werden wir uns jedoch mit der Behauptung begnügen müssen, dass sie jedenfalls zur Zeit *Gregors d. Gr.* schon längst vorhanden war. Derselbe sagt nämlich von seinen Homilien über die Evangelien: ‚inter sacra missarum solemnia ex his, quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, s. evangelii XL lectiones exposui.' Die hier behandelten Perikopen lassen sich zum grossen Theile schon bei Leo M. nachweisen; sie stimmen ferner mit dem sog. Comes genau überein, und es leidet demnach keinen Zweifel, dass wir in letzterm die älteste römische Lese-Ordnung vor uns haben. Von Rom aus verbreitete sich dieselbe allmälig in den übrigen Gegenden des Abendlandes und gelangte so schliesslich zur unbestrittenen Herrschaft. Im Frankenreiche geschah dies besonders durch die Bemühungen Karls d. Gr., der allenthalben die gallicanische Liturgie zu verdrängen und dafür die römische einzuführen suchte. Bekannt ist, wie er Alcuin beauftragte, eine Revision des Comes vorzunehmen, und wie gleichfalls auf seine Veranlassung Paul Warnefried aus den Schriften der Väter eine Anzahl von Homilien zu den evangelischen Perikopen zusammenstellen musste. Dieses Homiliarium enthält die nämliche Evangelienordnung, wie sie uns jetzt noch im trierischen und kölnischen Brevier begegnet, während die des heutigen römischen Breviers theilweise verschoben ist. Eine vergleichende Zusammenstellung unserer jetzigen Lese-Ordnung und des Comes s. *Schu* Bibl. L. 125 ff.; *Rheinwald* Archaeol. 442 ff. Vgl. überdies *Raumer* Das kirchl. Perikopensystem.

Bei den Griechen wird noch heute das N. T. nach seinen beiden Haupttheilen, dem Evangelium und dem Apostolus, während eines Jahres in fortlaufendem Zusammenhang ganz vorgelesen; die betreffenden Bücher heissen εὐαγγέλιον und πραξαπόστολος. Von dem A. T. dagegen kommen nur ausgewählte Stücke (ἀναγνώσματα, ἀναγνώσεις) zur Vorlesung, die in dem sog. ἐκλογάδιον zusammengestellt sind (vgl. *Leo Allat.* De libr. eccl. graec. 47 ff.). Was die Evangelien betrifft, so wird Matthaeus von Pfingsten bis Kreuzerhöhung gelesen, Lukas vom Sonntag nach Kreuzerhöhung bis zum sechsten vor Ostern, Marcus vom fünften Sonntag vor Ostern bis zu diesem

Feste, Johannes endlich von Ostern bis Pfingsten. Demgemäss werden auch die Sonntage bezeichnet, z. B. als dritter des Matthaeus, vierter des Lukas u. s. w. Eine andere Bezeichnungsweise ist von den evangelischen Perikopen hergenommen, z. B. κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ φαρισαίου, τ. Λαζάρου, τ. ἀσώτου κ. τ. λ. (vgl. *Leo Allat.* Lib. de nomin. et ration. dierum dominicarum.).

Die alten Concilien schärfen wiederholt ein, dass nur kanonische Bücher in der Kirche vorgelesen werden dürften: vgl. can. 59 *Conc. Laod.*; can. 47 *Conc. Carthag. III.* Letzteres gestattet als einzige Ausnahme die ‚passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur'. Wenn *Rufin.* Expos. symb. c. 37 von sog. Libri ecclesiastici spricht, die zwar nicht kanonisch seien, aber dennoch vorgelesen würden, so befindet er sich im Irrthum über den Umfang des Kanons, indem er die deuterokanonischen Bücher davon ausschliesst. Ueberdies finden wir in den ersten Jahrhunderten eine Anzahl nichtkanonischer, ja selbst apokryphischer Schriften beim Gottesdienst vorgelesen: so die Epist. Clement. ad Corinth., den sog. zweiten Brief desselben, die Epist. Barnab., den Past. Herm., die Apocal. Petri u. s. w. (s. d. Art. Bibel, Gebrauch derselben, I 152). MOSLER.

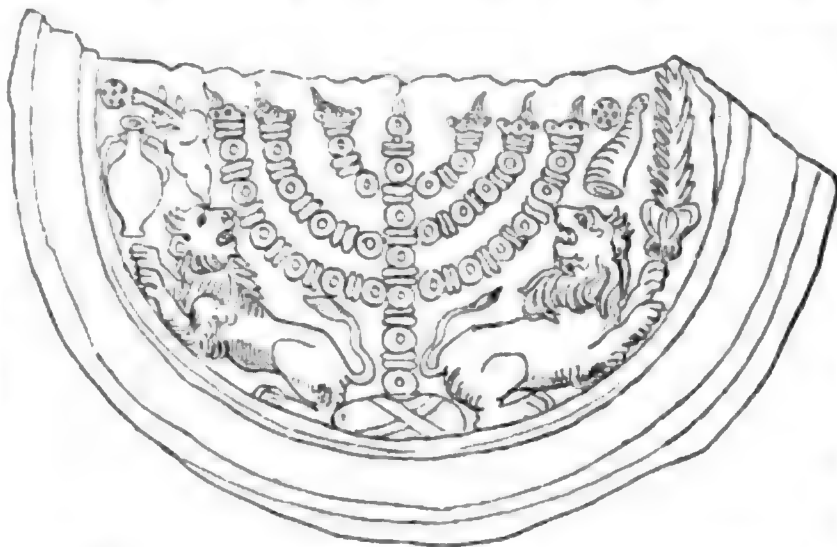
LEUCHTER. In Italien, wo der Gebrauch des Oels und der Lampen nicht ursprünglich war, bediente man sich zunächst im Alterthum allein, dann neben den Oellampen der Fackeln und Lichter *(candelae, funiculi)* von Wachs *(cereae)* oder Talg *(sebaceae)*. (Man vergl. für all das *Apuleius* Met. IV 19.) Dafür brauchte man L., *candelabra* (*Plin.* N. H. XXXIV, § 11; *Varro* De L. L. V 119; *Paul.* p. 46, 7; *Mart.* XIV 43), *ceriolaria* (*Orelli* 2505. 2506. 2515. 4068), *sebacearia* (Inschr. Bull. Ist. 1867, 8 f.), *funalia* (*Virg.* Aen. I 727; *Ovid.* Met. XII 247). Die Kerze wurde oben auf einen aus dem L. aufragenden Stift gesteckt (*Serv.* ad Virg. l. c.; *Isid.* Or. XX 10, 11; die Stellen bei *Marquardt* Privatcult. II 302[18], etrurische und pompeianische Funde). Nach der Einführung der Lampen hiess auch der Lampenhalter (lychnuchus) Candelaber, der entweder auf den Tisch oder den Fussboden gestellt wurde, demnach an Grösse verschieden war, jeweils aber aus 3 Theilen: Schaft (scapus), Fuss und Platte, bestand. Dann gab es Kronleuchter (lychnuchi pensiles) zum Aufhängen (*Plin.* N. H. XXXIV, § 14; *Virg.* Aen. I 726; *Prud.* Cathem. V 141—144; einen marmornen Hänge-L. publicirt *Visconti* M. P. A. V 268, Tav. A. IV 5); L., an denen man durch Drehen die Lichter verschieben konnte, Candelaber ohne Platte, an deren Armen oder Zweigen eine Anzahl Lampen aufgehängt wurde. Eine Menge solcher Denkmäler geben die Antichità d' Ercolano, Le lucerne ed i candelabri d' Ercolano. Nap. 1795; ebenso *Roux* VI, Mus. Borb. IV. VII. VIII; *Overbeck* Pomp. II 58 u. s. f. Sie sind meist von Bronze, einige von Eisen. Auch hatte man Laternen (Luc. d' Ercol. 259. 263; *Roux* VI, Tav. LXII), mit bronzenem Gestell und Verschluss von durchsichtigen Stoffen, Horn, Blase, geölter Leinwand (vgl. *Marquardt* a. a. O. II 383).

Natürlich übernahmen die Christen den Gebrauch all dieser L. In den Katakomben wurden bronzene Cereolaria unzweifelhaft gebraucht (bezeugt durch Bildwerke, *Garrucci* Tav. CI. CII. CIV), obgleich uns deren nicht mehr erhalten sind (R. S. III 507. 610); ebenso Kron-L.; dagegen sind thönerne Lichterträger (arc fittili licnofore) bekannt: *Bosio* 209; *de Rossi* R. S. III 610. Später (*Greg. M.* Epist. I 66) hatten auch kirchliche L. die Delphinenform, welche wol vom Circus herrühren mochte, daher man sie *Delphini* nannte. Andere Bezeichnungen sind *Phari, Lychini, Lychnici, Cicindelae, Cicindilli, Circuli, Cereostata, Canthara* (oder *Canthari*), *Pharacanthara*, *Coronae* (Kron-L.). Für die verschiedenen Formen vgl. man *Ciampini* De sacr. aedif., c. 10, p. 134 ff.; *Bona* Lit. I 25, p. 482 f.; *Muratori* Ep. ad Ant. Magliabechum und Liturg. Rom. I 241; *Pelliccia* Pol. I 140 hebt hervor, dass bei den liturgischen Schriftstellern bis zum 9. Jahrh. (vgl. *Rather.* Epist. Synod., bei *d'Achery* Spicil. II, *Leo* IV Homil. de cura pastor.) keine Rede von Kerzen auf dem Altar ist, ja dass erst Clemens VIII. im Caerem. Episcop. von Leuchtern auf dem Altar rede. Nun war im christlichen Alterthum der Altar frühzeitig stark beleuchtet (*Paul. Nol.* De natal. Fel. carm. III und VI), aber nach Ausweis der Monumente älterer Zeit (s. d. Abb. bei *Rohault de Fleury* La Messe I) scheinen mehr Kron-L. oder hinter und um den Altar stehende L. zur Beleuchtung des Altars verwendet worden zu sein. Bei andern Gelegenheiten: Begräbnissen, Processionen u. s. f., wurde zweifellos reicher Gebrauch von Leuchtern gemacht. (Man vergl. *Augusti* Hdb. III 551 f.) KRAUS.

LEUCHTER, der siebenarmige. Im Buch Exod. 25, 31 war die Beschaffenheit des berühmten Candelabers genau angegeben: facies et candelabrum ductile de auro mundissimo, hastile eius et calamos, scy-

phos et sphaerulas ac lilia ex ipso procedentia. Sex calami egredientur de lateribus, tres ex uno latere et tres ex altero etc. Der von Judas Makkabaeus neuhergestellte, im Tempel zu Jerusalem aufgestellte L. (I Makk. 1, 21; 4, 49 f.) ward bei der Zerstörung der hl. Stadt gerettet (*Joseph.* V 26), im Triumph nach Rom gebracht (*ibid.* VII 17; Basrelief des Titusbogens, *Bellori* Vet. arcus. Rom. 1690, Tab. V), im Tempel der Pax aufbewahrt (*Jos.* VII 19); aus dem Brand dieses Tempels (*Herodian.* I 14) wieder gerettet, fiel er in die Hände Alarichs (*Procop.* De bell. goth. I 12, wo erzählt wird, dass nach einem Gerücht der Schatz Jerusalems 509 bereits nach Carcassone gebracht war). Nach *Theophanes* (Chronol. ed. Par. 93; vgl. *Anastas.* Hist. ed. Par. 43) hätte ihn Genserich aus Rom entführt; Belisar soll ihn den Vandalen wieder abgenommen und nach Constantinopel gebracht haben, worauf, durch Juden erschreckt, Iustinian ihn und die Tempelschätze angeblich nach Jerusalem zurückgeschickt hat (*Theophyl.* p. 169. 170; *Anastas.* 61; *Procop.* Bell. Vand. II 9).

D a r s t e l l u n g e n des Candelabers finden sich ausser am Titusbogen (vgl. *Bellori* a. a. O.; *de Vogüé* Temple de Jérusalem, p. 73; *de Saulcy* Voy. en Syrie et autour de la Mer Morte II pl. XLVI; *Riehm* Hdwörterb. des bibl. Alterthums, Bielef. 1879, IV 902) auf einer der Schiffssäulen der grossen Moschee zu Gaza (*Clermont-Ganneau* 1875) und auf einem Basrelief aus dem alten Gadara, jetzt im Louvre (*Héron de Villefosse* Notice des Monum. prov. de la Palestine et conservés au Musée du Louvre, Par. 1879, p. 50 und 74). Auf Inschriften ist der L. oft nachgewiesen. In Rom: *Muratori* 1842[4]. 1853[11]; *Brunati* Mus. Kirch. Inscr. p. 119, n° 275; *Nicolai* Basilic. s. Pauli p. 161. 162. 163; C. Inscr. Gr. n° 9901. 9902. 9905. 9910. 9914. 9915. 9916. 9922. 9924. 9925; in Griechenland: C. I. Gr. n° 9804. 9896. 9900; Sicilien: ib. n° 9895; in Brescia: *Brunati* Legendario e vita di Santi Bresciani p. 189; in Kleinasien: C. I. Gr. n° 9897. 9898. 9899; Aegypten: *Letronne* Inscr. grecques de l'Égypte II 252; in Gallien: *Le Blant* n° 621; in Mailand: S. Ambrogio, ib. II 477; dazu kommen die in den jüdischen Katakomben Roms (*Garrucci* Cim. ebr. di Vigna Randunini; Nuove epigrafe giud. di Vigna Randunini), Venosa's (*Ascoli* Iscr. ined., Torino 1880) u. s. f. aufgedeckten jüdischen E p i t a p h i e n und L a m p e n, welche den siebenarmigen L. öfter, G o l d g l ä s e r, welche ihn siebenmal bieten (*Garrucci* Vetri Tav. V [1-8]), gewöhnlich mit dem Messer und dem Oelkrug zur Seite (s. unsere beifolg. Figur 177); ebenso auf Steinen (*Ficoroni* Gemm. litt. II, Tab. II; *Reland* De spoliis templi Hierosol. in arcu Titiano, Rom. conspic.). Aeltere Archäologen (*Bosio* IV 46, *Aringhi*, *Mamachi* III 39, *Lupi* Sev. Epit. 177) glaubten, dass er auch auf christlichen Gräbern vorkomme und einen symbolischen Bezug auf Christus, das Licht, den L. der Welt (so mit Bezugnahme auf Joh. 8, 12; *Clem. Alex.* Strom. V 6, ed. Potter 666; *Theophil. Antioch.* in Matth. 6; *Hieron.* in c. 4 Zach., in c. 5 Matth., in c. 2 Ep. ad Philem.; *Greg. M.* Hom. in c. 6 Ezech.; *Bed.* in Exod. XXV), habe. Allein die Denkmäler geben dieser Ansicht nicht Recht, und bis jetzt muss angenommen werden, dass der Candelaber nur auf jüdischen Monumenten angebracht war, wenn auch nicht ausgeschlossen ist, dass aus dem Judenthum herübergekommene Christen sich solcher Denkmäler (Lampen, geschnittener Steine u. s. f.) noch bedienten, sie auch zur Kennzeichnung von Katakombengräbern verwendeten, wodurch sie in die Katakomben gelangt sein können (vgl. *Münter* Sinnb. I 86). KRAUS.


Fig. 177. Unteres Stück eines Goldglases mit dem Candelaber (Garrucci Vetri V[6]).

LEVITEN wurden seit dem Ausgang der altchristlichen Periode hauptsächlich die Diakonen genannt (*Conc. Tur.* I, c. 1. 2; *Agath.* c. 16. 17; *Tolet.* IV 39, X 7; *Arelat.* III 1; *Brocar.* III 5), während die Priester *Sacerdotes* heissen. *Isidor. Hisp.* II 12 giebt die Erklärung: levitae ex nomine

auctoris vocati; de Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti mysteria explebuntur. Hi graece *Diaconi*, latine *Ministri* dicuntur. *Augusti* Hdb. I 238 f.

LIBELLATICI. Geleitet von der Absicht, das vielfach zerklüftete römische Reich durch die Wiederherstellung des antiken Götzenthums zu neuem Glanze zu erheben, begnügte sich Decius nicht, die Christen sammt und sonders zum Abfall zu bewegen, sondern forderte auch von ihnen einen positiven Act der Huldigung gegen die Staatsreligion. Hiezu erwies sich die Führung einer scharfen Controle über die Abgefallenen als ein geeignetes Mittel, theils um durch Constatirung des täglich sich mehrenden Zuwachses an Götzendienern die Hoffnung der Heiden auf einen schliesslichen Sieg zu beleben, theils um durch Namhaftmachung der zahlreichen Apostasien die widerspenstigen Christen zu beschämen und zur Befolgung der kaiserlichen Edicte willfähriger zu machen. Zur Erleichterung der Controle hatte man zu Anfang der Verfolgung für den Abfall und den Uebertritt zur Staatsreligion eine peremptorische Frist festgesetzt, der gemäss ‚jeder, der sich innerhalb dieser Zeit nicht freiwillig angeboten, das Bekenntniss abgelegt hatte, dass er ein Christ sei' (s. *Cypr.* De laps. 3). Dieser Versuch hatte den besten Erfolg, und schon am ersten Tage wurden die kaiserlichen Behörden wie von selbst auf ein Surrogat aufmerksam gemacht, das den Prozess gegen die Christen vereinfachen, namentlich die wirkliche Theilnahme an den heidnischen Opfern überflüssig erscheinen liess. Da nämlich einige Christen, wie *Cyprian* berichtet (l. c. 8), beim Einbruch des Abends die Behörden drängten, ihren Abfall nicht bis auf den folgenden Tag zu verschieben, so lag es nahe, die auf diese Weise kundgegebene innere Gesinnung für die äussere That gelten zu lassen, unter der Bedingung jedoch, dass sie dieselbe gerichtlich zu Protokoll nehmen oder, was dasselbe war, in die zur Bescheinigung des Abfalls aufgelegten Register (libelli) eintragen liessen. Alle diejenigen nun, welche, ohne wirklich sacrificati oder thurificati (s. d. Art. Lapsi) zu sein, dennoch auf eine Weise zur Staatsreligion zurückgekehrt schienen, dass man sie, sei es als wirkliche Apostaten, sei es als Gefallene überhaupt ansehen musste, nannte man ‚L.', von libellus, worunter man entweder ein Register, das die geforderte Erklärung enthielt (vgl. *Plin.* Epp. 10, 97), oder die von ihnen abgegebene Erklärung selbst (vgl. L. 4, § 1, Dig. 39, 4), nicht aber, wie gewöhnlich angenommen wird, einen den betreffenden Apostaten eingehändigten Sicherheitsbrief zu verstehen hat. So wird z. B. der spanische Bischof Martialis ‚Libellatiker' genannt, weil er ‚vor Gericht das Geständniss abgegeben, er habe den Götzen geopfert und Christum abgeschworen' (s. *Cypr.* Ep. 67); von einem ihm übergebenen Sicherheitsbrief ist keine Rede.

Ein solches gerichtliches Geständniss genügte vollends zur Erreichung des vom Kaiser angestrebten Zieles. Nach dem Rechtssatz: ‚confessus pro iudicato est, qui quodammodo sua sententia damnatur' (L. 1 Dig. 42, 2), konnte dasselbe weder widerrufen, noch durch den Versuch eines Gegenbeweises irgendwie entkräftet werden, daher die einmal abgegebene, nach Vorschrift der kaiserlichen Edicte in die Register eingetragene Erklärung stets sowol für wie gegen den, der sie ausgesprochen, volle Beweiskraft hatte: für ihn, wenn er in dieser Angelegenheit noch einmal vor dem heidnischen Magistrat (L. 3 Dig. 44, 2; L. 7. § 4 l. c.), gegen ihn, wenn er vor der Kirche Rede und Antwort geben musste. Zwischen dieser Art Libellatiker und denjenigen, die wirklich geopfert hatten, macht *Cyprian* rücksichtlich der Busse keinen Unterschied, hält mithin das Verbrechen auf beiden Seiten für gleich schwer. ‚Diejenigen mögen sich nicht schmeicheln, dass sie weniger Busse thun sollen, welche, obgleich sie ihre Hände nicht durch freventliche Opfer befleckten, doch ihr Gewissen durch Opferbekenntnisse (libellis) besudelten. Auch jene Betheuerung, wodurch ein Christ das, was er gewesen ist, verneint, ist das Bekenntniss eines Verleugners. Er sagte, er habe gethan, was ein Anderer wirklich begangen hat' (De laps. 27). Man nahm also an, und mit Recht, dass solche Christen wirklich gewollt haben, was öffentlich als ihre Willensmeinung erschien. Von einem auf ihren Willen durch Furcht ausgeübten Zwang oder von irgend andern mildernden Umständen konnte gleichfalls keine Rede sein. ‚Was für eine Gewalt,' fragt Cyprian, ‚kann ein Solcher zur Beschönigung seines Verbrechens vorschützen, da er vielmehr selber Gewalt gebraucht hat, um sich ins Verderben zu stürzen?' (l. c. 8). — Dieselbe Auffassung über die den Libellatikern zur Last gelegte Verschuldung theilt auch der römische Klerus, indem er schreibt, dass dieselben sich nicht minder ‚in die Fallstricke des Teufels' verwickelt hätten, als wenn sie zu ‚den verabscheuungswürdigen Altären hinzugetreten wären' (Int. Cyprian. Ep. 30).

Ohne Zweifel kam die eben beschrie-

bene Art Apostasie gerade zu Anfang der Verfolgung am häufigsten vor und die einmal für sie im Gegensatz zu den sacrificatis und thurificatis üblich gewordene Bezeichnung ‚L.' wurde in der Folge auch auf andere Christen angewandt, die äusserlich den Schein desselben Vergehens, in der Wirklichkeit aber eine viel geringere Schuld an sich trugen. ‚Da also,' schreibt Cyprian, ‚selbst zwischen denjenigen, die geopfert haben, eine grosse Verschiedenheit (in Bezug auf den Grad der Verschuldung) obwaltet, welche Schonungslosigkeit und bittere Härte wäre es, die Libellatiker mit denen, welche geopfert haben, auf gleiche Linie zu stellen?' (Ep. 55, c. 14.) Wurden in der oben angeführten Stelle die Opferer und Libellatiker rücksichtlich der Busse nicht auseinandergehalten, so wird hier zwischen denselben ein durchgreifender Unterschied angedeutet, dem entsprechend man auf der kurz nach Ostern 251 zu Karthago stattgehabten Synode für gut fand, diese sofort, jene aber erst nach vollzogener Busse zur Kirchengemeinschaft zuzulassen (l. c. 17. Vgl. d. Art. Lapsi). Will man den hl. Cyprian nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen lassen, so bleibt nichts übrig als die Annahme, dass unter dieselbe Benennung ‚Libellatiker' verschiedene Arten von Vergehen fallen. Diese Vermuthung wird zur Gewissheit durch folgende, von Cyprian einem Libellatiker in den Mund gelegten Worte: ‚ich hatte früher gelesen und aus dem Unterricht des Bischofs erkannt, dass ein Diener Gottes den Götzen nicht opfern, noch die Götzenbilder anbeten dürfe. Um also nichts Unerlaubtes zu thun, bin ich, da sich die Gelegenheit zu einem Libell darbot — das ich mir nicht würde haben gefallen lassen, wäre dazu kein Anlass gegeben worden —, zur Obrigkeit gegangen oder habe einen Andern geschickt und erklärt, dass ich ein Christ sei, nicht opfern dürfe, nicht zu den Altären des Teufels treten könne und darum Geld gebe, um nicht zu thun, was mir nicht erlaubt sei' (l. c. 14). Sonnenklar erhellt aus diesen Worten, dass hier von einer andern Art Libellatiker die Rede ist, als in der zuerst citirten Stelle. Dort hatte man verneint, ein Christ zu sein: hier hatte man sich klar und unumwunden als Christ bekannt; dort versicherte man, gethan zu haben, was ein Anderer wirklich gethan: hier dagegen betheuerte man, weder opfern zu dürfen, noch opfern zu wollen. Der Unterschied springt in die Augen: oben ist ein wirklicher, hier ein simulirter Abfall gemeint.

Indess scheint es, als habe sich der zuletzt geschilderte Libellatiker einfach vermittels Geld Sicherheit seiner Person erkauft. Hierin hätte höchstens *Tertullian*, der als Montanist in den Verfolgungen eine unmittelbare Veranstaltung Gottes, also eine göttliche Gnade, erkannt, der man nicht ausweichen dürfte, etwas Unerlaubtes gefunden (De fug. 11. 12). Nach katholischer Anschauung hingegen war der Versuch, durch Geld den Verfolgungen zu entgehen, durchaus zulässig. Hatten also die fraglichen Libellatiker ein Vergehen begangen, so musste mit dem verausgabten Geld noch ein anderer, sündhafter Umstand verbunden gewesen sein. In der That hatten sie, wie *Cyprian* hinzufügt, obgleich ihre Hände (sie empfingen also kein Sicherheitszeugniss) und ihr Mund (sie schwuren das Christenthum nicht ab) rein geblieben, dennoch ihr Gewissen durch ein ‚Opferbekenntniss (libello) befleckt'. Obschon sie also weder geopfert, noch irgendwie dem Christenthum entsagt, vielmehr beharrlich versichert hatten, dass sie Christen wären und es bleiben wollten: so hatten sie doch, um nicht verfolgt zu werden, eingewilligt, dass ihr Name in die zur Controlirung der Abgefallenen aufgelegten Register aufgenommen und damit öffentlich der Schein erregt wurde, als hätten sie dem kaiserlichen Edicte Genüge geleistet. Vor diesem Verbrechen warnt *Cyprian* anderwärts (Ad Fortunat. 11) durch den Hinweis auf Eleazar, den seine Freunde baten, Fleisch holen zu lassen, das ihm zu essen erlaubt wäre, um durch den Schein, als esse er nach des Königs Befehl von dem Opferfleisch, sich vor dem Tode zu bewahren. Eleazar aber erklärte, nicht ‚heucheln' zu wollen. Hienach bestand das Verbrechen der in Rede stehenden Libellatiker in einer ‚Heuchelei', in dem öffentlichen Schein, als hätten sie geopfert, obgleich sie es nicht gethan, sich vielmehr dagegen entschieden verwahrt hatten.

Genau betrachtet, passte die Bezeichnung ‚Libellatiker' auf diese Art Gefallene nicht im strengen, sondern nur im weitern Sinne. Denn sie hatten ja wirklich nicht gewollt, was als ihre Willensmeinung erschien, es bestand eben nur der Schein einer Handlung, nicht die Handlung selbst. Sie liessen sich bloss die Eintragung ihres Namens in die verhängnissvollen Register gefallen (vgl. Ep. 55, c. 14: quando is cui libellus *acceptus* est etc.), stimmten aber in das damit verknüpfte Opferbekenntniss nicht ein. Deshalb konnte *Cyprian* anderswo sagen (De laps. 28), solche Gefallene hätten sich nicht in die Frevelthat eines Opferbekenntnisses verstrickt, hätten sich vielmehr bloss geschämt, ein Christ zu sein, hätten

sich Gott nach menschlicher Weise gedacht und geglaubt, der Strafe zu entrinnen, weil sie das Verbrechen nicht öffentlich begangen. Hier, wo *Cyprian* hauptsächlich das innere Wesen des Verbrechens ins Auge fasst, wird der Ausdruck Libellatiker zurückgewiesen; dagegen wird er gebraucht, sobald die äussere Seite des Vergehens in den Vordergrund tritt. — Ganz treffend ist die vom römischen Klerus auf diese Art Gefallene angewandte Bezeichnung ‚accepta (nicht acta) facientes', d. h. solche, denen man, wie aus der weitern Auseinandersetzung hervorgeht, das Verbrechen der Apostasie in der Weise zur Last schrieb, dass es, obgleich nicht begangen, doch öffentlich gelesen wurde' (Ep. 30; vgl. L. 14, § 3, Dig. 4, 2). Dass aber hiemit diejenigen gemeint sind, die *Cyprian* im weitern Sinne Libellatiker nennt, folgt aus den Worten, wodurch im Gegensatz zu den Libellatikern im engern Sinne und zu den sacrificatis und thurificatis die Sünde der accepta facientes noch weiter charakterisirt wird. ‚Da anerkanntermassen,' heisst es, ‚das ganze Geheimniss des Glaubens in dem Bekenntniss des Namens Christi zusammengefasst ist, so hat derjenige, der sich aus eitlen Entschuldigungsgründen davon befreit, geleugnet, und wer den gegen das Evangelium gerichteten Edicten und Gesetzen genügt zu haben scheinen will, hat schon dadurch allein, dass er gehorcht zu haben den Schein tragen will, gehorcht' (l. c.). Unstreitig sind hiermit dieselben bezeichnet, welche *Cyprian* im weitern Sinne Libellatiker nennt.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die Kirche als eine bestimmte, von Christus selbst als eine äusserlich sichtbar gegründete Anstalt nothwendig ein äusseres, sichtbares Bekenntniss fordern muss. Darum verrathen die Heiden jener Zeit eine nicht geringe Einsicht in das Wesen des Christenthums, indem sie die Gläubigen unter Beibehaltung des innern Bekenntnisses Christum äusserlich verleugnen liessen, überzeugt, dadurch den Baum der Kirche in seiner Wurzel nicht minder zu treffen, als durch unzweideutigen Uebertritt zur Staatsreligion. PETERS.

LIBELLI PACIS. Als muthvolle Vertheidiger und Zeugen des Glaubens, als Muster und Vorbilder des christlichen Lebens, als mächtige Fürsprecher am Throne Gottes haben die Martyrer in der Kirche stets die grösste Verehrung genossen und die ungetheilteste Anerkennung gefunden. ‚Nicht minder war der Ruhm' der noch im Gefängnisse schmachtenden Bekenner (vgl. *Cypr.* Ep. 37, c. 3). ‚Durch den Aufschub des Todes,' redet *Cyprian* diese an, ‚ersteiget ihr sogar höhere Gipfel und verringert nicht, sondern vermehret durch den Verzug der Zeit euren Ruhm, indem ihr, aufgefordert den Kerker zu verlassen, aus Glauben und Tugend den Kerker vorzieht' (l. c. 1). Die Kirche Christi auf Erden wird kaum glücklichere Momente zählen können, als wenn einige ihrer Glieder für das Bekenntniss Christi in den Banden liegen. ‚Dort (im Kerker) vollzieht sich nur Gottes Wille,' schreibt ihnen derselbe Kirchenvater, ‚und obgleich ihr jetzt noch im Fleische stehet, so lebet ihr doch nicht mehr ein Leben dieser, sondern der zukünftigen Welt' (l. c. 3). Gemäss dieser Anschauung scheint die Annahme, dass die Martyrer schon hienieden alles, ‚was sie von des Herrn Güte begehren, zu erlangen verdienen' (l. c. 4), selbstverständlich und keinem Zweifel unterliegen zu können. Da es aber die Liebe war, die sie das Gefängniss der Freiheit, den Tod dem Leben vorziehen liess, so darf man sich nicht wundern, dass sie in der Zwischenzeit, wo sie sozusagen zwischen Himmel und Erde schwebten, vorzugsweise durch Liebesacte sich auszeichneten, und zwar gegen den Nächsten wie gegen Gott. Erweist man sich nun dadurch als den Nächsten eines andern, dass man Barmherzigkeit an ihm thut (Luc. 10, 36 f.), so hegten die Martyrer von Lyon mit Recht keinen heissern Wunsch, als ‚dass die listige Schlange diejenigen, welche sie schon verschlungen zu haben glaubte, lebendig wieder ausspeie'. Deshalb ‚erlaubten sie sich keinen wegwerfenden Stolz gegen die Gefallenen, sondern theilten von dem, woran sie Ueberfluss hatten, voll brüderlichen Erbarmens den Dürftigen mit und vergossen viele Thränen für sie vor dem himmlischen Vater' (ap. *Eus.* Hist. eccl. V 2). Eine solche Theilnahme konnten die Gefallenen nicht leicht unerwiedert lassen, mussten sich vielmehr bemühen, durch aufrichtige Busse und Besserung jenes Ziel so rasch als möglich zu erreichen, wofür sie sich die Martyrer so ausserordentlich interessiren sahen. Wenn diese nun ‚deren Bekehrung und Reue sahen, so liessen sie dieselben zu sich, behandelten sie freundlich, stellten sie (dem Bischofe) vor und liessen sie an ihren Gebeten und Mahlzeiten Theil nehmen' (*Dionys. Alex.* ap. *Eus.* H. e. VI 42). Dies Beispiel stimmte auch die Kirchenvorsteher zur Milde und gab Anlass, die Gefallenen mit Rücksicht auf die Fürsprache und die Verdienste der Martyrer schon vor vollendeter Busszeit zur Communion zuzulassen. In diesem Sinne sagt

auch *Tertullian*, dass ‚Diejenigen, welche den Frieden in der Kirche nicht haben, ihn ja von den Martyrern im Kerker zu erbitten pflegen' (Ad Mart. 1). Man sieht, in einer gegen Ende des 2. Jahrh. verfassten Schrift nennt *Tertullian* jene Praxis nicht etwas Neues, sondern etwas Herkömmliches, Beweis genug, dass sie mit der Zeit, wo es Martyrer zugleich und Gefallene gab, in Aufnahme kam.

Um die Mitte des 3. Jahrh. kam die Sitte auf, dass die Martyrer ihre frommen Wünsche zu Gunsten der Gefallenen nicht bloss mündlich, sondern auch schriftlich dem Bischof mittheilen liessen. Derartige Anzeigen erhielten den Namen ‚L. P.', weil sie hinsichtlich der Gefallenen die Gewährung des Friedens mit der Kirche zum Zwecke hatten. Auch gegen diese Form hatte *Cyprian* nichts einzuwenden, unter der Bedingung jedoch, dass der Martyrer nur dem Büsser, den er sieht, genau kennt, und dessen Busse der Genugthuung sehr nahe ist, ein Zeugniss giebt, und seine Wünsche und Bitten dem Bischof anheimstellt, damit es nicht scheine, als ob der Nachlass der Strafe und die Wiederaufnahme aus des Martyrers Vollmacht und nicht aus der des Bischofs herrühre; dass er ferner die Wiederaufnahme weder verlangt vor dem Ende der Verfolgung, damit die Gefahr des Rückfalls und somit eine nochmalige Vergeudung der Gnade ausgeschlossen bleibe, noch in der Regel vor seinem Tode, weil die Verdienste des Martyrers nur durch die Treue bis zum Tode den Charakter eines Ersatzes für die noch abzutragenden Bussstrafen erhielten (vgl. Epp. 15. 16. 17). Den Diakonen, welche häufig zum Gefängnisse gingen, lag es ob, die Martyrer, die in enger Haft schmachteten, von dem Zustande der Büsser in Kenntniss zu setzen und ‚durch ihre Rathschläge, sowie durch ihre dem Evangelium entnommenen Vorschriften die Wünsche der Martyrer zu regeln' (Ep. 15). PETERS.

LIBELLI FAMOSI. So nannte man Schmähschriften, gewöhnlich ohne oder mit falscher Unterschrift, zum Nachtheil der Ehre eines Einzelnen oder einer Corporation. Nach römischem Recht war der Verfasser einer solchen Schmähschrift unfähig zur Testamentserrichtung (L. 5, § 9; D. 47, 10), wurde nachher sogar mit dem Tode bestraft (L. un. C. 9, 36). Der hl. *Augustin* (D. C. D. II 9) macht darauf aufmerksam, dass die Griechen auf den Theatern Götter und Menschen nach Herzenslust verunehren liessen, die Römer zwar die Menschen gegen Schmähschriften in Schutz nahmen, während auch sie sich gegen die Götter alles erlaubten. — Auch die Kirche hat bereits auf der Synode zu Elvira Diejenigen, welche Pasquille in die Kirche legten und entdeckt worden sind, mit Excommunication bestraft (C. 52), eine Bestimmung, die ins Gratianische Decret überging (c. 3, Caus. V 2. 1). PETERS.

LIBRARIUS, der Bücherabschreiber, *Isid.* VI 14: Librarii iidem qui Antiquarii vocantur. Sed Librarii sunt qui et nova et vetera scribunt, Antiquarii qui tantummodo vetera inde et nomen sumpserunt. Speciell hiessen Librarii die Copisten gerichtlicher Acten, *Cod. Theod.* leg. 1 de lucr. off. (8, 9); leg. 1 de decurion. urb. Rom. (14, 1), auch in Inschriften *Gruter* 580[11] u. a. Ueber spätere mittelalterliche Bedeutungen des Wortes s. *Du Cange* i. v. Die Librarii hiessen auch *Amanuenses*, bei den Griechen auch καλλιγράφοι. Ein Marmor aus den Katakomben zeigt das Schreibzeug eines L. (s. unsere beif. Fig. 178, nach

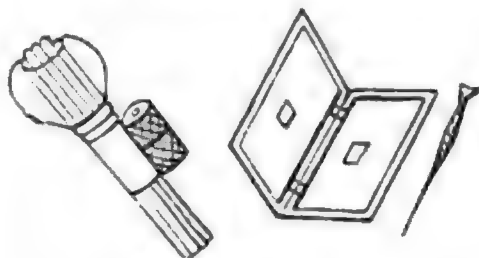


Fig. 178. Schreibzeug.

Perret V pl. LXXIII[6]). Die Zahl der Librarii war in vorchristlicher und christlicher Zeit natürlich sehr gross, da der Bücherbedarf von den Tagen Cicero's bis Theodosius' enorm war; namentlich stand das Abschreiben der hl. Schriften so in Ehren, dass auch hervorragende Männer wie der hl. Pamphilus (*Eus.* H. e. VII 32) sich ihm widmeten. Auch Frauen schrieben fleissig Bücher ab (*Eus.* H. e. VI 23), und dies Geschäft ward bald durch Mönche und besonders auch in Nonnenklöstern lebhaft betrieben (*Pallad.* Hist. Caus. XXXIX). Librarii zu formen war in Rom ein eigener Beruf, und das Gesetz Diocletians über die Lebensmittelpreise fixirt auch das Schulgeld eines L.: librario sibe (!) antiquario in singulis disciplinis menstruos quinquaginta. KRAUS.

LICHT UND FINSTERNISS. Das Licht ist die Grundbedingung des Gedeihens alles physischen Lebens; die Pflanze wie das Thier sehnen sich nach dem Lichte; es ist der Inbegriff alles Schönen; alle Dinge, die Lichtträger sind, gefallen uns.

Darum ist es vor Allem ein Symbol Gottes überhaupt, der nicht bloss in einem unzugänglichen Lichte wohnt (I Tim.

6, 16), sondern auch Licht ausstrahlt (Apoc. 4, 3. 5. 6). Die Aureole, nicht mit Unrecht ‚das Lichtgewand Gottes‘ genannt, umgiebt daher jede bildliche Darstellung Gottes, wie auch sein Wirken durch Lichtstrahlen angedeutet wird.

Die Erscheinung des göttlichen Lichtes wurde den Menschen in Jesus Christus, ‚das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeglichen Menschen‘ (Joh. 1, 9). ‚Wie Gott im Anfang in die Nacht des Chaos sein allmächtiges „fiat lux“ sprach, so sandte er in die Finsterniss der Sünde das Licht seines göttlichen Sohnes‘ (*Aug.*). Dieser ist ‚das Licht aller Menschen‘ (Joh. 1, 4), ‚das Licht der Welt‘ (Joh. 8, 12), besonders derer, die in Finsterniss wandelten und Todesschatten (Is. 9, 2), und darum des Lichtes am meisten bedurften (Matth. 4, 16), der Heiden (Is. 42, 6; 49, 6; Luc. 2, 32; vgl. Is. 60, 2). Der Auffassung der hl. Schrift ganz entsprechend wird Christus von den Kirchenvätern und in den kirchlichen Hymnen genannt φῶς ἀΐδιον (*Clem. Alex.* Hymnus), φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης (Orat. vespert. in den *Const. apost.* VII, c. 47), φῶς ἀνέσπερον [inocciduum] (Method. Conviv. IV v. 6), φῶς παγαῖον (*Synesius* hymn. quint.), φῶς θανόντων (Epitaph v. Autun); vgl. den schönen Hymnus matutinus des hl. *Hilarius* auf Christus ‚Lucis largitor splendide‘. Auf einer am Berge Sion zu Jerusalem gefundenen Thonlampe (Revue archéol. Juli 1868) steht die Joh. 1, 4 entsprechende Legende ΦΩC X ΦΕΝΙ (statt φαινει) ΠΑCΙΝ, d. i. das Licht Christi leuchtet allen [Menschen].

Ist das Licht Symbol Christi, so ist es auch Sinnbild seiner die Vernunft durch die Wahrheit erhellenden Lehre und seiner am Kreuze verdienten Gnade. Das Licht in seiner Stofflosigkeit, Feinheit und Schnelligkeit ist schon an und für sich ein Bild des erkennenden Geistes, der den Drang nach dem Lichte des Erkennens hat. Das Object dieser Erkenntniss ist die Wahrheit. Die volle und sichere Wahrheit aber hat Christus gebracht. Zur Erkenntniss dieser Wahrheit bedarf man übernatürlicher Erleuchtung, welche mitgetheilt wird durch und nach der Taufe, wesshalb man die zu Taufenden Illuminandi, φωτιζόμενοι nannte, weil ihre Seele durch den hl. Geist erleuchtet wurde (anima spiritu illuminatur: *Tertull.* De resurrect. carn., c. 8). Die Aneignung der Wahrheit des Evangeliums geschieht durch den Glauben, der darum auch ein Licht genannt wird. ‚Ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse, et modo in superna patria lumine gloriae splendescere‘ (*Hieron.* Adv. Vigil., c. 13). Die Gnade hat Christus verdient am Kreuze, von dem übernatürliches Leben und Licht ausgegangen ist. Darum liest man nicht selten auf alten Kreuzen die Worte ‚Licht‘ und Leben. So steht auf einem einfachen bei Biblos in Phönizien gefundenen Kreuze (*Renan* Mission de Phénicie, p. 216) auf der einen Seite A und ω

und auf der andern die Worte

Φ
Z ω H.
C

Ein anderes in dem Grabe des hl. Celsus zu Mailand gefundenes Kreuz (*Bugati* Memor. di s. Celso, p. 241, n. 1) zeigt an der Stelle des Kreuztitels die Legende ΦC, was kaum anders als φῶς zu lesen sein wird. Ein zweites zu Mailand gefundenes altes Kreuz spricht denselben Gedanken aus, wenn es statt des Kreuztitels die Worte LVX MVNDI bietet (*Giulini* Memorie di Milano III, p. 410).

Das Licht ist ferner Symbol des (ethisch) Guten: ‚so kommet, ihr vom Hause Jacobs, und lasst uns wandeln im Lichte des Herrn‘ (Is. 2, 5), sowie derer, die ‚wandeln in dem Lichte des Herrn‘, die sich richten nach dem ‚Lichte der Menschen‘, also der Heiligen, besonders der Martyrer, und die darum (Luc. 16, 8; Joh. 12, 36; vgl. Weish. 18, 1) Kinder des Lichts genannt werden. Als Kinder des Lichts erhalten sie den Nimbus (s. d. Art.) ums Haupt, da sie nicht selten vom Licht umflossen waren. *Gregor von Nazianz* erzählt (Or. 19), dass, als sein Vater getauft wurde, letzterer ‚beim Hervorgange aus dem Wasser mit einem Lichte und Glanze umstrahlt gewesen, ganz entsprechend der geistigen Fassung, womit er die Gnade des Glaubens ergriffen hatte‘.

Das Licht ist endlich Symbol des Himmels. Im Himmelreiche ist Licht und Freude, was das Epitaph des Probus, Präfecten des Prätoriums (*Bosio* p. 49) in den Worten ausspricht: ‚Luce nova funeris lux tibi Christus adest.‘ Und um die Erlangung dieses ewigen Lichtes betete die Kirche für ihre Kinder. ‚Lux perpetua luceat eis.‘ ‚Gib ihnen den Ort des Lichtes‘ (locum lucis: Sacramentar. Gelas. bei *Muratori* Liturg. Rom. vet. I, col. 749), des Lichtes Klarheit, den lichten Ort (luminis claritatem, locum lucidum: *Muratori* l. c. I, col. 760). ‚Praesta, domine, animae famuli tui . . . ‚ut eam mortalibus nexibus expeditam lux aeterna possideat‘ (*Muratori* l. c. I, col. 433). Um das ‚ewige Licht‘ beteten auch die Gläubigen für einander. Die hl. Perpetua sah in ihrer Kerkervision ihren Bruder Dinocrates zuerst an einem Orte des Leidens und sodann an einem lichten Orte (video locum . . . lucidum: *Ruinart* Act. Mart. p. 140, ed. Rat.).

Von dem Himmel als ‚Licht des Herrn' ist auf altchristlichen Grabsteinen theils in affirmativer, theils in optativer Form die Rede. Die affirmative Redeweise kommt häufiger vor als die optative. In letzterer redet ein von *Le Blant* Réponse à une lettre de 1680, p. 13 angeführter Denkstein: DEVS TE DEPRECOR VT PARADISVM LVCIS POSSIT VIDERE. Die meisten Denkmäler der alten Christen sprechen die positive Ueberzeugung aus, dass die Seelen ihrer Mitbrüder, ‚derer die Welt nicht [mehr] werth war' (Hebr. 11, 38), eingegangen seien ins Paradies des Lichtes. So liest man auf dem Denkstein einer jungen Martyrin: AETERNA TIBI LVX TIMOTHEA IN ☧ (*Mai* Collect. Vatic. I, p. 450), sowie auf dem eines Kindes: CVIVS SPIRITVS IN LVCE DOMINI SVSCEPTVS EST (*Giorgi* De monogram. Christi p. 33), und auf einer metrischen Inschrift des Jahres 363 (*de Rossi* Inscr., p. 88): RECEPTVS *spl*ENDORI CVM LVMINE CLARO. Ein Epitaph vom J. 393 (*de Rossi* l. c. p. 180) giebt das ewige Licht als Belohnung des (lebendigen) Glaubens an Christum an: IN CHRISTVM CREDENS PREMIA LVCIS *h*ABET. Wenn auf Denkmälern des 4. Jahrh. gesagt ist, dass der Verstorbene aus Finsternissen zum Lichte eingegangen sei, so ist unter diesen Tenebrae entweder das irdische Leben oder (vielleicht auch) der Reinigungsort zu verstehen. Auf einer Inschrift von Vaison (*Le Blant* Inscr. I, p. 13) steht: A TENEBRIS LVMEN PRAEBENS DE LVMINE VERO (vgl. die Vision der hl. Perpetua, *Ruinart* p. 139 und *Martigny* Dict. p. 439, 2. ed.).

Ganz anders auf den Grabmonumenten derer, ‚die keine Hoffnung haben' (I Kor. 15, 58). Hier wird Klage geführt, dass der Verstorbene des Lichtes entbehre: THALLVSA · HOC · TVMVLO · CONDITA · LVCE · CARET (*Mur.* Thes. p. 1384, n° 7). HIC IACEO IN TENEBRIS und HIC IACET IN TENEBRIS (*Le Blant* Inscr. chrét. I p. 13), wo noch weitere Beispiele angeführt sind. So wurde bei den Heiden der ‚trostlose' Zustand nach dem Tode als Finsterniss gedacht.

Im christlichen Sprachgebrauch ist die Finsterniss, im Gegensatze zum Lichte:

1) der Inbegriff alles Hässlichen und Schrecklichen. Der Mangel des physischen Lichtes behindert das Gedeihen des animalen und vegetativen Lebens. Die physische Finsterniss ist Sinnbild der geistigen. Letztere herrscht im Reiche der Geister, die Gott am feindseligsten gegenüberstehen. Hier auf Erden ist L. und F., Gut und Bös noch nicht geschieden; tritt aber die Periode der Vollendung ein, dann ist L. und F. geschieden für immer. Der dem Reiche des Satans Ueberantwortete ist abgeschnitten von dem Lichte, d. i. von jeglichem Gute (Matth. 8, 12; 22, 13; Marc. 9, 43 u. s. w.). Die Finsterniss (weil Verneinung jeglichen Guten) symbolisirt

2) Heimsuchungen Gottes. So oft die Propheten von Strafgerichten Gottes reden, sprechen sie immer von ‚Finsterniss und Dunkelheit' (Joel 2, 2; vgl. Sophonias 1, 15), von ‚Tagen, wo Trübsal sein wird und Finsterniss, Zerrüttung, Angst und anhaltende Finsterniss' (Is. 8, 22. Job 18, 5. Amos 5, 18). Bei den ägyptischen Plagen war die Finsterniss wirklich ein Theil der Heimsuchungen, wie sie auch eintreten wird am Weltende. Die physische Finsterniss ist

3) ein Symbol der geistigen, des Irrthums, der Unwahrheit, der Gottentfremdung, der Sünde. Daher wird das unerlöste Menschengeschlecht, besonders die Heiden (Is. 60, 2) bei den Propheten genannt ein ‚Volk, das im Finstern wandelt' (Is. 9, 2; vgl. Joh. 1, 5). Und überall, wo Gottentfremdung, d. i. Böses, ‚Werke der Finsterniss' (Röm. 13, 12), delicta pristinae caecitatis (*Tertull.* De bapt. c. 1), ja die Finsterniss selbst (‚ihr waret einst Finsterniss', Ephes. 5, 8). [Es hängt mit dieser Anschauung zusammen, dass in mittelalterlichen Bauwerken die Nordseite Darstellungen, welche sich auf die Finsterniss des Heidenthums und die Sünde beziehen, die Südseite jenen, welche auf Erlösung und Erleuchtung Bezug haben, reservirt ist — eine Anordnung, die vor der karolingischen Zeit schwerlich nachzuweisen ist. *K.*] MÜNZ.

LICHTER (lumina) und Fackeln. Es ist über den Gebrauch derselben schon bei den Artt. Katakomben gehandelt worden; Anderes wird seine Stelle unter Leuchter, Todtenbestattung, Taufe finden. Dass man zur Zeit der Verfolgung die Leichenbegängnisse vielfach bei Nacht und also auch mit Hülfe von L.n bewerkstelligen musste, liegt auf der Hand, obgleich die regelmässige Abhaltung der Begräbnisse auch in den vorconstantinischen Zeiten bei Tage erfolgt sein wird. Man mochte sich ja dabei, wie *August.* Hdb. III 293 meint, mit Tob. 1, 20. 21; 2, 2 trösten. *Julians* Gesetz, welches die nächtliche Todtenfeier allgemein wieder einzuführen bezweckte, dürfte sich in erster Linie gegen die Uebung der Christen gerichtet haben. Das feierliche Vortragen von L.n (*cerei ardentes*) bei Leichenbegängnissen, also auch am Tage,

wird dann im 4. Jahrh. bezeugt durch *Gregor. Naz.* Or. X (I 169). *Greg. Nyss.* Vit. Macrin. II 201. *Theodoret.* Hist. eccl. V 36. *Hieron.* Ep. XXVII ad Eustach. *Chrysost.* Hom. IV in Ep. ad Hebr. 736. Vgl. *Iustin.* Novell. LIX 5. Der Gedanke an den Sieg über den Tod in Christo, dem ewigen Licht, legt sich von selbst nahe, s. d. Art. Licht. Dass neben den Cerei ardentes hauptsächlich Fackeln bei Umzügen getragen wurden, wird dem antiken wie dem heutigen Landesgebrauch entsprochen haben. KRAUS.

LILIA hiess nach *Bingham* III 234 wegen seiner Gestalt zuweilen der obere Theil des Ciboriums. Es ist mir nicht möglich, zu constatiren, ob dieser Sprachgebrauch bis in das christliche Alterthum hinaufreicht.

LILIE. Wegen ihrer schönen Kelchform und ihres schlanken Wuchses sagt *Plinius* von der L., dass ihr keine Blume gleichkomme (nulli florum maior excelsitas). Die morgenländische L., die mehr unserer Kaiserkrone ähnelt (Botan. bei *Migne* p. 551), prangt in so herrlicher Farbenpracht, dass sie schöner ist als Salomons Kleid (Matth. 6, 28). Sie war auch Sinnbild der Seelenreinheit und Unschuld. ‚Wie eine Lilie unter den Dornen, so ist meine Freundin unter den Töchtern' (Cantic. 2, 2). Da sie im Hebräischen Schuschan heisst, so wurde nach ihr ‚die Lilienblüte des A. B.' *(Hieron.)* die keusche Susanna benannt. Nach dem aus *Gregors d. Gr.* Werken zusammengestellten Plagiat super Cantic. cant. (V n. 12) symbolisirt die Lilie wegen ihres Wohlgeruches die jungfräuliche Reinheit. Der Plagiator bezieht sich besonders auf die Stelle: ‚Mein Geliebter ist mein und ich bin sein; er weidet unter Lilien, (Cantic. 2, 16). Wenn demnach auf zwei zu Ragesnitz in Steiermark gefundenen (und bei *Münz* Archäol. Bemerk. Taf. I, n. 17 und 18 abgebildeten) Grabornamenten eine, resp. zwei Lilien über, resp. neben dem Monogramme Christi angebracht sind, so sollte wol durch die Lilien auf die Jungfräulichkeit der beiden Verstorbenen hingewiesen sein (vgl. *Münz* a. a. O. S. 92). — Ob *Santucci* (Dissertaz. sulla lap. sep. di s. Filumena p. 58) in der auf dem Grabmale der hl. Filumena angebrachten Blume mit Recht eine Lilie sieht und einen genügenden Grund hat, auf die Jungfräulichkeit der Verstorbenen zu schliessen, lasse ich dahingestellt.

In dem Symposion (IV, 6) des hl. *Methodius* singt eine der Jungfrauen: ‚Das neue Lied singend, geleitet dich (Maria) jetzt der Jungfrauen Chor zum Himmel, Königin, ganz und gar leuchtende, mit schimmernden Lilien bekränzte, die du flammende Fackeln in den Händen trägst.' So war schon in den ältesten Zeiten der Kirche Maria die ‚mit Lilien bekränzte' Himmelskönigin, welchen Gedanken ein mittelalterlicher Dichter in folgenden Worten ausspricht:

‚nix cana liliorum albente vellere
et lac eburque florum te vestit undique.'

Darum war auch die L., das Symbol der jungfräulichen Unversehrtheit, ein ständiges Attribut der hl. Jungfrau, besonders bei Darstellung der Conceptio activa (Verkündigung des Engels).

Da in südlichen Ländern die Lilien schon im Frühlinge blühen, so war die L. eine Frühlingsbotin. Daher ist auf einem Deckengemälde der Katakomben (*Aringhi* R. S. I 389), welches in der Mitte den guten Hirten und in den Ecken die vier Jahreszeiten (allegorisch) darstellt, der Frühling durch einen Knaben mit drei Lilienstengeln vorstellig gemacht. MÜNZ.

LIMINA MARTYRUM heissen bei *Hieron.* Ep. XV ad Marcell. (ad martyrum limina paene invisa properabat) die Kirchen, wie in einer von Baluzius (ad Salvian.) u. A. beigebrachten Inschrift: ✝ DO · ET · CHRISTO MISERANTE · LIM · HOC · C · L · K · T · E *(conlocatum est)* ANNO III · CS · VALENTINIANO · AVG · III · KL · D · XVIIII · ANNO EPVS · RVSTI . . . . Im MA. ward der t. *L. Sanctorum*, L. Apostolorum (für Roms Basiliken) üblich (vgl. *Ducange*). Uebrigens gebrauchten bereits *Martialis* und *Statius L.* für *Templa*.

LINEA, Leinen, s. Kleidung, liturgische.

LITANIE, λιτανεία (λιτανεύων), von λιτή Bitten, Flehen; lat. *letania* und *litania*, bezeichnet ein Bittgebet, das in gottesdienstlichen Versammlungen vom Priester oder einem andern Liturgen und Volk abwechselnd gebetet oder gesungen wird, namentlich um in grossen Anliegen der Kirche und der Gläubigen Gottes Hülfe anzurufen oder in schweren Heimsuchungen durch Reue und Busse Abbitte zu leisten. Noch bei *Euseb.* Vit. Const. IV, c. 62 bezeichnen λιτή und λιτανεία im Allgemeinen ein Bitten oder Flehen; aber bald nachher wurde letzteres Wort technisch für das kirchliche Bittflehen und für Bittfasten; so bei *Chrysostomus* Hom. de stat. und Hom. 6 de Lazar. (Montfauc. III 481). Mit Rücksicht auf die ältere lateinische Form *litania* hat *Papebroch* Act. SS. 28 Juni (S. Leo) einen Unterschied zwischen letania und litania an-

nehmen wollen und behauptete, letania bezeichne nur einen ,dies laetus et festivus'. Diese Ansicht entbehrt jeden geschichtlichen Anhaltes. Bei den Griechen, die λιτή und λιτανεία anfänglich unterschiedslos gebrauchten, wurde später λιτή fast ausschliesslich für περίπατος oder processio angewendet. Gerichtet wird die L. an die hl. Dreifaltigkeit und die Heiligen. Charakteristisch aber ist, dass der Priester (Vorbeter) eine Bitte in Form eines Verses oder den Namen eines Heiligen vorspricht und das Volk einen kurzen Ruf um Erbarmen oder um Fürbitte wiederholt. Geschichtlich angesehen muss eine ältere und eine jüngere Form der L. unterschieden werden. Sie hat nämlich ihre Wurzeln in der Messliturgie und die Messlitanie ist die ältere Form. Später (seit dem 5. Jahrh.?) tritt sie auch selbständig und in Verbindung mit andern liturgischen Functionen auf und daraus entstand die jetzige L.

1. Die Messlitanie. Die L. entwickelte sich aus dem sog. allgemeinen Gebete (s. d. Art. Real-Enc. I 571) und war somit ursprünglich ein Bestandtheil der Messliturgie; ihre ältesten Vorbilder reichen in die apostolische Zeit hinauf (vgl. *Clemens* Roman. I ad Cor. c. 59—61; Harnack 1876, S. 98 und proleg. XI ff.). Wir meinen jene litaneienartigen Bittgebete, die in den ältesten Liturgien theils am Ende der Katechumen-, theils innerhalb der Messe der Gläubigen vorkommen und deren Grundton, entsprechend der harten Lage der ersten Christen, das Flehen um Frieden und um ruhige Zeit ist. Abgesehen von den Ansätzen im Clemensbriefe finden wir eine Mess-L. in den Apostolischen Constitutionen VIII, c. 8 u. 12 (*Lagarde* 244, 3 u. 25 ff.), dann in der Jacobus- und Marcusliturgie. Es sind dies die langen Intercessionsgebete, die einen Theil der Einleitung (der proanaphora) des Canons bildeten und den Namen προσφώνησις (ὑπὲρ τῶν πιστῶν) trugen. Diese Prosphonese (eine solche wurde übrigens auch in der Missa catechumenorum gebetet) wurde in Absätzen (Versen) bald nur mit gleichen Responsorien, bald mit gleichen Einleitungs- und Schlussformeln vorgetragen. In den apostol. Constitutionen hatte jede Bitte die Einleitungsformel: δεηθῶμεν ὑπέρ ... Gebetet wurde um Frieden, Festigkeit der Welt, der hl. Kirche; dann für die Diöcese, den Bischof und Klerus, für Verheiratete, Reisende u. s. w. Eine kürzere L. wurde vom Diakon vor der Communion gesprochen. Ebenso enthält die Jacobusliturgie kurz vor Beginn der Anaphora eine Prosphonese, hier συναπτὴ καθολικὴ καὶ κοινή (collecta) genannt, mit zwölf Bitten und dem jedesmaligen Responsorium: τοῦ κυρίου δεηθῶμεν, nach der letzten Bitte folgt dreimal: κύριε ἐλέησον. Aehnliche litaneienartige Bittgebete finden sich in den Liturgien des Basilius, Chrysostomus u. A. Sie heissen hier bald εἰρηνικά, weil die Bitte um Frieden allen voranstand, bald διακονικά, weil sie vom Diakon, und zwar vom Ambon herab, vorgesprochen wurden, auch ἐκτεναί, wegen ihrer Länge. In der armenischen Liturgie beten oder singen Diakon und Chor abwechselnd unmittelbar nach dem Trisagion, d. i. vor den biblischen Lesungen, solche Messlitaneien. — Der älteste Bestandtheil der L. ist das Kyrie eleison, das nicht, wie Manche glaubten, aus *Arrianus* Comment. de Epict. disp. II, c. 7 (,wenn wir zu Gott rufen, bitten wir ihn mit Kyrie eleison') herzuleiten ist, sondern auf Psalm 135 zurückgeht (*Bickell* Messe und Pascha, S. 124). In der abendländischen Kirche begegnen wir den Messlitanien frühzeitig. Hier hiess der ältere Bittruf: ,Domine miserere.' Die griechische Formel begegnet aber bereits bei *Augustin.* Ep. 178, indem er schreibt: mit Kyrie (eleison) wird die Natur des einen Gottes von allen Römern und Barbaren angerufen. Er will sagen: der griechische, in allen Kirchen übliche Text symbolisirt die Einheit der Kirche. Den authentischen Beweis für die Verwendung dieser kürzesten L.-Formel giebt uns aber das zweite Concil von Vaison (529) c. 5. Darnach muss damals das Kyrie eleison in allen gallischen und italischen Kirchen gebräuchlich gewesen sein. Die alte römische Mess-L. bestand darin, dass unmittelbar nach dem Introitus bei der Stelle des heutigen Kyrie beliebig viele Kyrie eleison vom Diakon und Chor gesungen wurden, bis der Celebrans ein Zeichen gab, worauf der Chor Christe (eleison) statt Kyrie sang. Man hiess dies mutare numerum letaniae (sc. in alteram formulam — Christe eleison; *Ordo Roman.* V, § 6). Erst im 9. Jahrh. wurde die Zahl der Kyrie, speziell letania genannt, fixirt (*Amalar.* De divin. off. III, c. 6) und spätestens im 12. Jahrh. auf neun, nämlich sechs Kyrie eleison und drei Christe eleison beschränkt. In der ambrosianischen Liturgie besteht die Litania missalis in drei Kyrie eleison nach dem Gloria, drei nach dem Evangelium und drei am Ende der Messe, während in der römischen schon frühzeitig die L. nur an Tagen, wo kein Gloria vorkam, gesungen wurde. Das gregorianische Sacramentar hat die Rubrik: quando vero *letania* agitur, neque Gloria in excelsis neque Alle-

luia canitur, womit die L. auf die Fastenzeit beschränkt wurde. Im Uebrigen stimmen die abendländischen Messlitaneien bis ins 9. Jahrh. mit den griechischen nach Inhalt und Form überein. In der Ambrosiusliturgie wurde ausser dem angeführten neunmaligen Kyrie an den Fastensonntagen vor der Oratio super populum, welche der römischen Tagescollecte entspricht, von Diakon und Volk noch eine grössere L. gesungen, die also beginnt: divinae pacis et indulgentiae munera supplicantes ex toto corde et ex tota mente. Respons. Precamur Te. Diacon. Pro ecclesia sancta catholica ... R. Precamur Te. Dann die verschiedenen Bitten, zuletzt: dicamus omnes: Domine miserere. Die mozarabische Liturgie hatte L.n, *Preces* genannt, an den fünf ersten Fastensonntagen nach der alttestamentlichen Lesung (Prophetie) vor der Epistel; sie weichen darin von den bisherigen ab, dass sie einen eigenthümlich rhythmischen Charakter und Reim zeigen. Das Responsorium des Volkes lautet: quia peccavimus Tibi. So beginnt eine L.: miserere et parce clementissime Domine populo tuo. R. Quia peccavimus Tibi. Dann:

prostrati omnes lacrimas producimus,
pandentes Tibi occulta, quae admisimus,
a Te, Deus, veniam deposcimus.
R. Quia peccavimus.

So neun Strophen. Eine ausführliche und gehaltvolle L. ist in einem Fuldaer MS.

2. Ausserhalb der Messliturgie wurden L.n auch im Tagesofficium gebräuchlich. Die älteste Form war hier die drei-, sechs-, zwölf- oder mehrmalige Wiederholung von Kyrie eleison, das bei den Horen eingelegt wurde. So im griechischen Officium am Ende von Matutin und Vesper gewisser Vigilien; im ambrosianischen ‚post tertiam‘ am Mittwoch und Freitag der Fastenzeit. Sie bestehen hier in einer Reihe von Anrufungen von Heiligen nebst Collecten. Das mozarabische Officium enthält am Ende der Horen der Fasten- und Busszeiten kurze L.n, ähnlich denen in der Messe, strophisch und rhythmisch. Im römischen Officium sind die *Preces* einzelner Horen an gewissen Tagen Reste der alten L.

3. Die L. bei Bittgängen. Jene öfters wiederholten Bittrufe eigneten sich ganz besonders für die Umgänge, welche die Gläubigen in grossen Nöthen unternahmen, und allmälig wurde Letania geradezu identisch mit der Benennung Bittgang oder Procession. Ursprünglich betete (sang) man bei den Umgängen (innerhalb) der Kirche jedenfalls nur das Kyrie eleison; dazu traten dann einzelne Bitten aus der Mess-L.; in der römischen Kirche wechselte man sehr frühe mit Kyrie und Christe eleison ab. Wir lesen, dass bei Processionen 300mal Kyrie und Christe eleison gesungen wurde (*Mabillon* Comment. ad Ord. Roman. I 2 p. 34). Dann entwickelte sich diese Processions-L. so, dass auf das Kyrie die Anrufung der drei göttlichen Personen im Einzelnen mit einer vierten Collectivanrufung folgte, wobei das Volk jedesmal mit ‚miserere nobis‘ antwortete. Hierauf wurden die Gottesmutter, die Engel und die Heiligen in verschiedener Zahl angerufen mit dem Responsorium: ora (orate) pro nobis. Daran reihten sich die sog. *Deprecationes*, d. i. Bitten um Abwendung von geistigen und leiblichen Uebeln. Die Antwort lautet hier: libera nos, Domine; ferner die *Supplicationes*, Bitten für die Kirche und alle Stände; das Volk respondirt: Te rogamus, audi nos. Dann das dreimalige Agnus Dei mit den Responsorien: parce nobis, Domine, exaudi nos, Domine, und miserere nobis. Den Schluss bilden das Pater noster, ein Psalm oder eine Reihe von Psalmversen (capitula) und eine oder mehrere Collecten. Das Agnus Dei kommt bereits im *Gelasianum* (*Muratori* Liturg. Rom. I 564) in der L. vor. Die angerufenen Heiligen wechselten von jeher nach Ort, Zeit und liturgischem Dienste. Die älteste Litania Romana in Gregors Sacramentar hat 101 Namen; mit gallischen Heiligennamen vermehrt ging sie frühzeitig in die gallische Kirche über. Eine L. der Kirche von Tours um das J. 800 hat über 300 Heiligennamen. Der Typus der anfänglichen L. ist in der ‚Allerheiligenlitanei‘ am treuesten bewahrt.

4. Besondere Formen der Processions-L. sind die Letania maior oder septiformis und die Letania minor. a) Die L. *maior* wird auf Gregor d. Gr. zurückgeführt, der sie 590, als in Folge einer Ueberschwemmung die Pest in Rom herrschte, anordnete. Indess ist die herkömmliche Ansicht, wonach Gregor die L. maior, welche dann mit der septiformis identificirt wird, eingeführt habe, dahin richtig zu stellen, dass Gregor nur der schon bestehenden L. maior die neue Gestalt gab. Er setzte den 25. April (Marcustag) für die Procession an. Tags vorher bereitete der Papst das Volk durch eine Predigt auf den Bittgang vor; am Marcustage theilte er das Volk in sieben Processionen (daher Letania *septiformis*) oder Chöre; jede Abtheilung (Letania) zog von einer bestimmten Kirche aus und alle trafen sich in S. Maria Maggiore. Die Letania cleri zog von der Kirche S. Joannis Baptista, die Männer von S. Marcellus, die Mönche von

S. Johannes und Paulus, die Jungfrauen von Cosmas und Damian, die verheirateten Frauen von S. Stephan Protomartyr, die Wittwen von S. Vitalis, die Armen und Kinder von S. Caecilia aus (*Gregor*. Ep. II 2. Vgl. *Martène* De antiq. eccl. rit. I 514 ff.). Dies die noch bestehenden *Litaniae maiores* am Marcustage.

Da Gregor an einer andern Stelle sagt: ‚diese L. heisst maior und die Rückkehr dieser jährlichen Feier ermahnt uns, dieselbe mit frommem Herzen zu begehen' (*Martène* l. c.), so bestand sie schon vor ihm, und vermuthlich ist die L., welche P. Pelagius 555 von einer ungenannten nach der Peterskirche unternahm (*Murat.* Rer. Ital. script. III 132), unsere Letania maior.

b) Die Letania *minor* wurde 477 von *Mamertus*, Bischof von Vienne, eingeführt und ist die L. an den Rogationstagen. Den Ursprung erzählt *Sidonius Apollinaris* Ep. V 14; vgl. VII 1 und Maxima Bibl. VI 1103. 1108. Durch Erdbeben und andere Heimsuchungen bewogen, hatte *Mamertus* ‚Dei placandi causa' an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt öffentliche *Rogationes* angeordnet, welche *Sidonius* alsbald in der Diöcese der Arverni (Claramontani) einführte (Ep. I 5). Von da gingen sie rasch in die andern gallischen Kirchen über. Die erste Synode von Orleans (511), c. 27, welche diese Bittgänge erstmals litaniae nennt, schrieb sie für ganz Gallien vor. *Avitus von Vienne* († um 525) erzählt in einer Homilia de rogationibus ebenfalls die geschichtliche Entstehung (*Sirmondi* Opp. II 89 ff. Vgl. *Gregor von Tours* Hist. Franc. II, c. 34). Dieser Gregor erwähnt auch einen Bittgang zu Paris von 580 (ib. IX, c. 6). Reden von *Caesarius von Arles* Hom. 11 ante letanias und *Maximus* Hom. in letaniis et de ieiuniis Ninivitar. (Maxim. Bibl. VI 27). In Spanien begegnen wir ähnlichen L.n in der Woche nach Pfingsten vom Donnerstag bis Samstag — dies die ersten L.n; die zweiten vom 1. bis 3. November. So nach der Vorschrift des Concils von *Gerunda* (517), c. 2 und 3. In der römischen Kirche sind die Rogationstage erst unter Leo III (795—816) eingeführt worden. *Einhard* Annal. ad ann. 799: Romae Leo papa cum letaniam processurus de Lateranis ad ecclesiam S. Laurentii quae ad craticulam vocatur equo sedens pergeret etc. (M. G. Scriptor. I und *Murator.* Liturg. Rom. I 78). In dem ambrosianischen Ritus wurden diese L.n wegen *Marc.* 2, 19 erst am Montag, Dienstag und Mittwoch nach Christi Himmelfahrt, also in der Octav, gehalten — post tertiam. Im mozarabischen Brevier waren die vier Tage unmittelbar vor Pfingsten (siehe die cc. 2 und 3 von Gerunda) als Buss- und Bettage angesetzt. Im Unterschiede zur Letania maior des Marcustages wurde die L. an den Rogationen Letania minor genannt; doch nannte schon das Mainzer Concil von 813 die letzteren gleichfalls Litaniae maiores. Nach dem Orte der Entstehung heisst die Marcus-L. auch Letania *Romana*, die von den Rogationstagen Letania *Gallicana*. Ein MS. der Kirche von Vienne bei *Martène* III 126 giebt genaue Anweisung über die Ordnung der Bittgänge und ein MS. der Lyoner Kirche enthält alte L.n für die drei Tage. Die L. begann nach der Terz, sie wird von der Sext unterbrochen und bei der letzten Station die Non gebetet, worauf die Messe folgt; den Schluss bilden preces mit einer Letania de quacunque tribulatione. Ausser den zwei Hauptlitaneien für Marcus- und Rogationstage kamen allmälig solche für andere Tage auf, so im mozarabischen Ritus ein ieiunium Kalendarum Ianuarii drei Tage vor Epiphanie mit L., ebenso vor dem Feste Cyprians (16. Sept.) und vor dem Martins (11. Nov.), sowie sicherlich schon vor der Ausbildung der eigentlichen L. im 6. Jahrh. litanienartige Gebete an der Oster- und Pfingstvigil verrichtet wurden. Ueber eigenthümliche Letaniae septenae, quinae, trinae s. *Martène* III. Dieser enthält überhaupt das meiste Material für vorliegenden Gegenstand. Ausserdem sehe man bei *Mabillon* Lit. Gallic. 152 ff. *Binterim* IV 1 und VII 1. *Goar* 33. 48. 606. 776 u. ö. Münster. Pastoralblatt XVIII 50 (wo wol die älteste Marien-L., aus dem 8. Jahrh.) und XX 31. 33. 48. 102. *Probst* Sacramente 153 ff. KRIEG.

LITTERAE ECCLESIASTICAE waren Schreiben, Briefe der Bischöfe, Synoden und Kirchengemeinden [und Martyrer], welche in Verfolgung gewisser kirchlich-religiöser Zwecke entweder zu Gunsten einzelner, in der Kirchengemeinschaft stehender Kleriker und Laien, oder in allgemeinen Kirchenangelegenheiten an auswärtige Kirchenbehörden, Kirchengemeinden, selbst Privatpersonen gerichtet wurden. Die erste Spur solcher Briefe findet sich schon in den Briefen des hl. Paulus, wo von Beglaubigungs- oder Empfehlungsschreiben die Rede ist (I Kor. 16, 3; II Kor. 3, 1 [συστατικῶν ἐπιστολῶν]). Der Brief an Philemon ist ein Beispiel einer solchen συστατικὴ ἐπιστολή. Das war nun eine Grundlage für die späteren *litterae s. epistolae commendatitiae s. commendatoriae*, *l. systaticae*, γράμματα συστατικά, welche die Bischöfe oder Gemeinden den

in andern Diöcesen reisenden Klerikern oder Laien zur Beglaubigung ihrer Gemeinschaft mit der rechtgläubigen Kirche mitgaben. Diese Briefe waren für die Reisenden einmal eine sichere Bürgschaft, dass sie bei ihren Mitgläubigen die liebevollste Aufnahme finden würden. Ein Beispiel einer solchen brieflichen Empfehlung giebt uns *Euseb.* Hist. eccl. V 4 in dem Briefe, den die Martyrer von Lyon an Papst Eleutherus richteten und worin sie den Ueberbringer, Irenaeus, ‚als einen eifrigen Anhänger der Religion Jesu' empfahlen. Den Vorzeigern kirchlicher L. commendatitiae wurde volle Gastfreundschaft gewährt, und zwar nicht bloss die häusliche, sondern auch die kirchliche: letztere insoferne, als auf Grund der L. commendatitiae die Fremden und Einheimischen sich als ‚Genossen des Glaubens' (Gal. 6, 10) erkannten und als solche in Frieden und Liebe in die Gemeinschaft der Opferfeier eintraten, — die Vielen Ein Leib wurden (I Kor. 10, 17). Auf das Gesagte bezieht sich die klassische Stelle bei *Tertull.* De praescript. c. 20: ‚sic omnes [ecclesiae catholicae] primae et omnes apostolicae, dum unam omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et *contesseratio hospitalitatis*, quae iura non alia ratio tegit, quam ejusdem sacramenti una traditio.' Die genannten Briefe waren somit zugleich ein Mittel, das Band der Einheit um die zerstreuten apostolischen Kirchen fest zu schlingen und zu verhüten, dass verdächtige oder betrügerische Leute unter dem Scheine der Rechtgläubigkeit in Häuser und Kirchen der Gläubigen sich einschlichen. Die L. commendatitiae für Reisende wurden in der alten Kirche für einen Gegenstand grosser Wichtigkeit gehalten; viele Concilien beschäftigten sich damit und machten es Klerikern und Laien zur Pflicht, sich auf Reisen mit kirchlichen Empfehlungs- und Beglaubigungsschreiben zu versehen, ohne welche sie in fremden Gemeinden zur kirchlichen Gemeinschaft nicht zugelassen werden durften. *Conc. Antioch.* In encaen. c. 7; *Conc. Laodic.* c. 41; *Conc. Carthag. XI* (407) c. 12; und schon früher das *Conc. Carthag.* v. J. 345—348, c. 7; *Conc. Veneticum* (Conc. von Vennes oder Vannes) c. 5; *Conc. Agath.* c. 38; *Conc. Epaonense* c. 6; *Can. apost.* c. 34 (al. 32); *Conc. Chalced.* (451), c. 11, wonach alle Armen und Unterstützungsbedürftigen nach einer vorausgegangenen Prüfung mit kirchlichen Briefen (s. unten S. 309) versehen werden sollten, und c. 13, der fremden Klerikern, selbst Lectoren, verbietet, ohne Empfehlungsschreiben des eigenen Bischofes in einer andern Stadt zu functioniren. Selbst den Bischöfen schrieb das *Conc. Carthag. II.* (397) vor, ohne L. formatae (s. u. S. 308) des Primas keine Seereise zu machen. Reisende Kleriker ohne bischöflichen Vorweis wurden auswärts in die sog. Fremdengemeinschaft, Communio peregrina, versetzt, demgemäss bezüglich der klerikalischen Vorrechte und Privilegien als Fremdlinge angesehen. Die Synoden von *Vannes* c. 6 und *Agde* c. 38 verbieten auch den Mönchen, ohne Epistolae commendatitiae des Bischofes zu reisen; hälfen bei ihnen Ermahnungen nichts, so sollten sie durch Schläge gezügelt werden. Wenn ein Nichtexcommunicirter ohne Empfehlungsschreiben seines Bischofes anderwärts seine Aufnahme bewirkte, wurden er und der Aufnehmende excommunicirt. Hatte aber ein Excommunicirter anderwärts seine Aufnahme erschlichen, so wurde seine Ausschliessung verlängert (*Can. apost.* c. 13 [al. 12] und hiezu *Hefele* Concil.-Gesch. 1. Aufl. I. Bd. S. 777 f.). Nach denselben apostolischen Canones c. 34 (al. 32) wurden die ἐπιστολαὶ συστατικαί in den auswärtigen Kirchengemeinden einer strengen Prüfung unterworfen und, wie *Martigny* Antiquités Chrétiennes p. 364 bemerkt, vom Ambo der Kirche aus zur Kenntniss der Gläubigen gebracht. Das Recht, L. commendatitiae auszustellen, hatten nur die Bischöfe, und nach dem *Conc. Antioch.* In encaen. c. 8 tadellose Chorbischöfe; Priestern (auf dem Lande) entzieht das genannte Concil dieses Recht; nur an benachbarte Bischöfe durften sie Briefe schicken. Can. 13 der zweiten Synode von *Orléans* im J. 533 bestimmt: ‚Aebte, Martyrarii (custodes martyrii i. e. ecclesiae), Mönche und Priester dürfen keine Apostolien (Friedensbriefe, s. u. S. 308) ausstellen. Ebenso verbietet can. 81 der Synode von *Elvira* v. J. 305 oder 306 nach der Auslegung von *Aubespine* bei *Mansi* T. II p. 55 den Frauen der Bischöfe, an reisende Gläubige l. commendatitiae auf ihren (der Frauen) eigenen Namen auszufertigen, oder solche Briefe, welche an sie, statt an ihre Männer adressirt waren, anzunehmen (vgl. *Hefele* l. c. I p. 161). Immer erscheinen die Bischöfe oder ihre Bevollmächtigten als die zur Ausstellung von kirchlichen Empfehlungsbriefen Berechtigten; selbst für Reisen an das kaiserliche Hoflager verlangen *Conc. Antioch.* In encaen. c. 11 und *Conc. Carthag. XI,* c. 12 die Einholung bischöflicher Begleitungsschreiben von Seite der Reisenden.

Die *L. commendatitiae* oder *L. commendatoriae* erscheinen noch unter verschiedenen andern Namen. Sie hiessen als

Beglaubigung dafür, dass Jemand in der kirchlichen Gemeinschaft stehe und im Frieden mit der Kirche lebe, *L. communicatoriae, L. e., L. pacificae*, dies namentlich in Bezug auf Empfehlungsbriefe für lapsi, die wieder aufgenommen worden waren, und gleichbedeutend mit L. pacificae auch *L. canonicae* (ἐπιστολαὶ κανονικαί), ἐπιστόλια s. ἀποστόλια ἐκκλησιαστικά. In der Synode von *Elvira* sind *L. confessoriae* erwähnt, can. 25: ‚omnis qui attulerit litteras confessorias, sublato nomine confessoris, eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant simplices, communicatoriae ei dandae sunt litterae.' Hiezu bemerkt *Hefele* l. c. I p. 137: ‚unser Canon will sagen: wenn ein Christ, der eine Reise machen will, dem Bischofe das Concept eines Empfehlungsschreibens vorlegt, worin steht, dass der Betreffende ein Confessor sei, so soll dieser Ausdruck Confessor gestrichen werden (sublato nomine confessoris), weil unter der Gloriole dieses Titels schon so viele Einfältige belästigt wurden, und es sollen einfach gewöhnliche L. communicatoriae ausgestellt werden.' Sonst hielt man dafür, es sei hier von Empfehlungsschreiben die Rede, welche mit Umgehung der bischöflichen L. communicatoriae von Confessoren erbeten wurden, weil man letztere Briefe für geachteter hielt.

Zu den kirchlichen Briefen der altchristlichen Kirche gehörten noch die *L. dimissoriae s. concessoriae*, Urkunden, durch welche ein Bischof einem Kleriker die Erlaubniss gab, in eine andere Diöcese überzutreten, und ihn so aus dem bisherigen Diöcesanverbande entliess. Später, als die Ordinationen für ein bestimmtes Kirchenamt nicht mehr unbedingt eingehalten wurden, verstand man unter *L. dimissoriae* bischöfliche Erlaubnissscheine für einen Kleriker, der von einem andern Bischofe irgend eine Weihe erhalten wollte. Da dies Alles im vollsten Frieden zwischen Bischöfen und Klerikern vor sich ging, so wurden diese Entlassungsurkunden auch *L. pacificae*, ἐπιστολαὶ εἰρηνικαί, genannt; sonst begegnen wir noch den Namen: ἐπιστολαὶ συστατικαί, ἐπ. ἀπολυτικαί und kurz: *L. episcopi*.

Zu den kirchlichen Briefen der alten Kirche sind ferner zu rechnen die *L. enthronisticae*, συλλαβαὶ ἐνθρονιστικαί, worin neu consecrirte Bischöfe ihre Consecration den auswärtigen Bischöfen anzeigten. Bisweilen geschah diese Bekanntmachung durch ein Concil, wie es bezüglich des Bischofes Domnus auf dem Concil zu Antiochien der Fall war. Nach eben diesem Ausschreiben pflegten die benachrichtigten Bischöfe Antwort zu ertheilen, und diese Antwortschreiben hiessen κοινωνικὰ συγγράμματα, *L. communicatoriae*, schon der Sache nach verschieden von den früher erwähnten L. communicatoriae = L. commendatitiae, pacificae (*Vales.* Not. ad Euseb. Hist. eccl. VII 30). — Verwandt mit diesen Rundschreiben waren ihrer Form und Bestimmung nach die *L. circulares s. synodicae*, Schreiben, wodurch die Metropoliten die untergebenen Bischöfe zu Synoden beriefen. *Augustin.* Ep. 207 ad Victorin. gebraucht hiefür den Namen ‚*tractoria*' (a trahendo): ‚*Tractoria* quinto Idus Novembris ad me venit etc.'

Der Name *L. clericae* bei *Cyprian.* Ep. 4 (al. 9): ‚grave est, si *epistolae clericae* veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est', hat nur eine formelle Bedeutung, indem er sich auf jene kirchlichen Schreiben bezieht, zu deren Beförderung sich die Bischöfe der Kleriker bedienten, gewöhnlich, wenigstens nach dem Zeugnisse Cyprians in der afrikanischen Kirche, der Subdiakonen. Nach demselben Gewährsmanne wurden jedoch in besonders wichtigen Angelegenheiten auch Priester zur Ueberbringung bischöflicher Schreiben verwendet, so z. B. von Bischof Cyprian selbst der Presbyter Primitivus, welcher ausserdem noch den Auftrag mündlicher Berichterstattung hatte.

Ein Gattungsname für die verschiedenen kirchlichen Schreiben war: *L. formatae*, mit Bezug auf eine bestimmte Form der Briefe, näher auf eine bestimmte Kennzeichnung derselben. Diese bischöflichen Urkunden nämlich sollten zur Abwehr von Betrug gewisse, auf Uebereinkommen beruhende Zeichen enthalten, deren Deutung nur die Bischöfe verstanden. Die Zeichen waren gewöhnlich griechische Buchstaben, durch welche der Name des Schreibers und Empfängers, die Angabe des Ortes und der Zeit u. s. w. ausgedrückt wurden, oder der Anfang gewisser verabredeter, nur dem Eingeweihten bekannter Worte gegeben werden sollte, z. B. Π(ατὴρ) Υ(ἱὸς) Ἁ(γιον) Π(νεῦμα). Im Occident pflegten die Bischöfe ihren kirchlichen Schreiben ein mittelst des bischöflichen Ringes aufgedrücktes Siegel beizugeben (vgl. *Augustin.* Ep. 217). Dass sich das nicänische Concil mit der Art und Weise beschäftigt haben soll, wie die L. formatae abzufassen seien, ist historisch nicht nachweisbar. Die erwähnte Vorsicht gebrauchten die Bischöfe nicht bloss bei Schreiben für ihre Untergebenen, sondern auch bei allen jenen Briefen, welche sie unter einander wechselten und worin sie sich gegenseitig die Versicherung ihrer Einheit im Glauben gaben. Solche Briefe pflegten den Gläubigen mitgetheilt zu werden, um sie da-

durch bezüglich des kirchlichen Verkehrs mit auswärtigen Diöcesen sicher zu stellen.

Bezüglich der Form der *L. commendatitiae* etc. an reisende Gläubige statuirt das *Conc. Chalced.* (451) einen Unterschied mit Rücksicht auf die Personen. In can. 11 wird nämlich vorgeschrieben, dass Armen nur kirchliche Epistolien oder Friedensbriefe (εἰρηνικαί) ausgestellt werden sollen, nicht Empfehlungsbriefe (συστατικαί), weil letztere nur den angesehenen Personen (Klerikern und ausgezeichneten Laien) gegeben würden. So nach der Erklärung des Kanons durch Aubespine. S. hierzu *Hefele* l. c. II 497. Weitere Unterschiede, wie z. B. zwischen blossen Bestätigungsurkunden der Glaubensgemeinschaft behufs Zulassung zur gottesdienstlichen Feier und solchen, welche zugleich als Reiselegitimation erforderlich waren, entbehren bei dem gemischten Gebrauche der Worte einer sicheren Basis. KRÜLL.

LITURGIE nennt der genauere kirchliche Sprachgebrauch nur den Complex von Gebeten und Handlungen, unter welchen in der katholischen Kirche (auch in den nestorianischen, monophysitischen und photianischen Gemeinschaften) das eucharistische Opfer gefeiert, d. h. die von Jesus Christus zur steten Darstellung, Fortsetzung und Zuwendung seines am Kreuze vollbrachten welterlösenden Opfers eingesetzte Wandlung des dargebrachten Brodes und Weines in sein zur Seelenspeise der Gläubigen bestimmtes Fleisch und Blut vollzogen wird. Bisher galten fast allgemein die von den synoptischen Evangelisten und dem hl. Paulus ausdrücklich erwähnten Momente der eucharistischen Einsetzungsfeier als die einzigen ursprünglichen Bestandtheile der altchristlichen L., welche man daher für sehr kurz hielt; ihre Erweiterung soll dann in jeder Einzelkirche selbständig erfolgt sein, bis endlich die Formulare der angesehensten Kirchen die vielen übrigen aus dem Gebrauche verdrängt hätten. Man berief sich hierfür auf die (nur scheinbare) Verschiedenheit der Riten und auf das angeblich zur Zeit des hl. Basilius noch aufrecht erhaltene Verbot, die liturgischen Gebete aufzuschreiben (aber ein solches Verbot hat nie bestanden, und *Basil.* De Spir. sct. c. 27 sagt nur, der Messkanon habe, obgleich nicht von den biblischen Autoren aufgezeichnet, doch auf Grund der Tradition unabweisbare Geltung). Eine Stelle des hl. *Gregor des Grossen* Epist. IX 12, welche die Aufnahme des Vaterunsers in die L., und zwar nach byzantinischem Brauche vor, statt nach dem Brechen der Hostie, rechtfertigt, hat sogar schon im Mittelalter und noch jetzt zu dem wunderlichen Missverständnisse verleitet, die L. der ältesten Zeit habe nur in der Recitation des Vaterunsers bestanden, auf welche man dann auch das nach dem hl. *Iustin.* Apol. mai. c. 66 die Wandlung bewirkende Gebetswort Christi (natürlich die im N. T. angegebenen Consecrationsworte) bezog.

Gegenüber diesen falschen Vorstellungen wies schon *Renaudot* Liturg. orientalium collectio I. diss. 1, c. 3. 5 eine gewisse Uebereinstimmung in der Anordnung aller LL. und das Vorhandensein wenigstens der nach Jakobus und Marcus benannten schon zu Anfang des 5. Jahrh. nach (weil sie den Katholiken und Monophysiten gemeinsam sind). Jedoch ward diese Spur vorläufig nicht weiter verfolgt, indem sich die Liturgiker fast nur mit der an sich sehr verdienstlichen Ansammlung neuen Materials befassten, dessen Massenhaftigkeit und im Laufe der Jahrhunderte zunehmende Verkünstelung den Einblick in die ursprüngliche einfache Grundlage immer schwieriger machte. Erst *Ferd. Probst* (L. der drei ersten christl. Jahrhunderte, Tüb. 1870) erhob die Liturgik aus ihrem notizenhaften Aggregatzustande zu einer in sich geschlossenen, zielbewussten Wissenschaft. Er erkannte nämlich in der L. der apostolischen Constitutionen die gemeinschaftliche Grundlage aller anderen und bewies ihre genaue Uebereinstimmung mit den liturgischen Anspielungen der vornicänischen Väter. Zur Vervollständigung des Resultates fehlte nun nur noch zurückgreifend die Ableitung der durch *Probst* fixirten apostolischen L. aus der Einsetzungsfeier beim letzten Abendmahle des Erlösers, welche *G. Bickell* versucht hat (Messe und Pascha, Mainz 1872. Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1880, 90—112), und vorwärts blickend der historische Nachweis der allmäligen Umbildung des apostolischen Urbildes zu den jetzigen Riten, wofür derselbe jetzt das handschriftliche Material sammelt. Jedenfalls lässt sich schon soviel feststellen, dass die, im Wesentlichen als eine Paraphrase der Einsetzungsfeier zu betrachtende, apostolische L., welche in der vornicänischen Zeit allgemeine Geltung hatte, seitdem in jeder einzelnen Kirchenprovinz einer selbständigen Revision, namentlich Abkürzung, unterzogen ward, wodurch sich erst die im Laufe der Zeit immer mehr von einander abweichenden, verschiedenen Riten bildeten. Die Entwicklung bewegte sich also nicht von Mannigfaltigkeit und Kürze zu Gleichförmigkeit und Länge, sondern umgekehrt.

I. Die eucharistische Einsetzungs-

feier lässt sich noch reconstruiren, indem man den von den neutestamentlichen Berichterstattern erwähnten Worten und Handlungen Jesu Christi ihre richtige Stellung innerhalb des damals für die Paschafeier üblichen Rituales anweist. Die Beweisführung im Einzelnen, wofür auf die vorhergenannten Schriften *Bickell's* verwiesen werden muss, gehört nicht hierher, wol aber das Resultat, da dasselbe die Grundlage für jedes richtige Verständniss der Anordnung und geschichtlichen Entwicklung der L. bildet. Die Einsetzungsfeier fällt mit der Schlussfunction der Pascha-Abendfeier zusammen, nämlich mit dem nach Beendigung des Ostermahles und des Dankgebetes vorgeschriebenen Füllen und Trinken des letzten Osterbechers und der zwischen diesen beiden Handlungen gesungenen Hallelpsalmodie. Denn der Erlöser kann von den beiden damals nach dem Ostermahle (μετὰ τὸ δειπνῆσαι Luc. 22, 20; I Kor. 11, 25) zu trinkenden Bechern nur den auf die höchsten Festtage beschränkten und zu einer selbständigen, vom Mahle abgesonderten Function gehörenden Hallelbecher, nicht aber den vorhergehenden, mit dem täglichen Dankgebete nach Tisch verbundenen, zur Einsetzung der hl. Eucharistie gewählt haben. Das Ritual des Hallelbechers wird schon in der Mischna so bestimmt: Eingiessen von Wein und Wasser, Recitation der Psalmen 115—118 und 136 (nach der hebräischen Zählung) mit einer abschliessenden doxologischen Liedeulogie, Weineulogie, Trinken und Danksagungseulogie.

Für die Vergleichung mit der christlichen L. sind hier noch folgende Einzelheiten anzumerken: Vielleicht ward das Hallel früher als ‚Halbhallel', d. h. mit Weglassung von Ps. 115, 1—11 und 116, 1—11, recitirt, da diesen Abschnitten nichts in der L. entspricht. Zu Ps. 118 werden schon früh folgende Responsorien erwähnt: in V. 1—4 die jedesmalige zweite Vershälfte, in V. 25 entweder Wiederholung jeder Vershälfte oder Respondiren des Hosanna und Lass doch gelingen, in V. 26 (nach der Tosifta) Respondiren der Worte im Namen des Herrn und vom Hause des Herrn. Statt des 136. Psalmes konnte früher auch Ps. 135 gesungen werden. Nach allen Eulogieen ward Amen respondirt; zur Zeit des Tempelbestandes schlossen sie auch, wie die kirchlichen Gebete, mit den Worten in Ewigkeit oder von Ewigkeit zu Ewigkeit (Berakhoth 54a). Obgleich sich in dem jüdischen Pascha-Rituale das Brodbrechen und die Brodeulogie (nebst der Eulogie über das Gebot, Ungesäuertes zu essen) nur unmittelbar vor dem Ostermahle findet, so muss sich beides in der Einsetzungsfeier auch zwischen dem Hallel und dem Trinken des eucharistischen Bechers wiederholt haben, da das Brechen von den neutestamentlichen Berichterstattern ausdrücklich erwähnt, die Brodeulogie aber bei Darreichung von Brod ausserhalb des Mahles durch den jüdischen Ritus gefordert wird.

Es sind demnach die neutestamentlichen Angaben so in das Osterhallel einzufügen, dass das Nehmen des Brodes und Kelches auf Ps. 115, das bei Luc. 22, 17 erwähnte Oblationsgebet (εὐχαριστήσας) auf Ps. 116, das als Eulogie oder Eucharistie bezeichnete Consecrationsgebet nach Ps. 136, 24, das Brechen mit der Brodeulogie auf die Liedeulogie folgte, wobei allerdings der genaue Platz einigemal erst durch einen Rückschluss aus dem übereinstimmenden Zeugnisse der christlichen Liturgieen festgestellt werden kann. Der Schein, als ob bei der Einsetzung die beiden Consecrationen zwei von einander getrennte Functionen gebildet hätten, also Nehmen und Segnen des Kelches erst auf die Communion sub specie panis gefolgt wäre, entsteht nur dadurch, dass die Berichterstatter, um Schwerfälligkeiten der Darstellung zu vermeiden, zuerst alles auf das Brod, dann alles auf den Kelch Bezügliche zusammenfassen. Das Segnen oder Danksagen Christi muss auch die nachher bei der Communion in anderer Absicht wiederholten Wandlungsworte enthalten haben; denn nach I Cor. 10, 16 wird die Consecration durch Segnen bewirkt, und doch berichtet der hl. Paulus, als er (I Cor. 11, 20) die Gläubigen über die rechte Feier der hl. Eucharistie belehren wollte, ausser den Distributionsformeln keine anderen Worte Christi.

II. In der apostolischen L. wurden die Psalmen und Eulogieen des Osterhallels durch specifisch christliche Gebete ersetzt, nämlich Ps. 115 durch die Oration (Collecte), Ps. 116 durch das Oblationsgebet (Secreta), Ps. 117—118 durch die Praefation, Ps. 136 durch den Kanon, die Brod- und Wein-Eulogie durch das Gebet vor der Communion, endlich die Danksagungseulogie durch die Postcommunio. Die aus der Einsetzungsfeier herübergenommenen Bestandtheile der Missa fidelium sind also in dieser Reihenfolge anzuordnen: Eingiessen von Wein und Wasser, Oration, Nehmen des Brodes und Kelches, Secreta, Präfation, Kanon, Brechen, Antecommunio, Communion mit den Distributionsformeln, Postcommunio. Ohne Vorbild in der Einsetzungsfeier, insoweit sie bekannt oder aus dem Pascha-Rituale erschliessbar ist, bleiben also nur Vormesse

(Lectionen, Missa catechumenorum, energumenorum und poenitentium), Friedenskuss, Händewaschung (am Osterabende nur bei dem Scheinanfange, dem wirklichen Beginne und dem Schlusse des Mahles üblich), Sancta Sanctis und die Schlussbenediction (Oratio super populum). Alle diese Bestandtheile sind entweder nur Erweiterungen eines anderen (wie die Benediction der Postcommunio) oder lassen sich doch in den ersten Jahrhunderten des Bestandes der christlichen Kirche, mit Ausnahme zweier am Ende dieses Zeitraumes bezeugten (der Schriftlectionen und der liturgischen Pax), nicht sicher nachweisen.

Es ist nämlich, seit der Metropolit *Philotheos Bryennios* (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Cstp. 1883) die *Doctrina Apostolorum*, das von paulinischen wie johanneischen Ideen noch unberührte und als Quelle des Barnabasbriefes dem Ende des ersten Jahrhunderts angehörende Urbild der pseudoapostolisch-kanonistischen Litteratur (selbst aber noch keineswegs pseudepigraphisch), wiedergefunden und herausgegeben hat, eine ziemlich vollständige Reconstruirung der L. ermöglicht, wie sie in dem Jahrhundert zwischen der Stiftung der christlichen Kirche und dem hl. Iustin bestand. Die Doctrina Apostolorum giebt nämlich die Formulare für die beiden letzten Gebete der L. (Antecommunio und Postcommunio) an, und zwar deshalb nur für diese, weil sie allein auf jüdischen Eulogieen, die anderen Messgebete aber auf auch den Christen bekannten Psalmen beruhen. Die genaue Uebereinstimmung dieser Formulare mit den entsprechenden Eulogieen des Pascha-Rituals liefert eine überraschende Bestätigung der Hypothese *Bickells*, zeigt aber auch, dass die Entwicklung von der wirklich apostolischen L. zu derjenigen der apostolischen Constitutionen doch etwas stärker gewesen ist, als er bisher anzunehmen geneigt war. Zu der folgenden Zusammenstellung der liturgischen Zeugnisse aus dem ersten christlichen Jahrhundert vgl. man die Detailnachweise *Bickells* in der Zeitschr. für kath. Theol. 1884, 400—412.

Als vorläufiger Leitfaden für die Reihenfolge der liturgischen Bestandtheile eignet sich die doppelte Beschreibung der eucharistischen Feier bei *Iustin*, welche sich in Apol. mai. c. 65 nur auf die dem Neugetauften zum ersten Male zugängliche Missa fidelium, in c. 67 auf die ganze L. bezieht. Es ergiebt sich daraus folgende, mit den apostolischen Constitutionen genau übereinstimmende Reihenfolge: prophetische und evangelische Lectionen, Predigt, gemeinschaftliches Gebet der Gläubigen, Friedenskuss, Herbeibringung der eucharistischen Elemente zum Altar, ausführliches danksagendes Consecrationsgebet und Communion.

Von der Vormesse erwähnt *Iustin* nur Lectionen und Predigt, nach welcher sich die Nichtgetauften (Apol. mai. c. 65) und unbussfertigen Sünder (Doctr. Apost. 4. 14) zu entfernen hatten. Der Versuch *Probsts*, auch die solennen Entlassungsformulare der apostolischen Constitutionen über Katechumenen, Energumenen und Büsser bei Iustin nachzuweisen, scheint nicht geglückt und ist bei der einfachen, summarischen Katechumenats- und Bussdisciplin der ältesten Zeit wenig wahrscheinlich.

Zu Anfang der Missa fidelium ward wol Wein und Wasser in den Kelch gegossen, da nach *Iustin* dem Vorsteher bei der Oblation ‚ein Becher mit Wasser und Wein' überbracht wird, die Mischung also schon vorher stattgefunden haben muss. Ausdrücklich erwähnt der Martyrer das Gebet der Gläubigen für alle Anliegen der Kirche (‚für sich selbst, für die Neugetauften und für alle Anderen allerorts, dass wir gewürdigt werden möchten, die Wahrheit zu erlernen, durch Wandel in guten Werken als Beobachter der Gebote befunden zu werden und das ewige Heil zu erlangen'). Da er es im Gegensatze zu dem vom Vorsteher allein gesprochenen Consecrationsgebet ein gemeinsames nennt, so muss schon damals der Oration eine von dem Diakon vorgebetete und von den Gläubigen mit Kyrie eleison acclamirte Litanei vorhergegangen sein. Im Dial. c. Tryph. c. 30 wird als Inhalt eines liturgischen Gebetes die Bitte angegeben, Gott möge durch Christum, unseren ‚Helfer und Erlöser', die zu ihm Bekehrten vor den Mächten des Bösen bewahren und makellos erhalten. Obgleich diese Inhaltsbezeichnung, gleichwie die ähnliche in Apol. mai. c. 65, sehr gut zu der Oration der apostolischen Constitutionen (VIII 11) stimmt, so mag sich doch die wirklich apostolische Oration noch enger an Ps. 115, 12—18, ihr Vorbild in der Einsetzungsfeier, angeschlossen haben. Hier wird der aaronitische Segen (Num. 6, 24—26) paraphrasirt, um ihn allen hierarchischen Abstufungen Israels zuzuwenden (man beachte, dass die Verse 12—13 im Originaltexte Bitten enthalten); da nun in Const. apost. II 57 der aaronitische Segen als Vorbild der Messoration bezeichnet wird, auch die in der Doctr. Apost. erhaltenen liturgischen Formulare den im Pascha-Rituale entsprechenden noch weit näher stehen als die der apostolischen Constitutionen, so dürfte ein ähnliches Verhältniss auch für dies erste Gebet der

Gläubigen anzunehmen sein, also enge Anlehnung an jenen Psalmabschnitt.

Der Friedenskuss wird allerdings schon im N. T. erwähnt, aber erst bei *Iustin* ausdrücklich als Bestandtheil der L. Die Herbeibringung des Brodes und Kelches zum Vorsteher ist bei ihm noch keineswegs mit der Darbringung sonstiger kirchlicher und wohlthätiger Spenden (die er Apol. mai. c. 67 in ganz anderer Verbindung, ohne Beziehung auf die L. erwähnt) verbunden, wie im späteren römischen Ritus; daher der protestantische Versuch, das eucharistische Opfer aus einem Almosenopfer abzuleiten, auf argem Anachronismus beruht. Ueber das auf Ps. 116, 12—19, der Ankündigung eines Lob- und Dankopfers, beruhende Oblationsgebet (Secreta) findet sich zufällig keine ausdrückliche Angabe aus dem ersten christlichen Jahrhundert; doch ist seine Ursprünglichkeit durch das aus V 17 entlehnte, in den meisten Liturgieen an dieser Stelle wiederkehrende Stichwort Sacrificium laudis gesichert.

Praefation und Kanon fasst *Iustin* zusammen, indem er sagt, der Vorsteher ‚sende dem Vater des Alls Lob und Ehre durch den Namen des Sohnes und des hl. Geistes empor und bringe eine ausführliche Danksagung dafür dar, dass wir von ihm dieser Dinge gewürdigt worden seien'; worauf das Volk mit Amen zustimme (Apol. mai. 65). Da übrigens die Praefation auf dem 118. Psalme (aus dessen 25. und 26. Verse das vom Volke respondirte Sanctus, Hosanna und Benedictus entlehnt ist), der Kanon auf dem 136. Psalme beruht, so müssen diejenigen Liturgieen das Ursprüngliche bewahrt haben, welche in der Praefation nur unsere Danksagungspflicht im Allgemeinen, im Kanon aber deren ganze spezielle Begründung aus der unendlichen Herrlichkeit Gottes und den Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung aussprechen. Die Responsorien vor der Praefation scheinen in dem Berichte des jüngeren *Plinius* über die bithynischen Christen bezeugt zu sein (carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem), das Sanctus von dem hl. *Clemens* (I Kor. 34), wo es, wie in der Präfation, an Dan. 7, 10 angeschlossen und als gemeinschaftliches Gebet bezeichnet wird. Zu jenem grossen eucharistischen Gebete (Kanon) gehörte nach Apol. mai. c. 66 auch das die Wandlung bewirkende Gebetswort Christi: hoc est corpus meum, und: hic est sanguis meus. Ueber die vorhergehende Lobpreisung und Danksagung kann man sich einigermassen durch Vergleichung der Stellen Apol. mai. 13. 65, Dial. c. Tryph. 41. 117 instruiren; sie scheint sich danach streng an Ps. 136 angeschlossen, also zwischen dem Lobe des dreieinigen Gottes und dem Danke für die aus Liebe zu uns ausgeführte Schöpfung mit Aufzählung ihrer hervorragendsten Werke (Himmel, Erde, Meer, Gestirne, alle Mittel des Wohlergehens, Beschaffenheit des Gewordenen und Wechsel der Jahreszeiten) einerseits, und dem Danke für die Erlösung durch Christi Menschwerdung andererseits, nur die Führung Israels aus Aegypten durch das rothe Meer und die Wüste nach dem verheissenen Lande, als Vorbild jener Erlösung, ganz wie in dem altirischen Hymnus Apostolorum (*Muratori* Anecdota IV 129), erwähnt zu haben, ohne derselben nach Art der apostolischen Constitutionen eine etwas trockene Constatirung der früheren alttestamentlichen Heilsvorbereitungen vorauszuschicken. Von den Bestandtheilen des Kanons nach der Consecration, welche sich in allen Liturgieen mit erstaunlicher Gleichförmigkeit erhalten haben, spielt *Iustin* zufällig nur auf die Anamnesis (Dial. c. Tryph. 41. 117) und auf das Memento (αἰτήσεις, Apol. mai. 13) an. Von letzteren kann man sich jetzt aus *Clemens* I Kor. 59—61 einen Begriff machen, wo namentlich der Schlusssatz des 59. Kapitels ganz wie ein liturgisches Citat klingt. Das Offerimus wird wenigstens sachlich durch die Bestimmtheit, mit welcher die Doctr. Apost. und *Iustin* den Opfercharakter der hl. Eucharistie lehren, bezeugt.

Das ‚Brodbrechen' ist im N. T., bei den apostolischen Vätern und in der Doctrina Apost. sogar die technische Bezeichnung für die ganze eucharistische Feier. Den Wortlaut des sich daran anschliessenden Vorcommuniongebetes kennen wir jetzt aus der zuletzt genannten Schrift, wo es c. 9 heisst: ‚hinsichtlich der Eucharistie aber sollt ihr also danksagen; zuerst hinsichtlich des Kelches: wir sagen dir Dank, unser Vater, für den hl. Weinstock deines Dieners (παιδός) David, welchen du uns kundgethan hast durch deinen Sohn (παιδός) Jesum; dir sei Ehre in Ewigkeit. Hinsichtlich des gebrochenen (Brodes) aber: wir sagen dir Dank, unser Vater, für das Leben und die Erkenntniss, welche du uns kundgethan hast durch deinen Sohn (παιδός) Jesum; dir sei Ehre in Ewigkeit. Gleichwie dieses gebrochene (Brod) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht Eins geworden ist, so werde die Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum Christum in Ewigkeit.' Die protestantische Kritik wird schwerlich verfehlen, hierin ein Consecrationsgebet zu erblicken; da-

gegen spricht aber nicht nur das vorausgesetzte Gebrochensein der Hostie, sondern auch die unverkennbare Aehnlichkeit dieser Formeln mit den unmittelbar vor der Austheilung zu sprechenden Eulogieen über Wein und Brod. Erstere lautete nämlich: ‚gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast, in Ewigkeit, Amen‘; letztere: ‚gelobt ... Welt, der du Brod aus der Erde hervorbringst, in Ewigkeit, Amen‘. Die Eulogie über das Ungesäuerte, welche man am Osterabend mit der Brodeulogie verband (Gelobt ... Welt, der du uns geheiligt hast durch deine Gebote und uns befohlen, Ungesäuertes zu essen, in Ewigkeit, Amen), liegt vielleicht dem ersten Satze über die Hostie zu Grunde und erklärt, warum über diese, im Gegensatz zum Kelche, eine doppelte Doxologie gesprochen ward.

Auch das Gebet nach der von den Diakonen (Apol. mai. 65) gereichten Communion lesen wir jetzt folgendermassen in der Doctr. Apost. c. 10: ‚nachdem ihr euch aber gesättigt habt, sollt ihr also danksagen: wir sagen dir Dank, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung bereitet hast, und für die Erkenntniss und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgethan hast durch deinen Sohn (παιδός) Jesum; dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, hast Alles erschaffen um deines Namens willen, hast Speise und Trank den Menschen gegeben zur Erquickung, auf dass sie dir Dank sagen, uns aber geistliche Speise und Trank und ewiges Leben aus Gnaden verliehen (ἐχαρίσω), durch deinen Sohn (παιδός). Vor Allem sagen wir dir Dank, weil du mächtig bist; dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie herauszuführen aus allem Uebel und sie zu vollenden in deiner Liebe; und bringe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Sohne (υἱῷ) Davids! Wer heilig ist, komme; wer es nicht ist, thue Busse! Maran atha! Amen. Aber den Propheten gestattet, Dank zu sagen, soviel sie wollen!‘ Dieses Gebet besteht, gleich allen späteren Postcommunionen, aus zwei Theilen, einem dankenden und einem bittenden, worin es sich genau an sein Vorbild, die Dankeulogie nach dem Trinken des Hallelbechers, anschliesst. Letztere hat folgenden Wortlaut: ‚gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, für den Weinstock und für die Frucht des Weinstocks und für den Ertrag des Feldes und für das herrliche, gute und geräumige Land, welches du in deinem Wohlgefallen unseren Vätern verliehen hast, auf dass sie von seiner Frucht essen und von seinem Guten sich sättigen sollten. Erbarme dich, o Herr, unser Gott, über uns und über Israel, dein Volk, und über Jerusalem, deine Stadt [und über deinen Altar und deinen Tempel; und baue Jerusalem, die heilige Stadt, bald in unseren Tagen, und bringe uns dahin und erfreue uns in ihr, dass wir von ihrer Frucht essen und an ihrem Guten uns sättigen und dich ihretwegen in Heiligkeit und Reinheit preisen mögen; und erfreue uns an diesem Festtage der ungesäuerten Brode]; denn du, o Herr, bist gut und thust Allen Gutes [so wollen wir dir danken für das Land und für die Frucht des Weinstocks]. Gelobt seist du, o Herr, für das Land und seine Früchte, in Ewigkeit, Amen.‘ Das Eingeklammerte scheint die zweite Zerstörung Jerusalems vorauszusetzen und fehlt auch in einer Oxforder Handschrift aus dem 12. Jahrh. (Cod. Mich. 571, f. 78); jedoch ist zu berücksichtigen, dass in dem Gebete der Doctr. Apost. Anklänge daran vorkommen, und dass die ganze Zeit des zweiten Tempels als eine Art Exil betrachtet ward. Diese urchristliche Postcommunio schliesst mit dem Ausdrucke innigsten Verlangens nach der baldigen Wiederkunft Christi (ἐρχέσθω ist nach I Thess. 4, 16, μαραναθά nach Apok. 22, 20 zu erklären), woraus vielleicht die Worte ‚wer heilig ist, komme‘ später in der Form *Sancta Sanctis* vor die Communion versetzt worden sind, indem man sie auf diese, statt auf die Wiederkunft des Herrn bezog; wenigstens findet sich auch Hosanna filio David in der Antwort des Volkes auf das *Sancta Sanctis.* Sehr charakteristisch ist die Ueberarbeitung und theilweise Verwässerung, welche die beiden Formulare der Doctr. Apost. in Const. Apost. VII 25. 26 erlitten haben. Ueberhaupt können wir nunmehr eine gewisse Weiterentwicklung von der wirklich apostolischen L. zu der in den apostolischen Constitutionen fixirten constatiren, wodurch die Formulare etwas weitläufiger, systematischer, nüchterner und ‚biblischer‘ wurden.

III. Diese L. der *apostolischen Constitutionen* findet sich daselbst VIII c. 5—14 im Zusammenhange mitgetheilt; über die Schriftlectionen am Anfange wird hier nur sehr summarisch berichtet, während eine andere Messbeschreibung in demselben Sammelwerke (II c. 57) gerade hierüber sich am ausführlichsten verbreitet, jedoch auch für den Beginn der Missa fidelium wichtige, das zuerstgenannte Formular

fast durchgängig bestätigende, Angaben liefert. Ausserdem scheint das siebente Buch (theilweise eine Ueberarbeitung der Doctr. Apost.) manche liturgische Gebete, absichtlich durcheinander gestellt und unkenntlich gemacht, zu enthalten. Da die Verfasser oder Zusammensteller des 7. und 8. Buches jedenfalls im 4. Jahrh. lebten, und auch der Interpolator der sechs ersten Bücher, welchem die in der syrischen Uebersetzung noch fehlenden liturgischen Notizen in II 57 angehören, aus derselben Zeit sein muss, so stellt die L. der apostolischen Constitutionen die letzte Entwicklungsstufe der noch gemeinsamen Messfeier unmittelbar vor ihrer Abkürzung und der dadurch verursachten Entstehung der verschiedenen Riten dar, wie sich aus der wörtlichen Uebereinstimmung ihrer Formulare mit den von dem hl. *Chrysostomus* mitgetheilten bestätigt.

Vor Darstellung dieser L. dürften einige, den apostolischen Constitutionen entnommene Bemerkungen über die Einrichtung der ältesten Kirchengebäude zweckmässig sein. Der Grundriss hatte die Form eines Oblongums, dessen östliche Schmalseite in eine Apsis auslief und zu beiden Seiten παστοφορεῖα hatte; von diesen Räumen diente der nördliche als Credenz (πρόθεσις), der südliche als Sakristei (διακονικόν). Der Altar befand sich in der Mitte der Apsis, die bischöfliche Kathedra östlich gegenüber an der Wand, die Sitze der Priester rechts und links neben ihr; die Diakonen standen, insoweit sie nicht im Schiffe der Kirche mit Aufrechthaltung der Ordnung beschäftigt waren, innerhalb dieses Altarraumes (βῆμα). Im Schiffe der Kirche befand sich das Volk, rechts die Männer, links die Frauen, in einer bestimmten, durch kirchliche Gründe geregelten Reihenfolge. Die beim Gesange besonders betheiligten Kinder hatten den nächsten Platz beim Bema. In der Mitte des Schiffes, jedoch dem Bema nahe, war der Ambo, ein erhöhter Lesepult für den Vortrag der Schriftlectionen. In der die Westseite der Kirche einnehmenden Vorhalle (νάρθηξ) mussten die nicht zur Theilnahme an der Missa fidelium Berechtigten verweilen.

Die Vormesse begann nach *Const. apost.* VIII 5 mit der Vorlesung des Gesetzes, der Propheten, der apostolischen Briefe, der Apostelgeschichte und der Evangelien. Genaueres erfahren wir aus *Const. apost.* II 57. Ein Lector trug vom Ambon herab zwei alttestamentliche Lectionen vor, wie es scheint, die erste aus den historischen, die zweite aus den poetischen und prophetischen Büchern. Doch weist die Einrichtung der jüdischen Sabbathvorlesungen und der ostsyrischen L. eher auf eine pentateuchische und eine prophetische Lection hin. Hierauf sang ein Anderer (nämlich ein ψάλτης) Psalmen, zu welchen das Volk die ἀκροστίχια (kurze nach je einer oder einigen Verszeilen wiederholte Acclamationen) respondirte. Dann ward die Lection aus der Apostelgeschichte oder den paulinischen Briefen vorgetragen, nach derselben durch einen Diakon oder Presbyter die Lection aus den Evangelien, während deren Alle standen. Die von Presbytern oder dem Bischof zu haltende Predigt ward mit dem paulinischen Segen (II Kor. 13, 13) eingeleitet, worauf das Volk antwortete καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Die Lectionen, Psalmen und Akrostichien (welche später durch Verwandlung in wechselnde Strophen vielfach zu Hymnen wurden) waren die einzigen wechselnden Bestandtheile der alten L., wie sie es im Orient eigentlich noch bis jetzt geblieben sind, während im Occident wechselnde Orationen und Praefationen hinzukamen.

Das Folgende schliesst sich, wo nicht das Gegenteil bemerkt ist, durchaus der Darstellung im achten Buche an. Nach der Predigt wies der Diakon vom Ambon herab die Büsser der untersten Klasse (Hörende) und die Ungläubigen mit den Worten μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων aus der Kirche. Es ist dies die erste der sieben Entlassungen (Missae), von welchen die L. im Occident um so eher ihren gewöhnlichen Namen erhalten konnte, als den meisten ein längeres Gebetsformular vorherging. Den vier nun zunächst sich anschliessenden Entlassungen (der Katechumenen, Energumenen, vor den feierlichen Taufzeiten auch der Competenten oder φωτιζόμενοι, endlich der mittleren Büsserklasse oder der Liegenden) ward nämlich jedes Mal eine ausführliche Aufforderung des Diakons zur Fürbitte für die Betreffenden, wobei diese knieten und die Gläubigen, namentlich die Kinder, *Kyrie eleison* respondirten, und ein Segnungsgebet des Celebranten vorausgeschickt, während dessen die Gesegneten inclinirt standen. Das zweite Buch erwähnt nur die Entlassung der Katechumenen und Büsser.

Die nun beginnende, in den apostolischen Constitutionen zwar nicht mehr ganz ursprüngliche, aber zum ersten Male in gesichertem, lückenlosem Zusammenhange vorliegende *Missa fidelium* theilen wir nach ihren wesentlichen, schon in der Einsetzungsfeier praeformirten Momenten ein, indem wir zum Verständnisse der Gesammtanordnung vorausschicken, dass die das neutestamentliche Opfer constituirende und hier in eine Recapitulation des ganzen

Erlösungswerkes als dessen Vollendung eingefügte Consecration ihren Mittel- und Höhepunkt bildet, wesshalb die am Anfang gleichsam angekündigten Bitten der Gläubigen nach der Wandlung wiederholt werden, um das nun vollzogene Opfer für ihre Erhörung zu appliciren.

1) Gemäss dem Pascha-Rituale muss die Missa fidelium mit der Zubereitung der Elemente, also mit dem Einlegen des Brodes auf die Patena und dem Eingiessen von Wein und Wasser in den Kelch begonnen haben. Die L. der apostolischen Constitutionen erwähnt diese Handlungen nicht ausdrücklich, obgleich sie bei der Wandlung der Beimischung von Wasser in dem Kelche Christi gedenkt. Aber die durch das Pascha-Ritual inducirte Reihenfolge wird nicht nur, wie schon bemerkt, von dem hl. *Iustin* vorausgesetzt, sondern auch durch die späteren Liturgieen bezeugt; nicht nur durch die ostsyrische, welche das Eingiessen von Wein und Wasser und das Zurechtlegen der Hostie an der Credenz zwischen dem Evangelium und der Litanei-Oration hat, sondern, da ja die ganze Missa catechumenorum eines Vorbildes in der Einsetzungsfeier entbehrt, auch durch die übrigen orientalischen Liturgieen, welche jene Handlungen an den Anfang der Messe verlegen, und durch die spanisch-gallicanische, worin sie sich vor der apostolischen Lection finden. Wirklich abweichend hat sich hierin nur der römische Ritus entwickelt, indem er die eucharistischen Elemente während der Missa fidelium einsammeln liess und daher Aussonderung, Eingiessen und Mischen erst nach deren Herbeibringung zum Altare vornehmen konnte. Dass jene vorbereitenden Handlungen von jeher in der Prothesis (Credenz) stattfanden, ergiebt sich aus der durch *Iustin* und die apostolischen Constitutionen bezeugten Herbeibringung der Elemente zum Altar bei der Oblation.

2) Das sog. erste Gebet der Gläubigen oder die Litanei-Oration begann mit einer langen Aufforderung des dem Celebranten assistirenden Diakons zur Fürbitte für den Frieden der Welt und der ganzen katholischen Kirche, wie der betreffenden Diöcese, für den ganzen Episcopat, für die Presbyter, Diakonen, Lectoren und Sänger, für Jungfrauen, Witwen, Waisen, Ehegatten, Asceten, für die Spender von Almosen und Oblationen, für Neophyten, Kranke, Reisende, Confessoren und Sklaven, für die Feinde, Verfolger und Irrgläubigen, für die gläubigen Kinder, für einander und für jede gläubige Seele. Nach jeder einzelnen Fürbitte antworteten die knieenden Gläubigen *Kyrie eleison.* Man vermisst hier einige bei der Wiederholung dieser Fürbitten nach der Consecration vorkommende Anliegen, nämlich die Bitten für Kaiser, Obrigkeit und Heer, sowie die Commemoration der Heiligen und der anderen verstorbenen Gläubigen. Die erstere Auslassung scheint nur auf Ungenauigkeit des Formulares im achten Buche zu beruhen; denn nach *Const. apost.* II 57 betete der Diakon: ὑπὲρ τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ βασιλέως, καὶ τῆς καθόλου εἰρήνης. Was die Commemoratio defunctorum betrifft, so ist sie am Schlusse in der Fürbitte ‚für jede christliche Seele‘ angedeutet. Bei Darbringungen des hl. Opfers für verstorbene Gläubige ward jedoch (*Const. apost.* VIII c. 41) der Litanei noch ein längerer, auf deren Seelenruhe bezüglicher Zusatz angefügt (dass an dieser Stelle von Seelenmessen die Rede ist, ergiebt sich aus einer Vergleichung der dort angeführten Gebete mit dem byzantinischen und ostsyrischen Ritus).

Gegen Ende der Litanei erhoben sich die Gläubigen von den Knieen, um die Oration, in welcher der Celebrant die vorhergegangenen Bitten zu einem langen, innigen Gebete, insbesondere für das geistliche Wohl, die Heiligung und Bewahrung der Gemeinde, zusammenfasste, stehend zu hören. Die kürzere Form im zweiten Buche (Σῶσον τὸν λαόν σου, Κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν ἐκτήσω καὶ περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ἐκάλεσας βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον) ist wol nur als Auszug zu betrachten. Die Seelenmesse der apostolischen Constitutionen hat nach der für den Verstorbenen bittenden Oration noch eine Benediction für die, unterdessen inclinirt stehenden Gläubigen. Unter den Riten, welche die Litanei-Oration wesentlich in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt haben, zeigen der armenische und ostsyrische in jeder Messe Oration und Benediction nach der Litanei, der byzantinische und ambrosianische dagegen mit besserem Rechte nur Eine Oration.

Als eine Art Anhang zu der Litanei-Oration kann die *Pax* betrachtet werden. Im achten Buche sagt, nach dem Aufrufe des Diakons πρόσχωμεν, der Celebrant ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν, worauf das Volk antwortet καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Alsdann ward der Aufforderung des Diakons ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ in der Weise entsprochen, dass die Kleriker den Bischof, die Laien sich gegenseitig, selbstverständlich nach den Geschlechtern getrennt, küssten. Das zweite Buch lässt nicht nur die Worte μήτις κατά τινος, μήτις ἐν ὑποκρίσει, welche der Diakon

im achten Buche erst vor der Oblation spricht, dem Friedenskusse vorhergehen, sondern setzt diesen auch vor der Litanei-Oration an, was aber durch das Zeugniss des hl. *Iustin* und aller späteren Autoritäten, mit Ausnahme der westsyrischen L., widerlegt wird. Eine andere Differenz ist nur scheinbar, indem das zweite Buch keineswegs zwischen die Entlassung der Katechumenen und Büsser einerseits und die Litanei-Oration andererseits ein dem achten Buche unbekanntes Gebet der Gläubigen einschiebt, sondern nur nach Beschreibung der Missa catechumenorum zuerst das äusserliche Verhalten des Volkes und der Diakonen während der Missa fidelium im Allgemeinen angiebt und alsdann von λεγέτω δὲ an, auf deren Beginn zurückgreifend, die Functionen selbst kurz beschreibt.

3) Der **Oblation** (Herbeibringung der eucharistischen Elemente zum Altare) ging die symbolische Händewaschung der Priester, wozu ein Subdiakon Wasser brachte, und eine Ermahnung des assistirenden Diakons voraus. Letztere begann mit einer Aufforderung zum Verlassen der Versammlung an alle nicht zur Communion Berechtigten, welche jetzt auch an die vorgeschrittenste Klasse der Büsser, die zur Theilnahme an der Litanei-Oration, aber noch nicht an der eigentlichen Opferfeier Zugelassenen, erging. Denn so sind die Worte οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε zu erklären (*Gregor. Thaumat.* Epist. canon. 9; *Bickell* Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 412). Wir haben also hier die sechste Entlassung oder Missa. Zur andächtigen Mitfeier des nun darzubringenden Opfers mahnend, fuhr der Diakon fort: μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει· ὀρθοὶ πρὸς Κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. Hierauf brachten die Diakonen Brod und Wein von der Prothesis zum Altare, wo sie der in der Mitte der Ostseite dem Volke gegenüber stehende Bischof oder Celebrant in Empfang nahm und anordnete. Rechts und links von ihm standen die Presbyter, während zwei Diakonen mit Flabellen aus Pfauenfedern oder Leinwand die Mücken von den Kelchen verscheuchten.

4) Das **Oblationsgebet** (Secreta) wird in der L. der apostolischen Constitutionen nicht mitgetheilt, sondern nur erwähnt (εὐξάμενος οὖν καθ' ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς ἅμα τοῖς ἱερεῦσι). In diesen Worten ist jedoch enthalten, dass es ein fixirtes liturgisches Gebet, keine Privatandacht war, mit leiser Stimme gesprochen ward und mit einer Aufforderung an die mitcelebrirenden Priester und deren Antwort (nach Art unseres *Orate fratres*) begann, was auch durch das übereinstimmende Zeugniss aller Liturgieen bestätigt wird. Die griechische Jacobus-L. stellt hier vier Gebete nebeneinander, deren zweites in der syrischen als einziges vorkommt, deren viertes aber am meisten Anspruch darauf haben dürfte, als das ursprüngliche Oblationsgebet zu gelten, da seine aus dessen Prototype, dem 116. Psalme, entnommenen Schlussworte ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως im byzantinischen, armenischen, alexandrinischen und westsyrischen Ritus zwischen Secreta und Praefation vom Volke wiederholt werden. Erst nach der Secreta bekleidete sich der Celebrant mit einem prächtigen oder weissen Gewande (λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδύς).

5) Die **Praefation** begann der Celebrant mit dem Kreuzzeichen und dem paulinischen Segen, welchen das Volk in der schon erwähnten Weise beantwortete. Zu der Aufforderung ἄνω τὸν νοῦν respondirte es ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον, und ἄξιον καὶ δίκαιον zu der weiteren εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. Die Praefation selbst enthielt ursprünglich nur den in lyrischem Schwunge ausgesprochenen allgemeinen Gedanken, dass dem Herrn unser Preis und Dank gebühre, sammt der sich daraus ergebenden und in das *Sanctus* ausmündenden Aufforderung an die Gläubigen, ihm diesen im Vereine mit den Engeln darzubringen, während die ganze Begründung unserer Dankespflicht dem Kanon vorbehalten blieb; eine Anordnung, welche durch die beiden ältesten noch vorhandenen Anaphoren, die koptische *Giorgi's* und die von *Bickell* publicirte ostsyrische, sowie durch den syrisch-jacobitischen Ritus bestätigt wird. Die jüngeren Documente des byzantinischen, alexandrinischen und ostsyrischen Ritus schwanken zwischen dieser älteren Anordnung und der schon in den apostolischen Constitutionen vorliegenden, aber dennoch späteren, wonach ein Theil der speziellen Begründung (in den apost. Constitutionen bis zur Erwähnung der Incarnation ausschliesslich, wodurch ein abrupter Uebergang von der Erwähnung der alttestamentlichen Heilsvorbereitungen zu der Einleitung des *Sanctus* und ein gezwungener, ja fast pedantischer von dem *vere sanctus* am Anfange des Kanons zu der Erwähnung der Incarnation herbeigeführt ist) schon zwischen den beiden Hauptgedanken der Praefation erscheint; die occidentalischen Liturgieen geben wegen starker Abkürzung oder sogar Weglassung des Dankgebetes für Schöpfung und Erlösung keine sichere Auskunft. Noch entschiedener entfernt sich die L. der apostolischen Constitutionen von dem Consensus der übrigen hinsicht-

lich des *Sanctus*, indem sie an den seraphischen Hymnus (Is. 6, 3) nur die Worte εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν anschliesst und das in allen anderen Liturgieen (vielleicht mit Ausnahme der alexandrinischen) folgende *Hosanna* und *Benedictus* aus Ps. 118, 25—26 nicht hier, sondern erst in der Antwort des Volkes auf das *Sancta Sanctis* hat.

6) Der Kanon enthielt, ganz dem Gedankengange des ihm zu Grunde liegenden 136. Psalmes entsprechend, zunächst eine specielle Begründung unserer Dankespflicht gegen Gott, welche, mit *Vere sanctus es* an den seraphischen Hymnus anknüpfend, die unendliche Majestät und Vollkommenheit Gottes preist, dann ihm dafür dankt, dass er, obgleich keines Dinges bedürftig, doch aus Liebe die Welt und insbesondere den Menschen geschaffen, dessen Geschlecht er auch nach dem Falle nicht verlassen, sondern schon vor der Erscheinung des Erlösers durch Verheissungen, Strafen und Errettungen wieder aufzurichten gesucht habe (bis hierhin haben die apostolischen Constitutionen die specielle Danksagung in die Praefation versetzt), bis er endlich seinen eingebornen Sohn gesandt, um für unser Heil den Tod zu erleiden und uns dessen bleibende Frucht in der Einsetzung des eucharistischen Opfers zuzuwenden. So vollendet sich die Danksagung für die Schöpfung und Erlösung in dem Danke für die höchste Wohlthat und Gabe, welche uns der Sohn Gottes verliehen hat, indem er sich selbst für uns als Opfer und Speise dahingiebt, und zwar gerade durch die Wiederholung seiner Einsetzungsworte, so dass die Danksagung selbst hier auf ihrem Höhepunkte die einzige der göttlichen Majestät würdige Dankleistung herbeischafft. Diese mit den Wandlungsworten schliessende εὐχαριστία hat durch eingehende Schilderung der verschiedenen Schöpfungswerke und alttestamentlichen Heilsvorbereitungen (diese ganz wie im 136. Psalme nur bis zur Einnahme Kanaan's herabgeführt) noch jene Länge, welche der hl. *Iustin* andeutet (Apol. mai. c. 65: εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται). Doch kann sie keineswegs als ganz ursprünglich gelten, nicht nur wegen der durch die Versetzung eines Theiles der speziellen Danksagung in die Praefation veranlassten plötzlichen oder sonderbaren Ueberleitungen, sondern auch wegen ihres allzu nüchternen und systematischen Charakters, welcher sich namentlich in der registerartigen Aufzählung alttestamentlicher, dem Auszuge aus Aegypten vorhergehender und im 136. Psalme nicht erwähnter Ereignisse, sowie in der wiederholten Unterscheidung des ‚positiven' und ‚natürlichen' Gesetzes verräth. Derartiges kann in jener urchristlichen L., welche wir in der Doctr. Apost. gleich einem glühenden Lavastrome aus den Tiefen des umgeschaffenen Herzens hervorbrechen sehen, keinen Platz gefunden haben.

Die nach der Consecration folgenden Theile des Kanons haben der allmäligen Umgestaltung durch die Jahrhunderte stärkeren Widerstand geleistet als die vorhergehenden. Es sind dies: die *Anamnesis*, das Gedächtniss des Leidens, der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, nach I Kor. 11, 26 (Unde et memores); die Aufopferung der consecrirten Gaben (Offerimus); die *Epiklesis*, Anrufung des hl. Geistes, welche von dem hl. *Irenaeus* (Fragm. Pfaff. 36: ἐνταῦθα τὴν προςφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν) wörtlich mit den apostolischen Constitutionen übereinstimmend, nur etwas kürzer, citirt wird; die *Memento* für Lebende und Verstorbene, durch welche für die am Anfange der Missa fidelium der Fürbitte empfohlenen Anliegen der Kirche nun das eucharistische Opfer dargebracht wird; endlich die Schlussdoxologie mit dem *Amen* des Volkes. Die *Epiklesis* läuft zwar in eine Bitte um heilbringende Wirkung der Communion aus, kann aber nicht darauf beschränkt werden, sondern ist zunächst die in Worte gefasste Intention zu consecriren, welche vor den Wandlungsworten keinen Platz finden konnte, da diese in dem ursprünglichen Kanon den Schluss der grossen Danksagung für Schöpfung und Erlösung bildeten, also formell einen historisch-referirenden Zusammenhang abschlossen. Die *Memento* bitten, abgesehen von den schon bei Besprechung des ‚ersten Gebetes der Gläubigen' genannten Anliegen, auch für Kaiser, Obrigkeit und Heer, für die Seelenruhe der verstorbenen Gläubigen (womit die Commemoration der Heiligen noch in einer etwas unbestimmten Weise verbunden ist, wie das für die Anfangszeit der christlichen Kirche in der Natur der Sache lag), für Katechumenen, Energumenen und Büsser, sowie um gutes Wetter und reichliche Ernte. Mit den *Memento* der apostolischen Constitutionen kann man jetzt die sich mit diesem Theile der L. berührenden Kap. 59—61 des clementinischen Korintherbriefes vergleichen (*Bickell* Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 311), wodurch sich der aus den beiden Messlitaneien in den apostolischen Constitutionen und den *Memento* der Jacobus-L.

(besonders der syrischen) zu ziehende Schluss bestätigt, dass in den *Memento* der apostolischen Constitutionen die Fürbitte für die gläubigen Laien irrig der für die weltliche Obrigkeit und für die Verstorbenen nachgestellt ist.

7) Nachdem dann der Celebrant gesagt ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν und das Volk καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου geantwortet, muss unmittelbar die in den apostolischen Constitutionen nicht ausdrücklich erwähnte Brechung der hl. Hostie gefolgt sein, wie alle Riten, mit Ausnahme des byzantinischen und des dadurch beeinflussten armenischen und maronitischen (seit Gregor I gewissermassen auch des römischen), welche sie nach dem *Sancta Sanctis* verlegen, übereinstimmend bezeugen; denn dass sie im ostsyrischen Ritus dem jenem Friedensgrusse entsprechenden paulinischen Segen vorhergeht, kommt nicht besonders in Betracht. Wahrscheinlich ist auch die commixtio specierum als ursprünglich zu betrachten, da sie, obgleich in der hl. Schrift nicht erwähnt, doch in allen Liturgieen auf die fractio folgt.

8) Das Vorcommuniongebet, welchem eine kürzere, nach den einzelnen Aufforderungen vom Volke mit *Kyrie eleison* beantwortete Litanei des Diakons für wohlgefällige Annahme des Opfers, für Kirche, Hierarchie, Volk und weltliche Obrigkeit, zum Gedächtnisse der Martyrer und der verstorbenen Gläubigen, sowie für die Neophyten vorausgeschickt ward, erscheint von seiner in der Doctr. Apost. noch so durchsichtigen Beziehung auf die jüdische Brot- und Wein-Eulogie fast ganz losgelöst, indem es nur um Heiligung der Gläubigen bittet, damit sie des Empfanges der hl. Communion würdig seien. Diesem Gebete ward schon früh das vielleicht bei *Tertullian*, *Cyprian* und *Origenes*, sicher erst bei *Cyrill von Jerusalem* als Bestandtheil der L. erwähnte Vaterunser mit seinem Eingange und Schlusse *(Embolismus)* vorausgeschickt (im römischen Ritus substituirt, im ostsyrischen nachgestellt), welches in alle Liturgieen, ausgenommen die der apostolischen Constitutionen, eingedrungen ist. Noch älter, wenngleich, wie schon bemerkt, vielleicht nicht ursprünglich, ist das der Communion unmittelbar vorhergehende *Sancta Sanctis;* nach der Mahnung des Diakons πρόσχωμεν erinnerte der Celebrant mit den Worten τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις an die für den Empfang des Heiligsten erforderte Heiligkeit, worauf das Volk antwortete: εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας · ἀμήν. δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου · Θεὸς Κύριος καὶ ἐπεφάνη ἡμῖν · ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Alle anderen Liturgieen geben nur den ersten Satz dieser Antwort wieder, während sie den zweiten inhaltlich, den letzten wörtlich dem *Sanctus* nach der Praefation zutheilen, was, im Hinblick auf die Einsetzungsfeier, als die richtige Stellung dieser dem 118. Psalme, V. 25—27, entnommenen Worte anzusehen ist.

9) Die Communion reichte sich der Celebrant zuerst selbst, dann dem Klerus und dem Volke nach der kirchlichen Rangfolge, wobei er an jeden Communicanten das durch dessen *Amen* bestätigte Bekenntniss σῶμα Χριστοῦ richtete; dieselbe Antwort erhielt der Diakon, welcher mit den Worten αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς den Kelch reichte. Während der Communion des Volkes sang ein *Psaltes* den 34. Psalm; nach derselben reponirten die Diakonen die eucharistischen Species in die *Pastophorien*, worunter hier die Prothesis (Credenz) zu verstehen ist.

10) Der (wie in der Doctr. Apost.) aus Danksagung und Bitte bestehenden Postcommunio des Celebranten ging eine entsprechende Aufforderung des Diakons vorher. Nach dem Gebete sagte derselbe: τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε, worauf der Celebrant den mit geneigtem Haupte vor ihm stehenden Gläubigen eine ausführliche Benediction ertheilte und der Diakon mit der siebenten und letzten Entlassung, der Missa fidelium (ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ), die L. beschloss.

Dass die bisher beschriebene L. der apostolischen Constitutionen unter allen noch vollständig vorhandenen die alterthümlichste ist, beweist ihr organischer, übersichtlicher Aufbau, die Länge ihrer Gebete bei geringerer Anzahl der Theile, die Beibehaltung der vollständigen Missa der Katechumenen, Energumenen und Büsser, das Fehlen des *Credo*, des Vaterunsers, der Gebete am Anfange, zur *Pax*, zu den Manualacten der Oblation, die einfache und keineswegs conventionelle Diction, endlich sachliche und formelle Beziehungen auf urchristliche Verhältnisse (Fürbitten für die um des Glaubens willen Eingekerkerten und ad metalla Verurteilten, für die Verfolger, zu denen deutlich auch die weltliche Obrigkeit gezählt wird, Bezeichnung der niederen Kleriker als ὑπηρεσία und der Asceten als Eunuchen). Dass sie aber auch, wenngleich nicht mehr ganz mit der wirklich apostolischen L., wie sie uns nun theilweise in der Doctr. Apost. vorliegt, übereinstimmend, die bis in das 4. Jahrh. ausschliesslich übliche und der ganzen Christenheit gemeinsame

Grundlage aller anderen Liturgieen ist, ergiebt sich aus einer kritischen Analyse und Vergleichung der seit jener Zeit nachweisbaren Riten, welche diese, in ein je höheres Alterthum man zurückgeht, einander um so ähnlicher und endlich mit der L. der apostolischen Constitutionen ganz zusammenfallend erscheinen lässt.

Zu dem gleichen Resultate führen die namentlich durch *F. Probst* trefflich beleuchteten liturgischen Bemerkungen und Anspielungen der vornicänischen Väter. Da die hhl. *Clemens von Rom*, *Iustin* und *Irenaeus* schon gelegentlich besprochen sind, so erwähnen wir hier nur den hl. *Athenagoras* (Leg. pro christ. c. 13), nach welchem Gott bei der Darbringung des unblutigen Opfers als Schöpfer des Alls gepriesen wird; *Cyprian* (De orat. domin. c. 31) und *Commodian* (Instruct. 76) als Zeugen für das *Sursum corda*, und *Origenes*, welcher nicht nur (Hom. 14 in Ierem.) eine Stelle der L. citirt, sondern auch in seiner Schrift De oratione c. 14 die ganze L., c. 33 nur den Kanon in absichtlich verhüllter Rede, aber genau mit den apostolischen Constitutionen übereinstimmend, beschreibt. Inhalt und Anordnung der so angedeuteten L. ist: Lectionen und Homilie, Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Büsser, Gebet der Gläubigen, *Pax*, Oblation, Praefation (in welche das Lob der Trinität und der Dank für die Schöpfung aufgenommen war) mit *Sanctus*, Kanon (enthaltend Dank für die Verheissung und Erlösung, Consecration, Epiklesis, Memento für Lebende und Verstorbene, Schlussdoxologie), Communion, wobei der 34. Psalm gesungen ward, und Postcommunio. Diese bestimmten und gleichlautenden Zeugnisse sind um so gewichtiger, als sich die Väter jener Zeit nur mit der grössten Zurückhaltung über liturgische Dinge äussern.

IV. Während sich in den drei ersten christlichen Jahrhunderten keine sicheren Spuren von rituellen Verschiedenheiten innerhalb der Christenheit nachweisen lassen (denn dass etwa *Origenes* die Bezeichnung der Cherubim und Seraphim als der δύο τιμιώτατα ζῶα am Schlusse der Praefation der Marcus-L. und die alexandrinische Distributionsformel σῶμα ἅγιον zu kennen scheint, kann kaum in Betracht kommen), fand von der Mitte des 4. bis zu der des 5. Jahrh. eine nicht unerhebliche Revision der L. statt, welche in den einzelnen Mittelpunkten des kirchlichen Lebens selbständig vorgenommen ward und daher die Entstehung der einzelnen Riten bewirkte. So war es möglich, dass zur Zeit des hl. *Basilius* (De Spir. sancto c. 29) die L. von Neucaesarea, weil seit dem Episcopate des hl. *Gregorius Thaumaturgus* unverändert geblieben, den Eindruck des Veralteten und Unvollkommenen machte. Die Veränderung betraf vor Allem das grosse eucharistische Gebet, den Kanon, theils um ihn gegenüber der arianischen Häresie dogmatisch schärfer zu präcisiren, theils um ihn abzukürzen, da die stärkere Berücksichtigung des Kirchenjahres und seiner verschiedenen Festzeiten mit einer so ausführlichen Recapitulation des ganzen Heilsplanes in jeder Messe unvereinbar schien. Ueberhaupt war Abkürzung der Gebete, Gesänge und Lectionen (namentlich der alttestamentlichen), dagegen Vermehrung der Bestandtheile (sowol durch Vervielfältigung schon vorhandener, wie der Psalmodie und der Litanei-Oration, als auch durch Hinzufügung neuer (abgesehen von Anfang und Schluss der L., namentlich des Trishagions, der Gebete zur Incensation, zu den Lectionen, zu der *Pax*, den Manualacten der Oblation und der Brechung, auch des *Credo* und des Vaterunsers) das Ziel, welchem die liturgische Reform allmählig, aber unausgesetzt entgegenschritt. Das Aufhören des Katechumenats in der christlich gewordenen Welt, das Seltenwerden der Energumenen und die Umgestaltung der Bussdisciplin bewirkten nicht nur den fast vollständigen Wegfall der betreffenden ‚Entlassungen', sondern auch die Verwischung des alten Unterschiedes zwischen der Vormesse und der Missa fidelium, und in Folge dessen vielfach Zurückschiebung der Litanei-Oration (des ‚ersten Gebetes der Gläubigen') und der Oblation an den Anfang der ganzen Feier.

Aus der Uebergangsperiode selbst liegen mehrere Zeugnisse für den damaligen Bestand der L. vor. Bei dem hl. *Cyrill von Jerusalem* (Catech. mystagog. 5, um 348 n. Chr., besprochen von *F. Probst*, Katholik 1884, I 142. 253) stimmt noch Alles mit der L. der apostolischen Constitutionen überein; nur kennt er schon das Vaterunser zwischen Kanon und *Sancta Sanctis* und lässt die Händewaschung der *Pax* vorhergehen. Seine Praefation, welche wörtlich mit der Jacobus-L. übereinstimmt, theilt mit dieser die richtige, in den apostolischen Constitutionen verlassene Form, der gemäss sie nur unsere Verpflichtung, Gott im Vereine mit den himmlischen Heerscharen Preis und Dank darzubringen, ausspricht, ohne sie im Einzelnen zu begründen; denn Himmel, Erde, Meer und Gestirne werden nicht als Schöpfungswerke, sondern als mitpreisende Stimmen erwähnt. Vom Kanon berührt er nur die *Epiklesis* und die *Memento* (über diese auch *Basilius* Epist. 241; *Epiphanius* Haer. 75),

wobei er sehr genau zwischen den als Fürbitter angerufenen Heiligen und den Seelen der hilfsbedürftigen Verstorbenen unterscheidet. Nach dem *Sancta Sanctis* und der mit εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός beginnenden Antwort des Volkes gedenkt er noch der Communion, wobei der 34. Psalm gesungen ward und der Empfänger *Amen* antwortete, nebst dem darauf folgenden Dankgebete.

Die liturgischen Bestimmungen des *laodicenischen Concils* (um 360) sind theilweise recht dunkel. Es wird da die Psalmodie wie in den apostolischen Constitutionen vorgeschrieben (jedoch mit Vervielfältigung, indem auf jeden Psalm eine Lection folgen soll), ferner die evangelische Vorlesung nebst Homilie, dann die Entlassung der Katechumenen und Büsser noch ganz in der ursprünglichen Weise, hierauf drei Gebete der Gläubigen, *Pax*, Kanon und Communion. Von jenen drei Gebeten, deren erstes διὰ σιωπῆς, die beiden anderen διὰ προσφωνήσεως gesprochen werden sollen, ist das erste sicher als Secreta (Oblationsgebet), das zweite als Litanei-Oration, das dritte wahrscheinlich als das neuaufgekommene Gebet vor der *Pax* aufzufassen, wie denn auch die Westsyrer ihre Anaphoren mit diesen drei Orationen, nur in umgekehrter Reihenfolge, beginnen, während im jetzigen byzantinischen Ritus offenbar gekünstelt worden ist, um die vom laodicenischen Concil erwähnten ‚drei Gebete der Gläubigen' in anderer Weise herzustellen.

Einen sehr erwünschten Einblick in den Zustand der L. gegen Ende des 4. Jahrh. gestatten die zahlreichen liturgischen Anspielungen in den Homilien des hl. *Chrysostomus*, welche *C. E. Hammond* (The Ancient Liturgy of Antioch and other liturgical fragments, Oxf. 1879) fast vollständig zusammengestellt hat (einige Nachträge dazu von *Bickell* Zeitschr. für kath. Theol. 1879, 619—620); die Stellen aus der antiochenischen Periode des Kirchenvaters hat *F. Probst* (Zeitschr. für kath. Theol. 1883, 250) ausgesondert. Seine L. scheint noch fast ganz mit der in den apostolischen Constitutionen erhaltenen übereingestimmt zu haben, von der sie im Grunde nur durch Hinzufügung des Vaterunsers und etwas stärkere Ausbildung des Ceremoniells abweicht. Der Heilige erwähnt alle Bestandtheile jener L. und lässt uns nur über deren Reihenfolge zuweilen ungewiss. Nach Hom. 18 in II Cor. folgten auf einander: Gebete für die Energumenen und Poenitenten vor ihrer Entlassung, Gebet der Gläubigen, *Pax*, Praefation mit den vorhergehenden Responsorien und *Sanctus*. Die L. begann wol zur Zeit des hl. *Chrysostomus* mit dem Grusse des Bischofs εἰρήνη ὑμῖν oder εἰρήνη πᾶσι, und der Antwort des Volkes καὶ τῷ πνεύματί σου. Diese Worte wurden zuerst im Anfange gesprochen, wann sich der Bischof auf seiner Kathedra niederliess (Adv. jud. 3; In Matth. 32), dann vor der Predigt, wieder vor der Oration, dann vor der *Pax*, vor der Praefation (wo aber der Gruss die Worte χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη oder ἡ χάρις τοῦ Κυρίου enthielt), zuletzt nach Beendigung des Opfers (nach dem Kanon), eine Angabe, welche ebenfalls Licht auf die Anordnung der L. wirft (In Coloss. 3; De s. Pentec. 1). Aus Hom. 36 in I Cor. ergiebt sich, dass ein Theil der Lectionen (welche der Lector mit der Ankündigung τάδε λέγει Κύριος und der Diakon mit der Mahnung πρόσχωμεν einleitete) der Psalmodie vorherging; wo auch erwähnt wird, dass letztere von einem Psaltes vorgetragen ward, während das Volk den Refrain sang (κἂν πάντες ὑπηχῶσιν). Die Lectionen (eine alttestamentliche, apostolische und evangelische) waren fest bestimmt. Nach der Predigt fanden zunächst die ‚Entlassungen' der Katechumenen, Energumenen und Büsser statt, jedesmal nach einer längeren Aufforderung des Diakons an die Gläubigen zur Fürbitte für die Betreffenden (woran sich bei den Katechumenen eine Mahnung, auch für sich selbst zu beten, anschloss) und einer Segnung durch den Bischof (In Matth. 71; In Eph. 3). Die Aufforderung des Diakons zum Gebete für die Katechumenen theilt der hl. *Chrysostomus* (Hom. 2 in II Cor.) vollständig mit. Sie stimmt im Inhalte und meistens selbst im Wortlaute ganz mit dem Formulare der apostolischen Constitutionen überein; eigenthümlich ist nur das στῶμεν καλῶς am Anfange und die Mahnung zum Bitten um den ‚Engel des Friedens', welchen die apost. Constitutionen (VIII 35. 37) nur in der Litanei der Vesper und Matutin erwähnen, am Schlusse. Auf die Entlassung der zur Communion nicht Berechtigten folgte die von dem Diakon vorgebetete, ebenfalls wörtlich den apostolischen Constitutionen entsprechende (In II Cor. 2; De prophet. obscur. 2; De incomprehens. Dei nat. 3) Litanei der Gläubigen für alle Anliegen der Kirche nebst der Oration des Celebranten, dann die *Pax*. Die processionsweise Herbeibringung der Elemente aus der Prothesis zum Altare, wobei die den Altarraum (βῆμα) verhüllenden Vorhänge (ἀμφίθυρα oder παραπετάσματα) zurückgezogen und die Thüren geschlossen wurden (In Matth. 23), scheint (In Eph. 3) als gleichzeitig mit der Litanei der Gläubigen bezeichnet zu sein; doch geschah sie wol nach der *Pax* und ist

nur eine ungefähre Gleichzeitigkeit gemeint. Hierfür spricht namentlich Hom. 36 in II Cor., wo nach der Psalmodie und dem Friedenswunsche des Celebranten, welcher in diesem Zusammenhange doch wol der charakteristischste, also der der *Pax* vorhergehende, sein muss, das Zurückziehen der Vorhänge und das Hervorkommen des Engelchores, nämlich die Oblation der von den himmlischen Heerscharen mit anticipirter Ehrerbietung begleiteten eucharistischen Elemente, erwähnt wird; desgleichen Ad Demetr. de compunct. (ἀσπαζόμενοι ἀλλήλους, μέλλοντες τοῦ δώρου προσφέρεσθαι). Vielleicht fand auch das Aufziehen der Vorhänge und das Schliessen der Thüre schon gleich am Anfange der Missa fidelium statt. Es folgten Praefation, *Sanctus* und Kanon; letzterer enthielt vor den die Wandlung bewirkenden Einsetzungsworten (In II Tim. 2; De prodit. Judae 1) noch eine ausführliche Danksagung für die Schöpfung und Erlösung (De sacerd. 3, 4; In Matth. 25; In I Cor. 24), nach denselben die *Epiklesis* (De sacerd. 6, 4), die *Memento* für Lebende und Verstorbene mit der Schlussdoxologie (De sacerd. 6, 4; In Matth. 25; In I Cor. 41; In Phil. 3). Nach dem Kanon kam noch das letzte εἰρήνη πᾶσιν, die Fractio (Hom. 32 de his qui in coemeterio requiescunt; in I Cor. 24), die kürzere Litanei des Diakons (In Act. Apost. 21), mithin auch das sie abschliessende Vorcommuniongebet des Celebranten, das Vaterunser mit seiner Einleitung (In Genes. 27; In Ps. 112), *Sancta Sanctis* (In Matth. 7), die Communion, wobei ein Sänger Psalmen vortrug und das Volk den Refrain dazu sang (namentlich werden Psalm 118 mit V. 24, und Psalm 145 mit V. 15 als Refrain erwähnt), die Postcommunio (In Matth. 82; De bapt. Christi) und die Entlassungsformel des Diakons πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

Wenn so der hl. *Chrysostomus* im Wesentlichen noch als Zeuge für die alte, unverkürzte L. gelten kann, scheint dagegen der hl. *Basilius*, wie *F. Probst* (Katholik 1882, II 561; 1883, I 1. 113) nachzuweisen sucht, das grosse eucharistische Gebet bereits abgekürzt, namentlich den Dank für die Wohlthaten der Schöpfung beschränkt zu haben. Hierdurch würde nicht nur die Tradition, welche die liturgische Reform des 4. Jahrh. vorzugsweise auf den hl. Basilius zurückführt, Bestätigung finden, sondern sich auch ergeben, dass dieselbe in Antiochien noch bis zu Ende des Jahrhunderts keinen Eingang gefunden hatte.

V. Bei Darstellung der seit dem 4. Jahrh. eingetretenen Ausbildung der einzelnen Riten beginnen wir mit dem ostsyrischen oder seleuciensischen, welcher sich schon vor Entstehung des Nestorianismus unter den Christen Persiens zu entwickeln begann, seitdem aber nur unter Nestorianern fortbestand und gegen Anfang des 7. Jahrh. durch den Patriarchen Jesujab III in ähnlicher Weise seine jetzige Form erhielt, wie der römische durch Gregor I. Dies ergiebt sich nicht nur aus den ziemlich jungen liturgischen Handschriften der Nestorianer, sondern auch aus den Erklärungen der L. von dem Metropoliten *Georg von Arbela* (10. Jahrh.) und dem Patriarchen *Timotheus II* (14. Jahrh.); die Abfassung des *Chudra* (Circulus anni, Proprium de tempore für L. und Officium) durch *Jesujab* bezeugt schon *Thomas von Marga* im 9. Jahrh. Das älteste Denkmal dieses, nie in einer anderen als der syrischen Sprache gefeierten Ritus ist ein von *Bickell* (Conspectus rei Syrorum literariae 71; Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft 1873, 608; nach abermaliger Vergleichung der Handschrift in *Hammonds* Ancient Liturgy of Antioch 41) herausgegebenes, stark beschädigtes Fragment einer Anaphora aus dem 6. Jahrh., welches die auffallendste Eigenthümlichkeit der ostsyrischen L., nämlich die Versetzung der Memento vor die Epiklesis, theilt und ein Uebergangsstadium von der gemeinsamen Grundlage zu der späteren nestorianischen Form repräsentirt, indem die (ausschliesslich dem Kanon angehörende) Begründung der Dankespflicht aus dem Wesen Gottes an sich, der Schöpfung und Erlösung hier noch sehr ausführlich erscheint. Insoweit die Anaphora noch erhalten und lesbar ist, enthält sie Praefation, *Sanctus*, Kanon (Danksagung, Consecration, *Memento*, Epiklesis), Antecommunio und Postcommunio. Vielleicht liegt in diesen beiden Pergamentblättern ein Rest der nestorianischen Normalliturgie aus der Zeit vor ihrer, in dem Nomokanon *Ibn Attibs* (Handschrift der Propaganda, f. 401) bezeugten Abkürzung durch *Jesujab* vor. Die erwähnte, den Jüngern Jesu *Addaeus* und *Maris*, ersten Bischöfen von Edessa und Seleucia, zugeschriebene Normalliturgie ist gegenwärtig, wol in Folge jener Abkürzung im Kanon, arg zerrüttet und der Berichtigung durch die beiden anderen nestorianischen Anaphoren bedürftig; namentlich entbehrt sie der Einsetzungsworte, die aber früher auch in ihr enthalten waren (*Bickell* Conspectus rei Syr. literar. 63). Die beiden ihrer ursprünglichen Gestalt nachgebildeten Anaphoren sind die *Theodors von Mopsuestia* (zwischen Advent und Palmsonntag in Gebrauch) und die des Häresiarchen *Ne-*

storius (für Epiphanie, den Freitag Johannis des Täufers, das Fest der griechischen Lehrer und Gründonnerstag); als Werke der angeblichen Autoren können sie wegen ihrer Zugehörigkeit zum ostsyrischen Ritus kaum gelten, obgleich *Theodor* schon von *Leontius Byzant.* als Urheber einer L. bezeichnet wird und für die Authentie der Nestorius-Anaphora geltend gemacht ist, dass sie den byzantinischen Zusatz zur Epiklese μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ enthalte. Der Patriarch *Marabbas* (im 6. Jahrh.) soll beide aus dem Griechischen in das Syrische übersetzt haben.

Eine eingehende Analyse der ostsyrischen, wie auch der übrigen Liturgieen gehört nicht in diese, auf die sechs ersten Jahrhunderte beschränkte Encyklopädie; doch mag ein Ueberblick über die Bestandtheile derselben nach ihrer Reihenfolge hier Platz finden, welcher die uns aus Drucken und Handschriften zugänglichen liturgischen Texte durch die Zeugnisse der weit älteren nestorianischen Liturgiker controllirt und so mit grösster Wahrscheinlichkeit die durch *Jesujab* fixirte Form der L. wiedergiebt. Mit Uebergehung mancher secundären, die einzelnen Functionen begleitenden Gebete und des reichen Ceremoniells stellt sich uns folgender Grundriss der ostsyrischen L. dar: eine wechselnde *Marmitha* (kleinerer Abschnitt des Psalters, entsprechend der byzantinischen στάσις); das gleichfalls wechselnde Responsorium (Strophen, denen Versikel aus den Psalmen und Gloria Patri vorhergehen) der κόγχαι; Incensation während des Gesanges der Strophe Te Domine omnium und des Trishagions; pentateuchische und prophetische Lection; *Schuraja* (ähnlich dem *Zumara*); apostolische Lection; *Zumara* (Graduale); Evangelium; Incensation, Eingiessen, Mischen und Einlegen der eucharistischen Elemente in der Prothesis (Credenz); gleichzeitig Litanei des Diakons mit Oration und Benediction des Celebranten (für Seelenmessen ist eine eigene Litanei und Oration bestimmt); Entlassung der Katechumenen und Büsser; Händewaschung; wechselndes Responsorium der Mysterien während der Oblation der Elemente und ihrer Aufstellung auf dem Altare; Schuldbekenntniss des Celebranten; Credo; Mahnung des Diakons zum Gebete; Orate fratres und Secreta; *Pax;* Verlesung der Diptychen (geschah im 6. Jahrh. auch zu Konstantinopel an dieser Stelle); Mahnung des Diakons zur Ehrerbietung und Andacht; Praefation mit *Sanctus;* Kanon mit dem Dankgebete für die Herrlichkeit Gottes an sich, die Schöpfung und Erlösung, welches nur die Nestorius-Anaphora theilweise schon in die Praefation verlegt, der dadurch eingeleiteten Wiederholung der Einsetzungsworte, Anamnesis, Aufopferung, Memento, Epiklesis und Schlussdoxologie; Psalm *Miserere* während der Incensation; Fractio und Commixtio specierum; paulinischer Segen; eine vom Diakon vorgebetete und vom Volke acclamirte Aufforderung zu würdiger Communion und Bitte um Sündenvergebung und geistliche Güter, an welche sich das Vorcommuniongebet des Celebranten anschliesst (die ursprüngliche, vollständige Form dieses Gebetes hat sich nur in Cod. Vatic. syr. 303 erhalten); Paternoster mit Einleitung und Embolismus; *Sancta Sanctis;* wechselndes Responsorium des Bema während der Communion; Postcommunio mit vorhergehender Aufforderung des Diakons; Benediction.

Abgesehen von einigen Zusätzen, von Vervielfältigung der Psalmodie (aber noch nicht, wie im byzantinischen Ritus, auch der Litanei-Oration) und von der Versetzung der Katechumenen-Entlassung und der *Pax* stimmt die ostsyrische L. auf das Genaueste in ihrer ganzen Anordnung mit der vornicaenischen gemeinschaftlichen überein, wie denn auch ihre Diction und Anschauungsweise einen höchst alterthümlichen Charakter bewahrt hat. Das ostsyrische (chaldäische) Missale ist zu Rom 1767 und zu Urumia 1876 für die katholischen Chaldäer (Nachkommen der bekehrten Nestorianer) in der Türkei und Persien, zu Rom 1774—1775 und 1844 für die in Indien gedruckt worden. Beide Klassen von Drucken weichen vielfach von einander ab; so ist in der ersteren die ursprüngliche Antecommunio ganz durch ein dem westsyrischen Ritus entlehntes rhythmisches Gebet verdrängt, ja die Communion zufolge eines groben Versehens der Postcommunio und Benediction nachgestellt. Aber in allen diesen katholischen Missalen fehlen die nach *Theodor* und *Nestor* benannten Anaphoren, sowie alle wechselnden Bestandtheile mit Ausnahme der apostolischen und evangelischen Lectionen; überall auch findet sich die unglückliche Ergänzung der in der Apostel-Anaphora fehlenden Einsetzungsworte erst unmittelbar vor der Fractio. Dasselbe gilt von dem auf der Synode von Diampur 1599 für die indischen Thomaschristen unter Angabe der vorgenommenen Veränderungen festgestellten Texte der ostsyrischen L., dessen Uebersetzung wiederholt veröffentlicht ist (*Gouvea* Jornada do arcebispo de Goa Aleixo de Menezes, Coimbra 1606; *J. F. Raulin* Historia ecclesiae malabaricae cum Diampestina synodo, Rom. 1745; Magn. Bibl. Patrum VI; P. *Le-*

brun Explication de la S. Messe IV; *Neale* and *Littledale* The Liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil and the Church of Malabar, Lond. 1869). Nach nestorianischen Handschriften hat *E. Renaudot* (Liturgiarum orientalium collectio, Par. 1716) die drei ostsyrischen Liturgieen, *G. P. Badger* (The Nestorians and their Rituals, Lond. 1852) den ihnen gemeinsamen Messordo mit der Nestorius-Anaphora in Uebersetzung mitgetheilt. Nach diesen gedruckten Materialien und einer Londoner Handschrift hat *Bickell* (Der kathol. Orient 1874, 25) die Apostelliturgie kritisch bearbeitet; gegenwärtig bereitet derselbe eine auf dem gesammten Quellenmateriale beruhende Entwicklungsgeschichte und Darstellung der ostsyrischen L. vor, welche der erste Band eines alle Riten umfassenden Werkes werden soll. Inzwischen vgl. man noch *Badgers* Uebersetzung der drei nestorianischen Liturgieen in den Occasional Papers of the Eastern Church Association n. 17, London 1875.

VI. Ueber den westsyrischen Ritus, welcher in den Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem theils griechisch, theils syrisch gefeiert ward, konnte man bisher nicht recht klar werden, da sich zwei die ganze Auffassung fälschende Voraussetzungen eingeschlichen hatten. Man hielt nämlich die griechische Jacobus-L., wie sie sich in mittelalterlichen Handschriften orthodoxen Ursprungs findet, für den alterthümlichsten und normalen Typus dieser Klasse, während dieselbe doch augenscheinlich durch und durch byzantinisirt ist (später ward sogar die schon von *Theodor Balsamon* geforderte gänzliche Beseitigung der Jacobus- und Marcusliturgie zu Gunsten der byzantinischen durchgesetzt) und die ältere, unverfälschte Form bei den Syrern (Monophysiten und Maroniten) gesucht werden muss. Aber auch die Unterscheidung zwischen dem liturgischen Eigenthume der syrischen Jacobiten (Monophysiten) und Maroniten war durch *Renaudot* für Nichtorientalisten unmöglich gemacht worden, da er in seinem Sammelwerke gar keinen specifisch maronitischen Ritus anerkannte, sondern den maronitischen Ordo Missae als ersten jacobitischen abdruckte, auch die Anaphoren des Jacobus und Xystus aus maronitischen Handschriften entnahm, wodurch er die ganze Anordnung der westsyrischen L. vielfach unverständlich und widerspruchsvoll machte (namentlich hinsichtlich der Fractio, welche bei den Jacobiten ihre ursprüngliche Stelle nach dem Kanon beibehalten hat, bei den Maroniten aber, wie auch in der griechischen Jacobusliturgie, nach byzantinischem Muster erst auf das *Sancta Sanctis* folgt).

Die Handschriften der syrischen Jacobusliturgie reichen bis in das 8. Jahrh. zurück. Noch um ein Jahrhundert weiter rückwärts führt uns eine liturgische Abhandlung *Jacobs von Edessa* (*J. S. Assemani* Bibl. orient. I 479; *W. Wright* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum I 224), welche Lectionen aus dem A. und N. T. erwähnt, ferner die zu seiner Zeit schon längst ausser Gebrauch gekommene feierliche Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Büsser (in dem Texte, welchen der jacobitische Nomokanon *Gregors Barhebraeus* in *A. Mai's* Scriptorum vet. nova coll. X mittheilt, wird hier auch die *Sedra* der Hereinbringung der Oblationen aufgezählt), *Credo*, die ‚drei Orationen' (vor der *Pax*, über die Gläubigen, und vor Hinwegnahme des Velums oder Secreta), Praefation, Kanon (Dank für Schöpfung und Erlösung, Consecration, Epiklesis, *Memento*, welche mit der Fürbitte für die Kirche von Jerusalem beginnen), Fractio und Commixtio specierum, während deren der Diakon die *Catholica* oder kurze Litanei vorbetete, Paternoster, Vorcommuniongebet, *Sancta Sanctis* mit der auf die Trinität bezüglichen Antwort des Volkes, Communion, Postcommunio, Benediction und Entlassungsformel des Diakons. Der Celebrant soll vor Praefation, Brechung und *Sancta Sanctis* sich selbst, Klerus und Volk, bei den Einsetzungsworten, der Epiklesis und Commixtio specierum aber die Mysterien mit dem Kreuze bezeichnen.

Die Jacobiten und Maroniten haben allmälig eine überaus grosse Anzahl von Anaphoren verfasst (*Bickell* Conspectus 65), welche aber alle der Jacobusliturgie nachgebildet sind. In ihrer syrischen (monophysitischen) Form enthält diese nach kritischer Vergleichung des vorliegenden Quellenmaterials (darunter auch einer uns vorliegenden handschriftlichen Erklärung der L. von *Moses Bar Kefa* aus dem 9. Jahrh.) und mit Berücksichtigung der alterthümlicheren Abweichungen des maronitischen Ritus die folgenden wesentlichen Bestandtheile: Zubereitung der Elemente an der Prothesis (später am Altare; aber in einer Handschrift des jacobitischen Pontificale zu Florenz ist noch ein zweiter Altar dem Hauptaltare gegenüber gemalt); Anziehen der Messgewänder; allgemeine *Sedra* (eine dem westsyrischen Ritus eigenthümliche Zusammenstellung von Gebeten und rhythmischen Responsorien zur Incensation); Trishagion; alttestamentliche Lection; *Zumara* (Graduale); alttestamentliche und praxapostolische Lection; *Zu-*

mara; apostolische Lection; *Hullala* (ähnlich dem *Zumara* und ebenfalls wechselnd); Evangelium; *Hullala* nach dem Evangelium; Entlassung der Katechumenen; wechselnde *Sedra* der Hereinbringung der Oblationen (ursprünglich jedenfalls von der Prothesis zum Altare, obgleich schon *Moses Bar Kefa* und *Dionysius Barsalib*, ein syrischer Liturgiker aus dem 12. Jahrh., hier nur eine vom Altare ausgehende und dahin zurückkehrende Procession mit den eucharistischen Elementen kennen); *Credo;* Händewaschung; *Orate fratres; Pax* mit vorhergehendem Gebete; Verlesung der Diptychen (schon zur Zeit *Mose's Bar Kefa* ausser Uebung gekommen, während im maronitischen Ritus hier der Diakon die *Media* vorträgt) und Oration über das Volk; Oration vor dem Abnehmen des Velums oder Oblationsgebet; Mahnung des Diakons zur Andacht, worauf das Volk die Schlussworte des Oblationsgebets der griechischen Jacobusliturgie ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως respondirt; Praefation mit *Sanctus;* Kanon (Danksagung für Schöpfung und Erlösung, Consecration, Anamnesis, Aufopferung, Epiklesis, drei *Memento* der Lebenden und drei der Verstorbenen mit jedesmal vorhergehender Verlesung der Diptychen durch den Diakon, Schlussdoxologie); abgekürzter paulinischer Segen; Fractio und Commixtio specierum während der wechselnden *Catholica* (kurzen Litanei) des Diakons; Paternoster mit Einleitung und Embolismus; Vorcommuniongebet; *Sancta Sanctis* mit Elevation; Communion, während deren ein wechselnder Hymnus *(Schubbacha)* gesungen wird; Mahnung des Diakons zur Danksagung und Postcommunio; Benediction; Entlassungsformel des Diakons: *Chuttama* (wechselnder Hymnus).

Obgleich in dieser Uebersicht vieles secundäre Detail weggelassen ist, zeigt sich die westsyrische L. in derselben offenbar weit weniger ursprünglich als die ostsyrische. Namentlich ist die urchristliche Litanei des Diakons vor dem ‚ersten Gebet der Gläubigen' fast spurlos verschwunden und das Oblationsgebet weit von der Oblation selbst getrennt worden, welche zudem dadurch, dass die Elemente jetzt gleich von Anfang an auf dem Altare stehen, ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hat. Das Missale der eigentlichen Syrer (der bekehrten Monophysiten oder Jacobiten) ist zu Rom 1843 erschienen; es enthält den Ordo missae, sieben Anaphoren (Jacobus, Xystus, die erste petrinische, Johann von Haran, Matthaeus Pastor, Basilius), von wechselnden Bestandtheilen aber nur die Charwoche, zehn Oblationssedren, sowie die apostolischen und evangelischen Lectionen. Ein treffliches Supplement hierzu liefert ein 1881 zu Mossul von Aloysius Rachmani herausgegebenes Buch, welches alle wechselnden, vom Diakon oder Chor zu recitirenden Theile der Messe enthält und für ein wirkliches Verständniss des westsyrischen Ritus unentbehrlich ist; weniger genau ist die Schrift: Service de la Messe privée selon le rit syrien, Mossul 1868. Das maronitische Missale ward wiederholt gedruckt, zuerst zu Rom 1592, dann ebenda 1716, zu Kozchaja 1816, 1838, 1855 und öfters, das Diaconale (enthaltend die Worte des Diakons oder Chores) zu Rom 1596, 1715 und 1736, zu Kozchaja unter anderem Titel 1854 (in 7. Auflage). *J. A. Assemani* hat im Codex liturg. ecclesiae universae die Anaphoren von Jacobus, Cyrillus und Marcus, sowie das in der maronitischen L. gewöhnlich nur mit den Anfangsworten bezeichnete, mitgetheilt; bloss in lateinischer Uebersetzung die Anaphoren von Gregor Nazianz und Dioscorus, auch die angebliche Erklärung der L. von *Johannes Maro*, welche nur eine katholische Ueberarbeitung des in *J. S. Assemani's* Bibl. orient. excerpirten Werkes von Dionysius Barsalib ist. *Renaudot* giebt die lateinischen Uebersetzungen von 38 Anaphoren, *G. B. Howard* (The Christians of S. Thomas and their Liturgies, Oxf. 1864) englische von sechs aus indischen Handschriften entnommenen nebst interessanten Mittheilungen über die jetzige liturgische Praxis (die indischen Thomaschristen befolgten ursprünglich alle den ostsyrischen Ritus, welchen jetzt nur noch die unirten Griechen bewahren, während sich die Häretiker, aus Mangel an Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchen, dem Monophysitismus und damit dem westsyrischen Ritus zugewandt haben). Die L. der syrischen Jacobiten findet sich auch bei *Fabricius Boderianus* (Severi de ritibus baptismi et sacrae synaxis apud Syros receptis liber, Antw. 1572) und *J. Hough* (Christianity in India, Lond. 1839). Die Coelestinus-Anaphora hat *W. Wright* (Journal of Sacred Literature 1867, 332) aus Handschriften, die bis in das 9. Jahrh. zurückreichen, veröffentlicht. Hinsichtlich der griechischen Jacobus-L. (aus welcher bereits der hl. *Hieronymus* Contra Pelag. II c. 23 ein Citat anführt) genügt es jetzt, auf das, alles Material, darunter auch bisher unbekanntes, zusammenfassende Werk von *C. A. Swainson* (The Greek Liturgies, chiefly from original authorities, Lond. 1884) zu verweisen.

VII. Die im Patriarchat Constantinopel übliche Form der L., welche sich von da allmälig über den ganzen orthodoxen Orient verbreitet hat und im Wesentlichen

auch die der armenischen Kirche ist, bezeichnen wir am zweckmässigsten als byzantinische L., obgleich ihr Ursprung auf Caesarea in Kappadocien zurückzuführen ist, wenn der hl. *Basilius* mit Grund als Verfasser der ihm zugeschriebenen Anaphora bezeichnet wird. Es scheint dies aber zu bejahen; denn wenn man auch von dem bestrittenen Zeugnisse des hl. *Proclus* (in *Gallands* B. V. P. IX 630) absieht, so bleiben doch die von *Petrus Diac.* und *Leontius* aus dem 6., das des trullanischen Concils aus dem 7. und das der Barberini'schen Handschrift aus dem 8. Jahrh., welche die Basilius-L. als Norm behandelt und sie viel deutlicher als die Chrysostomus-L. für das Werk ihres angeblichen Verfassers erklärt. Gegenwärtig und schon seit dem spätern MA. ist bekanntlich die dem hl. Chrysostomus zugeschriebene Anaphora die Normal-L. und wird auch an den meisten Tagen gebraucht. Neben dieser und der Basilius-Anaphora giebt es noch eine Missa praesanctificatorum, angeblich von *Gregor. M.*

In dem Bericht über die erste Commemoration des chalcedon. Concils und des Papstes, welche 518 zu CP. nach der Thronbesteigung Iustins stattfand, wird erwähnt, dass Psalmodie, Trishagion, Evangelium, Entlassung der Katechumenen und *Credo* der Verlesung der Diptychen vorhergingen. Dieselbe eigenthümliche Stellung der Diptychen finden wir auch in der Messbeschreibung des angeblichen *Dionysius Areop.*, welche sich eben hierdurch, sowie durch Erwähnung des von *Petrus Fullo* in die L. eingeführten *Credo* als ein Werk aus dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrh. zu erkennen giebt. Pseudodionysius führt die Bestandtheile der L. in dieser Reihenfolge an: Gebet am Altar, Incensation der Kirche durch den Bischof, Rückkehr desselben zum Altar, Psalmodie, Lectionen, Entlassung der Katechumenen, Energumenen und Büsser, *Credo*, Herbeibringung der verhüllten Elemente, Secreta, *Pax*, Verlesung der Diptychen, Händewaschung, Kanon, aus welchem die Danksagung für die Erlösung und die Consecration erwähnt wird, Gebet vor der Communion, *Sancta Sanctis* mit Elevation, Communion und Postcommunio. Im 7. Jahrh. giebt der Commentar des hl. *Maximus* zu Pseudodionysius einige Ergänzungen hinsichtlich des Ceremoniells und setzt die Psalmodie zwischen die Lectionen und das Evangelium; mit dem folgenden Jahrhundert beginnt dann die handschriftliche Ueberlieferung der L. selbst. Uebrigens ist schon das von *A. Giorgi* herausgegebene und, allerdings auf sehr vage Indicien hin, dem 5. Jahrh. zugeschriebene griech.-kopt. Diakonikon mehr byzantinisch als alexandrinisch; ja der letzte Abschnitt wird ausdrücklich als Κανονάριν τῶν Βησαντίων bezeichnet. Für die armenische L., welche als eine im Ganzen alterthümlichere Form der byzantinischen zu betrachten ist und sich zu dieser ähnlich verhält, wie die ambrosianische zur römischen, haben wir die älteste zusammenhängende Darstellung aus dem 10. Jh. (übers. v. *P. Vetter* Chosroae M., episc. monophys., explicatio precum Missae, Frib. 1880); im 12. Jh. erklärte die L. *Nerses* von Lampron.

Eine Vergleichung der byzantinischen L. mit der apostolischen und römischen findet man in der Ztschr. f. kath. Theol. 1880, 107. Hier sei nur bemerkt, dass der byz. Ritus die (im armenischen erhaltene) prophetische Lection verloren, dagegen die Psalmodie vervielfältigt hat, indem er, ausser dem Prokeimenon (bei den Armeniern noch ein ganzer Psalm) vor der Epistel, noch die unserm Introitus entsprechenden drei Antiphonen zu Anfang der Messe verwendet. Ebenso vervielfältigt er die Litanei (Ektenie) des Diakons nebst der darauffolgenden Oration des Celebranten; um die vom laodiceischen Concil erwähnten drei Gebete der Gläubigen vermeintlich herauszubringen, ist eine εὐχὴ μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν (auch in den ambrosianischen Ritus als Oratio super sindonem und in den römischen als blosses *Oremus* vor dem Offertorium eingedrungen, aber im armenischen noch fehlend), ja sogar, da das ursprüngliche erste Gebet der Gläubigen in den meisten Documenten nicht als solches bezeichnet wird, ein aller Analogie entbehrendes ‚zweites Gebet der Gläubigen' (ebenfalls im armenischen Ritus fehlend) hinzugefügt. Die Händewaschung geschieht bei den Griechen jetzt nur noch am Anfang der Messe; bei den Armeniern findet sie sich ausserdem noch an ihrer ursprünglichen Stelle, wo sie auch von mehreren byzantinischen Liturgikern und Handschriften bezeugt wird. Die Diptychen werden schon längst nicht mehr an jener Stelle, wo sie im 6. Jahrh. vorkamen, verlesen. Das Einleitungsgebet zum Vaterunser ist, sehr charakteristisch für die nachträgliche Einschaltung desselben, aus dem Vorcommuniongebete der apost. Constit. entstanden. Die Fractio ist von ihrer ursprünglichen Stelle hinweg unmittelbar vor die Communion gerückt, was bei den Armeniern, Maroniten, in den byzantinisirten L.en der orthodoxen Syrer und Aegypter, sowie seit Gregor I auch im römischen Ritus Nachahmung gefunden hat. Abgesehen von diesen Veränderungen ist die byzant.-armen. Messform recht ursprünglich geblieben, mehr als irgend eine andere ausser der chaldäischen.

Ueber das Quellenmaterial an Handschriften und Drucken der byzantinischen

L.en geben den besten Aufschluss die beiden monumentalen Werke von *J. Goar* (Euchologion s. Rituale Graec., Par. 1647) und das schon erwähnte von *Swainson*. Letzterer druckt die drei byzantinischen L.en zuerst nach dem Barberini'schen Codex aus dem 8. Jahrh. und anderen, diesem gleichartigen Handschriften ab; dann so, wie sie nachweisbar im 11. und 16. Jahrh. beschaffen waren. Die armenische L. erschien im Druck für die Häretiker zu Constantinopel 1823, für die Katholiken zu Rom 1642 (auch mit lat. Uebersetzung) und 1677. In deutscher Uebersetzung erschien die armenische Messe zu Tübingen 1845, in italienischer (theilweise mit Beigabe des Urtextes) zu Venedig 1826, 1837, 1854, 1873. Für kritische Vergleichung ihrer verschiedenen Textgestaltungen und sonstige Erläuterungen findet man am meisten in *Lebrun* Explic. de la s. messe; *Daniel* Cod. liturg. und *Hammond* Ancient Liturgies.

VIII. Das älteste Denkmal des alexandrinischen Ritus ist ein von *A. Giorgi* (Fragment. Evang. S. Ioan. graeco-copto-thebaicum, Rom. 1789) herausgegebenes Fragment einer koptischen Anaphora; denn das bereits erwähnte griech.-kopt. Diakonikon (enthaltend das vom Diakon, sowie vom Volke in der L. zu Sprechende) ist eher byzantinisch, jedenfalls das älteste Zeugniss für die starke Beeinflussung der ägyptischen L. von Constantinopel aus. Wenn auch jenes Anaphora-Fragment, welches die Theotokos und die hhl. Basilius und Gregor commemorirt, nicht mit dem ebenso unkritischen als geschmacklosen Herausgeber dem 4. Jahrh. zugeschrieben werden kann, so erweist es sich doch durch seine vermittelnde Stellung zwischen der langen Danksagung für Schöpfung und Erlösung im Kanon der apost. Const. und deren auszugartigen Abkürzung in den späteren L.en als uralt. Es beginnt mit vier Seiten aus dem Memento für Lebende und Verstorbene (die also damals schon im alex. Ritus in die Praefation gerathen zu sein scheinen); dann fehlen vier Seiten, worauf ebensoviele aus dem Kanon sehr ausführlich über Schöpfung des Menschen und Sündenfall berichten, von da aber ganz kurz zu der Erlösung und zu der Einsetzung der hl. Eucharistie überleiten; das Kanonstück schliesst mit der Consecration, wie das Praefationsstück mit Verlesung der Diptychen (ὀνόματα). Bemerkenswerth ist die grosse Bestimmtheit, mit welcher in diesem Fragment hervorgehoben wird, dass man für die Heiligen nicht bitten wolle, sondern ihrer Fürbitte theilhaftig zu werden begehre.

Auch für die alexandrinische L. hat man bisher, wie für die westsyrische, irrig die nach Inhalt und Anordnung durch und durch byzantinisirte Form, in der sie bei den dortigen Orthodoxen üblich ward, als Grundlage angenommen. Es ist dies die sog. Marcus-L., welche der koptischen Cyrillus-Anaphora entspricht. Die monophysitischen Kopten gebrauchen nämlich drei nach Cyrill Alex., Gregor Naz. und Basilius benannte Anaphoren, mit deren letzter in den Handschriften der Ordo missae verbunden wird; während die Marcus-L. nur griechisch vorhanden ist, werden die monophysitischen L.en von den meisten Handschriften in koptischer Sprache, jedoch vielfach unter Beibehaltung des Griechischen für das laut zu Recitirende, geboten. Abgesehen von manchen anderen Einschaltungen aus dem byzantinischen Ritus, unterscheidet sich auch bei den Aegyptern wie bei den Syrern die orthodoxe und daher byzantinisirte Form der L. dadurch von der monophysitischen, dass sie die Brechung erst nach dem *Sancta Sanctis*, statt an ihrer ursprünglichen Stelle alsbald nach dem Kanon, ansetzt.

Mit Ausnahme der nach Gregor und Basilius benannten Anaphoren haben alle anderen Documente des alexandr. Ritus die *Memento* nicht nach der Consecration, sondern mitten in der Praefation, eine Anomalie, welche nicht nur bereits von *Jakob Edess.* bezeugt wird, sondern auch in der erwähnten uralten koptischen Anaphora vorzuliegen scheint. Sie findet sich ebenso im äthiopischen Ritus, welcher nur eine etwas eigenthümlich entwickelte Abart des alexandrinischen ist; so hat er das Vaterunser nach der Communion und fehlen meistens (jedoch nicht bei *Dillmann* und *Bezold*) die Responsorien vor der Praefation. Die Aethiopier verbinden ihre der koptischen Cyrill-Anaphora entsprechende Anaphora von allen Aposteln mit dem gemeinsamen Ordo missae, haben aber ausser den bei den Kopten üblichen noch mehr als ein Dutzend eigener Anaphoren.

Für die orthodoxe griechische Marcus-L. genügt es jetzt, auf die alles Material kritisch zusammenfassende Ausgabe in *Swainsons* Werke zu verweisen. Das koptische Missale erschien 1736 zu Rom; die Originaltexte der alexandrinischen L.en enthält auch *J. A. Assemani's* Cod. liturg. IV 4, I—II, während *Renaudot* zwar nur die lat. Uebersetzungen seiner koptischen Texte, aber mit trefflichen Erläuterungen aus ägyptischen Liturgikern und Kanonisten bietet. Ebenfalls auf koptischen Handschriften beruhen die engl. Uebersetzungen von *J. M. Rodwell* in den Occasional Papers of the Eastern Church Assoc., n. 12, Lond. 1870; *S. C. Malan* (Orig. Docum. of the Coptic Church, n. 1. 5. 6, Lond. 1872—75) und Marquis of *Bute* (The Coptic Morn. Service, Lond. 1882); das zuletzt genannte Werk des

bekannten Convertiten beruht auf persönlicher Beobachtung der jetzigen Praxis und giebt das laut zu Sprechende auch im koptischen Urtext. Der äthiopische Ordo missae mit der Apostel-Anaphora ward 1548 zu Rom als Anhang zum äthiopischen N. T. gedruckt, wo im folgenden Jahre auch eine lat. Uebersetzung desselben erschien; andere Uebersetzungen lieferten *Renaudot*, sowie *Rodwell* (Lond. 1864). *C. Bezold* hat am Schluss des *Swainson*'schen Werkes den Ordo missae bis zu den Responsorien vor der Praefation nach zwei Hss. in Orig. und Uebers. mitgetheilt. Von den übrigen Anaphoren sind gedruckt die des Dioscorus (durch *J. M. Wansleben* in *Ludolfs* Gramm. aethiop., Lond. 1661), die nach dem Heiland und der Mutter Gottes benannten in der römischen Ausgabe (erstere auch in *Ludolfs* Comm. ad hist. aethiop. 341), die des hl. Chrysostomus in *A. Dillmanns* Chrestom. aethiop., Lpz. 1866 (ohne Uebersetzung). Das Messformular in der äthiop. Uebers. des ältern pseudo-clementin. Octateuches (in *Ludolfs* Comm. 324) haben liturgische Dilettanten, wie *Bunsen*, ohne Grund für uralt, ja für das allerälteste gehalten. BICKELL.

LITURGIEEN, lateinische. Die äusserst dürftigen Nachrichten über die altrömische Liturgie werden wenigstens einigermassen durch die Schriftsteller der africanischen Kirche, deren Liturgie höchst wahrscheinlich die römische war, ergänzt.

Tertullian kennt nicht bloss Sonntagsfeier (De fuga 14) und Altar (De orat. 14), sondern bezeichnet auch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Darbringung des Opfers als Inhalt der Feier (De cultu fem. 11), welcher die Seniores vorstehen (Apol. 39) und deren Vornahme Laien und Frauen verboten ist (De virg. vel. 9; De praescr. 41). Die Oblation findet auch für Verstorbene statt (De exh. cast. 11; De monog. 10) und besteht in der Darbringung von Brod (De praescr. 40), von welchem der Heide nicht glaubt, es sei das, was es heisst (Ad ux. II 5), und welches der Herr dereinst zu seinem Leibe gemacht hat (Adv. Marc. IV 40). Ueber die Theile des ‚göttlichen Dienstes' bezeugt das Apologeticum (39): a) Fürbitte für die Kaiser; b) Lesung der hl. Schrift; c) Einschärfung der Gebote Gottes, Ermahnungen und censura divina, in Folge welcher ein Ausschluss von der Gemeinschaft des Gebetes, der Versammlung und des religiösen Verkehrs stattfinden kann, der als Präjudiz des Gerichtes Gottes gilt; d) eine gewöhnlich einmal monatlich stattfindende Collecte (arcae genus ...) für Arme, Waisen und um des Glaubens willen Verfolgte; e) ein Mahl (‚Liebesmahl'). Ein anderes Mal werden aufgezählt (De an. 9): scripturae leguntur, psalmi canuntur, adlocutiones proferuntur, petitiones delegantur. An einer dritten Stelle (De or. 14) redet der Apologet von einer Oratio cum fratribus, der Messe der Gläubigen, auf welche der Friedenskuss als ‚Siegel des Gebetes' folge, welchen — wie uns scheint, ohne hinreichenden Grund — *Probst* vor die Oblation einreiht. Parallel mit Oratio cum fratribus gebraucht *Tertullian* die Ausdrücke: orationes sacrificiorum, sacramentum benedictionis (De pudic. 14), divina benedictio (Ad ux. II 6), gratiarum actio super panem (Adv. Marc. I 23). Auch das *Trishagion* wird erwähnt (De or. 3), welches wir jedoch hienieden nur dann singen dürfen, angelorum si meruerimus candidati, d. h. wenn wir zu den Gläubigen gehören. Im Zusammenhang damit wird auch das Vaterunser alludirt. So oft auch die Communion erwähnt wird (De or. 14; Ad ux. II 5; De cor. 3; De idol. 7), so ist über den Ritus derselben ausser dem Amen des Empfängers (De spect. 25) den Schriften *Tertullians* nichts zu entnehmen. Bemerkt seien nur noch seine Zeugnisse für die Richtung des Betenden nach Osten (Ap. 16), für das Ausspannen der Arme (Ap. 30), das Erheben der Hände (De id. 7; De orat. 11. 13), endlich seine Doxologie (Ad ux. I 1).

Gleich seinem Vorbild bezeugt auch der hl. *Cyprian* viel mehr die einzelnen Theile als die Aufeinanderfolge der Liturgie seiner Zeit. Der angebliche Begründer des Opfercharakters der Messe bezeugt deren tägliche Darbringung (Ep. 54), die Anniversarfeier für die Seelenruhe Verstorbener (Ep. 66), wie an den Gedächtnisstagen der Martyrer (Ep. 34). Der Vollzug des ‚Sacramentes' (Ep. 63) geschieht nach Vorschrift der göttlichen und apostolischen Tradition (Ep. 62. 63. 68. 73). Dabei liest ein Lector das ‚Evangelium Christi' an einem Pulte (Ep. 33. 34). Die Predigt wird oft erwähnt (Ep. 58. 74 etc). Ungläubige, Büsser und Katechumenen waren vom Vaterunser (und der Liturgie der Gläubigen) ausgeschlossen (De orat. Dom.); Gebete für diese sind durch die Erwähnung der Prostration angedeutet (De laps.). Die Gläubigen sollen die Elemente der Oblation mitbringen und Niemand einen Theil von dem Opfer, welches etwa ein Armer darbrachte, nehmen (De op. et eleem.), noch, wenn sie in Sünden sind, einen Theil von dem Opfer des Priesters (De laps.) zu geniessen wagen. Ebenso sollen auch die Oblationen der Gefallenen nicht dargebracht werden (Ep. 28). Der Opferwein ist nach Vorschrift des Herrn (Ep. 63) mit Wasser zu mischen.

Zur Vorbereitung auf das ‚Gebet' dient

die *Praefatio,* wobei der Priester spricht: sursum corda, und das Volk antwortet: habemus ad Dominum (De or. Dom.). Dann bringt der Priester an Christi Statt das wahre und volle Opfer dar (Ep. 63). In unmittelbarer Verbindung mit dem Opfer Gottes steht das Gebet des Herrn (Ep. 64), welches gemeinsam recitirt wurde (De or. Dom.). Ebenso empfingen auch alle Anwesenden die Eucharistie in die rechte, hohle Hand (Ep. 56) zum sofortigen Genuss oder zur Aufbewahrung in der Arca (De laps.), und der Diakon reichte Allen den Kelch.

Reichlicher fliessen die Nachrichten über das ‚Sacrament des Himmelsbrodes' (*Aug.* Serm. 351, 7; Serm. 4, 31 schreibt er dafür: sacramenta a tritico et vino, quod norunt fideles) in den Reden und Briefen des hl. *Augustin*. Der Heilige spricht häufig vom Brustklopfen und Sündenbekenntniss (En. in Ps. 117. 137. 141; Serm. 29. 67. 351); ob aber die Messe damit oder mit einem Introitus begonnen habe, ist gleich fraglich. Dafür bezeugt er mehrere Schriftlesungen (Serm. 49), die er (Serm. 165) unter den Namen Apostolus, Psalmus, Evangelium, ein anderes Mal (Serm. 40) Propheta, Evangelium, Apostolus aufzählt und nach ihrer Reihenfolge (Serm. 341) als Lex et Prophetae, Epistolae apostolicae, Evangelium bezeichnet. Den apologetischen Grund der prophetischen (richtiger alttestamentlichen) Lesung giebt Serm. 200: Iudaeorum codices recitamus, ut tollatur dubitatio paganorum; ähnlich Serm. 202. Der Psalmus, den *Augustin* (Serm. 165) zwischen Epistel und Evangelium erwähnt und Serm. 176 auch Lectio nennt, ist unser Graduale; er wurde als Wechselgesang vom Lector und Volk gesungen (*Victor. Vit.* II. persec. Vand. I 14) und war in der österlichen Zeit überall, in Africa ausserdem an den Sonntagen mit dem Alleluja verbunden (Serm. 210. 252). Nach dem Evangelium folgte die Predigt, worauf die Katechumenen entlassen wurden (Serm. 49). Bei der Oblation, deren *Augustin* Ep. 111 gedenkt, wurden auch Erstlingsfrüchte, Milch und Honig geopfert. Die Praefation begann, wie heute noch, mit dem priesterlichen Grusse: Dominus vobiscum (Serm. 6, ed. *Denis*), worauf die beiden anderen Versikel: sursum corda und gratias agamus Domino Deo nostro, mit den entsprechenden Responsorien folgten (Serm. 227, 68, 311 u. s. w.). Die Antwort zum Dominus vobiscum hat übrigens *de Rossi* (R. S. II 305) bereits aus einer Inschrift des 3. Jahrh. nachgewiesen. Das Trishagion ist bei *Augustin* als Bestandtheil der Liturgie nicht erwähnt, aber von *Victor Vit.* (Hist. persec. Vand. III 23) bezeugt, während der Heilige selbst die Commem. der Martyrer und Verstorbenen im Kanon scharf unterscheidet (Serm. 159; vgl. Serm. 284). Nach der Wandlung wurde von der ganzen Versammlung das Vaterunser recitirt, worauf Friedenskuss und Communion folgten (Serm. 227; darauf Anspielung auf die unwürdige Communion). Der Ritus der Austheilung ist wie bei *Cyprian* (Serm. 272: audis corpus Christi et respondes: Amen). Serm. 237 bezeichnet *Aug.* das Vaterunser als Vorbereitung zur Communion. Nach Serm. 58 scheint es laut, aber vom Priester allein gebetet zu werden. Auch die Einleitungsformel des römischen Missale zu demselben war vielleicht schon vorhanden (Serm. 110: quod *audemus* quotidie *dicere*), wie das Responsorium Deo gratias (Serm. 26). Dass das Volk vom Priester gesegnet wurde, sagt Ep. 179, wenn dort nicht der Inhalt eines Gebetes über die Gläubigen gemeint ist. Vgl. *Probst* Liturgie der drei ersten christl. Jahrh., Tüb. 1870.

Von der römischen Liturgie speciell fehlt uns bis ins 5. Jahrh. herab jede erweislich authentische Nachricht. Die liturgischen Formulare nützten sich im Gebrauch ab und wurden jeweils durch neue ersetzt; dass die Aufbewahrung der alten für spätere Zeiten von Werth sein könnte, fiel Niemand bei. Für die Schriftsteller bestand in Rom die Arcandisciplin gerade so wie anderswo, überdies lag keine Veranlassung vor, über Mysterien zu schreiben, die man dem Ungläubigen ängstlich verbarg, dem Katechumenen mündlich erklärte und deren Vollzug der Gläubige täglich sah. So bleibt uns nur das Papstbuch, dessen Angaben gewiss uralte Traditionen enthalten. Aber abgesehen davon, dass kaum bei einem andern Buche die sichere Scheidung zwischen Originaltext und Interpolation so schwierig, ja unmöglich ist, wie hier, so zeigen gerade die liturgischen Nachrichten des Papstbuches zusammengenommen die Dürftigkeit der Ueberlieferung. Danach wird von Alexander I (109—119) der räthselhafte Bericht erstattet: 'miscuit passionem Domini in precationem sacerdotum, quando missae celebrantur, womit vielleicht die Worte des Kanon: pridie quam pateretur gemeint sind. Sixtus I (119—128) soll das Absingen des Trishagion veranlasst haben, welches vielleicht schon unter Clemens von Rom (I Kor. 34) Bestandtheil der Liturgie war. Papst Telesphor (128—138) hat das Gloria eingeführt, während es thatsächlich erstmals in den *apost. Const.* (VII 47) und zwar als Morgengebet erwähnt wird. Dagegen kommt die Mittheilung, Papst Coelestin I († 432) habe den Psalmengesang bei der hl. Messe angeordnet, wenigstens in Bezug auf das Graduale zu spät. Leo d. Gr. (440—461) wird der Zusatz

,sanctum sacrificium, immaculatam hostiam' zum Kanon zugeschrieben, welchen endlich Gregor d. Gr. mit der Partikel ,diesque nostros in tua pace disponas' zum Abschluss gebracht habe. Wichtiger als all das sind die directen Zeugnisse zweier Päpste, von denen Innocenz I (402—417) die vom Apostelfürsten erhaltene Liturgie in dem Grade als massgebend bezeichnet, dass keine Aenderung zulässig sei (quod a principe Apostolorum Petro Romanae Ecclesiae traditum est et nunc usque custoditur, in omnibus debere observari, nec superinduci aut induci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum; Ep. ad Decent. Eugub.). Papst Vigilius (540—554) sodann schickte dem Bischof Profuturus von Braga eine Abschrift des römischen Kanons, von welchem er bezeugt, dass er apostolischer Tradition und durch das ganze Jahr unverändert derselbe sei: ordinem quoque precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate, significamus habere diversum, sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Nach Erwähnung der veränderlichen Einlagen fährt Vigilius fort: quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus subter adiectum, quam Deo propitio ex apostolica traditione accepimus. Et ut charitas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta (die veränderlichen Theile) connectes, paschalis diei preces (die ganze Ostermesse) similiter adiecimus (der Brief des Vigilius in den Conciliensammlungen bei *Labbe* V 311; *Hardouin* II 1429).

Endlich sei hier noch erwähnt, wie Gregor d. Gr. die Ungereimtheit zugeschoben werden wollte, als habe die apostolische Consecration in der Recitation des Vaterunsers bestanden, während Gregor das Abbeten desselben nach dem Kanon urgirt und damit begründet, dass auch die Apostel (nicht beim Vaterunser, sondern) beim Oblationsgebet consecrirt hätten (Ep. ad Ioan. Syrac. IX 12; dazu besonders *Probst* a. a. O. 356). Es ist nach dem Gesagten und den angeführten patristischen Zeugnissen unzweifelhaft, dass die römische Kirche ihre genau fixirte schriftliche Liturgie hatte, deren Existenz bis an die apostolische Zeit hinan erweislich ist. Auch die einzelnen Bestandtheile lassen sich mehr oder weniger kenntlich machen. Dagegen sind wir nahezu ausser Stande, die Geschichte der Entwicklung der ältesten gottesdienstlichen Formen zu dem Messbuch des 4. und 5. Jahrh. mit Ausmessung des Antheils, welcher jedem auf diese Entwicklung influirenden Factor zukommt, auch nur in allgemeinsten Umrissen zu bestimmen. *Probst* hat das Danksagungsgebet der alten L. auch bei den römischen Schriftstellern, insbesondere bei *Clemens, Hippolyt* und *Novatian* nachgewiesen; der seither entdeckte Schluss des clementinischen (ersten) Korintherbriefes enthält wol den grössten Theil dieses Gebetes (cap. 59—61); wann und wie es aber sich in Praefation und Kanon der römischen Liturgie umformte, ist so unbekannt, wie die Redactoren des Kanon selber. Statt resultatloser Untersuchungen in dieser Richtung seien darum hier nur einige Merkmale angegeben, welche das Alter des Kanon illustriren und uns die Gewissenhaftigkeit erkennen lassen, mit der die Ueberlieferung bewahrt wurde.

a) Die Aufzählung der Apostel, der Consecrationsbericht (elevatis oculis) und sogar die Consecrationsworte entsprechen dem Texte der Evangelien nicht genau. Nach der Verbreitung der letztern hätte aber gewiss Niemand mehr eine Aenderung gegen sie gewagt. Darum sind Consecrationsworte wie Apostelcatalog aus der ältesten apostolischen Tradition bewahrt.

b) Die Reihenfolge der im Kanon erwähnten Päpste ist nach der griechischen, durch *Hegesipp* und *Irenaeus* bezeugten Tradition festgesetzt, während die lateinische Kirche seit *Tertullian* anders zählt, oder doch mindestens nicht mehr einstimmig ist.

c) Die Commemoration von Confessoren und Jungfrauen fehlt ganz, was bei Redaction des Kanons nach Silvester gewiss nicht mehr statt hätte.

d) Das Segensformular über Früchte vor dem Pater noster ist beibehalten, obgleich diese Segnung selbst durch den uralten apostolischen Kanon 3 (und Papst Eutychian 275—283) beschränkt wurde.

e) Zahlreiche eigenthümliche Ausdrücke (vota sua statt preces, — communicantes et memoriam venerantes, — meritis precibusque, — quam oblationem . . . rationabilem — servi tui, sed et plebs tua sancta — hostia — dormiunt in somno pacis u. s. w.), welche mit offenbaren Allusionen an die Ausdrücke der ältesten Väter auch auf die älteste Zeit mahnen.

Fragen wir nun nach den schriftlichen Monumenten der römischen Liturgie, so wird für den Kanon eine älteste Recension in dem von *Binterim* (IV 3, S. 12 ff.) erwähnten vaticanischen Codex vorliegen, welcher ausser demselben die jetzige Praefatio communis und eine Homilie Leo's d. Gr. enthält. Dieser Kanon hat zweimal, beim ersten Memento und bei der Oration Supplices, Bitten für den Celebranten selbst, die später wegfielen, ausserdem besondere Gebete für

die Mischung der consecrirten Elemente und den Friedenskuss (V. Habete vinculum charitatis et pacis, ut apti sitis sanctis mysteriis. R. Pax Christi et Ecclesiae abundet in cordibus nostris), endlich besondere Formeln bei der Sumption und Austheilung, aus denen die unsrigen wol durch Verkürzung entstanden sind.

Die älteste Collection von Messgebeten und Praefationen der römischen Liturgie liegt in dem von *Giuseppe Bianchini* in Verona entdeckten und 1735 unter dem Titel: Codex Sacramentorum vetus Romanae Ecclesiae a S. Leone Papa confectus, edirten Veroneser Manuscript vor. Die kühne Vermuthung des Entdeckers, ein Werk des grossen Papstes vor sich zu haben, hat sich indess nicht bestätigt; Leo ist weder Verfasser, noch Sammler der zahlreichen Formulare, die sich auf die Feste des Herrn, die Fasttage, die Gedächtnisstage der Apostel und Martyrer vertheilen; auch für die Ordinationstage sind Gebete angegeben. Von Bekennern kommen nur die Päpste Silvester und Simplicius vor, aber es wird nicht ihr Natale für den Himmel, sondern ihre Depositio gefeiert und für die Ruhe ihrer Seelen gebetet. Dieser Umstand, zusammengehalten mit den zahlreichen kirchenpolitischen Gebeten (gesammelt bei *Mone* Lat. u. griech. Messen, Frankf. 1850, 110) für die Ruhe und das Glück des Reiches und die Verherrlichung des ‚römischen Namens', weist, wie die Benediction von Milch und Honig am Pfingstfeste, in sehr frühe Zeit, vielleicht noch ins 4. Jahrh., wenn auch der Sammler nach dem geringen Geschick, mit welchem er Formular an Formular reihte und Ungleichartiges verband, sicher ein Römer, aber kein Papst war. *Muratori* setzt die Compilation ins Pontificat Felix' III (483—492). Das Fehlen der Marienfeste und der Gebrauch der alten lateinischen Bibelübersetzung dürften indess ein früheres Datum empfehlen. Der Mangel des Kanons ist der beklagenswertheste Defect dieser Sammlung.

Schon 1680 hatte Cardinal *Tommasi* aus einem ursprünglich französischen Codex des 10. Jahrh. einen Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae publicirt. Dieses umfassendste Monument der lateinischen Liturgie vor Gregor d. Gr. enthält im ersten Theile die Orationes et preces ordinis anni circuli, nämlich die Collecten, Secreten, Praefationen und Postcommunionen der Sonn- und Ferialtage, sowie der Feste des Herrn von Weihnachten bis zur Pfingstoctav einschliesslich. Dabei finden sich bereits die Ueberschriften Secreta, Post communionem und Ad populum. Von besonderem Interesse sind die Ceremonien des Weihe-, Buss- und Katechumenats-Ritus; im letztern wird Salz gereicht und das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum griechisch und lateinisch ohne den Zusatz filioque recitirt (ex Patre procedentem); die Erklärung des Vaterunsers setzt Erwachsene als Täuflinge voraus. Das zweite Buch bringt die Orationes et preces de nataliciis Sanctorum, 85 Nummern für Heiligenfeste und Fasttage; darunter befinden sich die zwei Feste vom hl. Kreuz, vier Marienfeste und das des Erzengels Michael, wogegen die Gedächtnisstage der Päpste und Confessoren des 4. Jahrh. vollständig fehlen. Der dritte, kleinste, aber wichtigste Theil trägt die Ueberschrift: orationes et preces cum canone pro dominicis diebus. Hier stehen zuerst die Gebete (wie im zweiten Theil ohne Praefationen) zu 16 Sonntagsmessen, hierauf folgt, mit Sursum corda und der Praefatio communis beginnend, der Canon actionis bis zum Friedenskuss, mit Ausnahme des fehlenden Memento für die Verstorbenen, vollständig mit dem unsrigen identisch (da die weiter aufgezählten Heiligen offenbar später eingeschoben wurden). Nach der Pax ordnet eine Rubrik die kirchlichen Verkündigungen und die gemeinsame Communion aller Anwesenden an (communicat sacerdos cum ordinibus sacris, cum omni populo), worauf einige Postcommunionen und Segensgebete folgen. Hinter dem Kanon enthält der Codex noch 90 Nummern, Messgebete für die verschiedensten Veranlassungen. Nr. 52 ist unter der Ueberschrift Incipit actio nuptialis die heute noch übliche Hochzeitsmesse mit eigener Praefation, Einlage infra actionem (d. h. Veränderung des Gebetes Hanc igitur, was in unserm Codex bei sehr vielen Messen statthat) und Brautsegen. Nr. 62, Missa pro regibus, setzt den Bestand, aber auch die Kämpfe des Imperium romanum im Sinne des Veroneser Sacramentars voraus, wonach sich die Erwähnung der Franken am Charfreitag (respice ad Romanum sive Francorum imperium) eben als späteres Einschiebsel darstellt, wie die besonderen Heiligen im Kanon. Von Nr. 91 an kommen Gebete und Messen für Verstorbene, darunter Nr. 96, Missa pro defuncto nuper baptizato, d. h. für solche, welche die Taufe bis ans Ende des Lebens verschoben hatten (quem in finem istius vitae regenerationis fonte mundasti, sagt die Postcommunio). Nr. 98 giebt ein Messformular für solche, welche die Busse verlangt, aber nicht erlebt haben, mit der interessanten Rubrik: si quis poenitentiam petens, dum sacerdos venit, fuerit officium

linguae privatus, constitutum est, ut, si idonea testimonia hoc dixerunt et ipse per motus aliquos satisfacit, sacerdos impleat omnia circa poenitentem, ut moris est. Nr. 103 hat den Zusatz: in cymiteriis; Nr. 105 kennt die kirchliche Observanz, ausser dem Begräbnisstag am 3., 7. und 30. Tag nachher, sowie zum Anniversar das Opfer für Verstorbene darzubringen.

Schon *Tommasi* hat unsern Codex und seine Gottesdienstordnung auf Papst Gelasius I (492—496) zurückgeführt, und die Kritik hat seine Annahme bestätigt. Denn hier liegt ausser den Angaben des Bibliothekars Anastasius der Bericht eines Zeitgenossen des Papstes, des Priesters *Gennadius* von Marseille, vor, nach welchem (Gelasius) scripsit . . . tractatus diversarum scripturarum et *sacramentorum* elimato sermone, . . . fecit et hymnos in similitudinem Ambrosii episcopi (De script. eccl. 94). Die aufgezählten Eigenthümlichkeiten stimmen mit diesem Datum und wären vielfach ganz unerklärbar, wenn der Codex nicht die Recension des Gelasius enthielte. Die persönliche Arbeit des Papstes hierbei bezeichnet *Walafrid Strabo* (De reb. eccl. 22) kurz und richtig: Gelasius Papa, in ordine 51, ita tam a se quam ab aliis compositas preces dicitur *ordinasse*. Gelasius ist, wie später Gregor d. Gr., der Ordner der Liturgie. — Hundert Jahre nach Gelasius entwickelt Gregor d. Gr. seine epochemachende Thätigkeit. Sein Biograph *Johannes* berichtet (Vita II 17): sed et Gelasianum codicem, de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadiiciens, in unius libelli volumine coarctavit Danach hat Gregor vor Allem die Liturgie verkürzt. Dies wird sich vorab auf die Reduction von ganzen Psalmen in die kurzen Verse beziehen, aus welchen Introitus, Offertorium und Communio heute bestehen. Auch die bei Gelasius noch sehr zahlreichen Gebete wurden auf drei für jede Messe gebracht, von denen die zweite den Titel ‚super oblata' (bei Gelasius und heute Secreta genannt) führt, die Postcommunion als (oratio) ad complendum bezeichnet wird. Die wenigen Veränderungen mögen im Graduale und dem früher erwähnten Zusatz ‚diesque nostras in tua pace disponas' bestehen. Zugesetzt sind gewiss eine Anzahl neuer Messformulare, welche das Sacramentar über seine Vorgänger enthält, dazu wol auch manche Benedictionen, die Gregor innerhalb und ausserhalb der römischen Kirche vorgefunden und nach seinem Grundsatz (mihi placet, ut sive in Romana sive in Galliarum seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti, *quod plus omnipotenti Deo possit placere*, sollicite eligas etc., Ep. XII 31, al. XI 64) beigezogen haben mag. Auch in der äussern Darstellung der Liturgie und ihrer Ceremonien mag manche Aenderung eingetreten sein. Bei der Verschiedenheit der Recensionen, in welchen Gregors Arbeit vorliegt (erste Ausgabe von *Pamelius* aus einer Kölner Handschrift 1571, zweite von *Angelus Rocca* aus einem Cod. Vatic. 1597, dritte [Mauriner-] Ausgabe von *Hugo Ménard* 1642, nach dem Missale S. Eligii aus Corvey, vierte von *Muratori* 1748 nach einem römischen Codex des 9. Jahrh.; mehrere Codices wurden durch *Gerbert* von St. Blasien bekannt), und der Schwierigkeit, in einem mit der Zeit fort und fort ergänzten Buche das Ursprüngliche bestimmt und sicher herauszustellen, wird mit der Frage nach der Anzahl der gregorianischen Praefationen noch vieles Andere unklar bleiben. Endlich hat Gregor die Dreitheilung des Gelasius aufgehoben, und mit richtigem Griff den Ordo missae mit dem Kanon an die Spitze des einheitlich geordneten Buches gestellt. Bietet uns der Kanon nichts Neues mehr, so ist der erstere, wenn er auch vielleicht nicht der älteste sein sollte, um seiner historischen Legitimität willen überaus werthvoll. Demnach schreibt auf die Frage: qualiter Missa Romana celebratur, unser Ordo vor: hoc est in primis Introitus (nach *Ménard:* in primis ad Introitum Antiphona), qualis fuerit statutis temporibus, seu diebus festis, sive quotidianis. Deinde Kyrie eleison. Item dicitur Gloria in excelsis Deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico sive diebus festis. A presbyteris autem minime dicitur, nisi solo in Pascha. Quando vero Litania agitur, neque Gloria i. e. D., neque Alleluia canitur. Postmodum dicitur Oratio, deinde sequitur Apostolus, item Graduale seu Alleluia. Postmodum legitur Evangelium, deinde Offertorium et dicitur oratio super oblata. Inde dicit sacerdos excelsa voce etc. folgt die Praefation. Ausser der Rubrik über das Gloria ist besonders die heute noch gültige Reihenfolge der einzelnen Theile, sowie das Fehlen des Symbolums, welches erst im MA. in die römische Liturgie kam, beachtenswerth. Ueber den Ritus nach dem Kanon erhalten wir keine Aufschlüsse; der Ordo giebt nur noch das Vaterunser mit seiner Einleitung und ein einziges Mal den Vers Agnus Dei, in einzelnen Handschriften fehlt letzteres ganz. Ob die dreifache feierliche Benediction vor dem Friedenskuss in der Pontificalmesse nur gallisch-fränkische Zuthat sei, von der man in Rom nie etwas gewusst habe, wäre denn doch bei der alterthüm-

lich ehrwürdigen Fassung und dem ebenso einfachen als reichen Inhalt vieler derselben noch zu controvertiren.

Zur Litteratur über die lateinischen L. überhaupt und die römische insbesondere: *Pamelius* Liturgicon latinum, Colon. 1571 u. ö. *Muratori* Liturg. Rom. vet., Venet. 1748, mit vortrefflicher Dissertation. Die drei Sacramentare ausserdem in den Werken der Päpste Leo I, Gelasius I und Gregor I bei *Migne* Ser. lat. t. 74 u. 78. *Assemani* Cod. liturg. eccl. univ., Romae 1749 sq. *Daniel* Cod. liturg. eccl. rom.-cathol., in epit. red. Lips. 1847. *Hittorp* De divinis eccl. cathol. officiis et mysteriis varii vetustorum aliquot eccles. Patr. et Scriptor. libri, Par. 1619 (Sammelwerk). *I. M. Thomasius* Op. omn. ed. *Vezzosi*, Roma 1747. *Bona* Rer. liturg. libri duo, Romae 1672. *Martène* De ant. eccl. rit., Rothom. 1700. *Zaccaria* Biblioth. rit., Rom. 1776 sq. *Gavanti-Merati* Thesaur. rit., Venet. 1762. *Le Brun* Explication des prières et des cérém. de la Messe, Paris 1777. *Krazer* De apost. nec non antiq. liturg., Aug. Vind. 1786.

Aus dem laufenden Jahrhundert seien noch erwähnt: *Brenner* Geschichtl. Darst. der Verrichtung und Ausspendung der Eucharistie, Bamb. 1824. *Döllinger* Die Eucharistie der drei ersten Jahrh., Mainz 1826. *Lienhart* De antiq. liturg., Argentorat. 1829. *Marzohl u. Schneller* Liturg. sacra, Bd. II, Luzern 1835. Die im Text genannten Schriften von *Mone* und *Probst*. *Kössing* Die hl. Messe, Regensburg 1856. *Guéranger* Institutions liturgiques, Paris 1840 s. *Neale* Essays on Liturgiology, London 1863. *Gräser* Die röm.-kath. Liturgie nach Entstehung und Ausbildung, Halle 1829. Endlich von den Schriften über Archäologie die ‚Denkwürdigkeiten' von *Augusti* Bd. IV; *Binterim* Bd. IV, Abth. III u. s. w.

Die Liturgie der mailändischen Kirche. Schon vor den römischen Päpsten hatte der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand († 397), als liturgischer Organisator hohen Ruhm erlangt. Wenn auch die Gründung der mailändischen Kirche durch den Apostel Barnabas in das Reich der Fabeln gehört und die liturgische Thätigkeit des ersten Bischofs Anathalon und seines sechsten Nachfolgers Mirocles nicht mehr festzustellen ist, so bleibt doch gewiss, dass die mailändische Liturgie aus einer griechischen Heimat kam und ausser den unwandelbaren Bestandtheilen jeder Liturgie die ältesten Formen mit grosser Treue bewahrt hat. Erscheint danach der hl. Ambrosius nicht sowol als Urheber denn vielmehr als Ordner der Liturgie, so ist gleichwol die Veränderung, welche die Liturgie unter seiner Hand erfuhr, sehr bedeutend. Vor Allem führte er aus Anlass einer Verfolgung die orientalische Psalmodie und den Hymnengesang in den Gottesdienst ein, wie sein Biograph *Paulinus* und *Augustin* (Conf. IX 7) ausdrücklich bezeugen. Sodann ordnete Ambrosius das überlieferte Sacramentar, welches neben dem Kanon besonders die Gebete und Praefationen enthielt, bestimmte die Perikopen und verfasste wahrscheinlich das Antiphonar ganz selbständig (Epist. Pauli et Gebehardi bei *Mabillon* Mus. ital. I 96). Seinem von *Augustin* (Ep. 54 ad Ian. c. 2) bezeugten Grundsatze: ad quam forte ecclesiam veneris, eius morem serva getreu, ist der Heilige sicher mit der grössten Pietät gegen das Ueberlieferte verfahren; doch dürften ausser den Messen für Heiligenfeste, die durch ihn eingeführt wurden (Gervas und Protas, Nazarius und Celsus, Vitalis und Agricola) eine beträchtliche Anzahl Orationen, Praefationen u. dgl. den grossen Mann zum Urheber haben.

Nicht minder zweifelhaft ist nach dem dermaligen Stand der Textgeschichte dieser Liturgie das Verhältniss des hl. Ambrosius zu den Texten, die später und jetzt als ‚ambrosianische Liturgie' figuriren. Denn die erste gedruckte Edition des *Pamelius* (Missae Ambros. Praefat. et orat. totius anni in seinem Liturgicon lat., Colon. 1571) weicht von den seit Karl Borromaeus zahlreich veranstalteten officiellen Ausgaben der Mailänder Erzbischöfe (Missale 1560 durch den hl. Karl, 1645 durch Erzb. Monte, 1712 durch Card. Archinto, 1831 durch Card. Gaisruck u. s. w.), wie von den Handschriften der Ambrosiana erheblich ab. Ueberdies bezeugt Monte selbst die vorgenommenen Aenderungen in einer Weise, die einen weiten Rahmen zulässt: nonnulla immutari, quaedam adimi, aliaque etiam addi iussimus, prout res ipsa nobis postulare visa est. Bei aller Zähigkeit, mit der die Mailänder am eigenen Ritus hielten und noch halten, scheint doch die Annäherung an die römische Liturgie frühzeitig erstrebt und für die Veränderungen einflussreich gewesen zu sein. Jedenfalls ist *Mabillons* Versicherung von der Uniformität der ambrosianischen Liturgie seit der Zeit Karls d. Gr. hinfällig.

Der Ordo missae selbst ist dieser: nach zwei Privatgebeten zum Hingang beginnt der Priester mit Psalm 42, wie in der römischen Liturgie. Ursprünglich scheint aber Psalm 117 an der Stelle gestanden zu haben, wovon noch der erste Vers vor dem Confiteor geblieben ist. Die Gebete beim Besteigen des Altars differiren von

den römischen, während die Ingressa (aber ohne Psalm, Gloria Patri und Repetition) dem Introitus entspricht. Jetzt folgen, durch Dominus vobiscum eingeleitet, sofort die Oratio super populum (Collecte), Gloria (ohne Wiederholung des Satzes: qui tollis peccata mundi, miserere nobis), und dann erst ein dreimaliges Kyrie eleison. Immer durch Dominus vobiscum eingeleitet, geschehen jetzt die Lesungen, drei an der Zahl: eine prophetische, zwischen ihr und der Epistel der Psalmellus (Graduale), nach dieser Alleluia, Vers und Evangelium, welches wieder mit dreimaligem Kyrie geschlossen wird. Dem römischen Offertorium entspricht eine Antiphona post Evangelium, worauf zwischen zwei Dominus vobiscum der Priester das Volk mit Pacem habete grüsst und Ad te, Domine, zur Antwort erhält.

Die Oblation beginnt mit einer der römischen Liturgie fremden Oratio super sindonem, welche mit Collecte, Secreta und Postcommunion in Verbindung steht und veränderlich ist. Jetzt bringen je zwei Greise beiderlei Geschlechts, in weisse Tücher gehüllt, Brod und Wein zum Altar. Die Oblationsgebete des Priesters sind kürzer, nur das Suscipe sancta Trinitas ist in drei Orationen zerlegt, wovon die erste und dritte sich auf den Celebranten, die zweite auf das Volk beziehen. Die Händewaschung fehlt hier; ein Gesang, Offerenda genannt, beschliesst die Oblation, welcher das Credo nachfolgt.

Der römischen Secreta entspricht die Oratio super oblata; die für jedes Fest besonders concipirte Praefation stimmt in Form und Anlage mit der römischen überein, ebenso der Kanon, mit Ausnahme der Heiligenverzeichnisse. In jenem vor der Wandlung fehlen die Päpste Linus und Cletus, während acht Mailänder Heilige eingestellt sind. Nach der Wandlung werden Matthias, Barnabas (Apostel Mailands!), Ignatius und Alexander nicht erwähnt, wol aber Andreas und sechs weibliche Heilige weiter beigefügt. Unmittelbar vor der Consecration (qui pridie) findet die Händewaschung statt. Nach *Pamelius* wären die Consecrationsworte: hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur — hic est enim sanguis meus; und so enthält sie auch *Ambrosiaster* (De Sacram. IV 5). Der Mailänder Bibliothekar *Saxius* berichtet nun freilich, selbst die ältesten Manuscripte enthielten die römische Formel; allein dies beweist dann nur, dass man die überlieferte sehr frühzeitig zu Gunsten der römischen verliess, da der Ambrosiaster seine Formel so wenig erfand, als sie der Autor des Pamelius'schen Codex fälschte. Die Brechung der Hostie findet vor dem Pater noster statt mit den Worten: corpus tuum frangitur, Christe, calix benedicitur. Sanguis tuus sit nobis semper ad vitam et ad salvandas animas, sowie einer mit dem Officium welchselnden Antiphon, welche Confractorium heisst.

Im dritten Theile der hl. Messe heisst die Formel zum Friedenskusse: offerte vobis pacem, und die Antwort: Deo gratias. Das Agnus Dei wird vor der Communion nur in Seelenmessen gebetet, nach der Sumption aber mit der Doxologie als Danksagungsvers dreimal wiederholt. Die Gebete des Priesters vor der Sumption sind dieselben, wie in der römischen Liturgie; die Communion wird mit der alten Formel ‚Corpus Christi, R. Amen' ertheilt. Der Communio entspricht das Transitorium; nach der Postcommunion kommt zum drittenmal ein dreifaches Kyrie eleison. Für die Entlassung wird statt ‚Ite missa est' gesagt: procedamus in pace. R. In nomine Christi. Das Uebrige stimmt, mit Ausnahme des eigenartigen Segens (benedicat vos divina maiestas Pater † et Spiritus sanctus †, R. Amen), mit der römischen Liturgie überein.

Zur Litteratur (ausser den oben genannten Schriften): Rationale caeremoniarum Missae Ambros., Mediol. 1499 (bei *Pamelius*). Das seit 1560 öfter gedruckte Missale Mediol. *Beroldi* Mediol. Ordo et Caeremoniale Missae Ambros. bei *Muratori* Antiquit. Ital. medii aevi, t. IV. *Mabillon* Mus. Ital. I, pars 2.

Steigen wir von der Kirche des hl. Ambrosius über die Alpen, so treffen wir in Deutschland, wie die umfassenden Untersuchungen *Gerberts* (Vetus Liturg. Aleman. S. Blas. 1776, und Monum. vet. Liturg. Alem. 1779) erwiesen haben, sicher die römische Liturgie, in welcher der hl. Bonifatius gewiss eines der besten Mittel erkannte, die junge Pflanzung mit der Mutterkirche zu verbinden. Anders aber im gallisch-fränkischen Lande. Dort herrscht der römische Ritus erst seit dem Ende des 8. Jahrh., und es ist die Gewalt der Karolinger gewesen, die ihm so gründlich zum Sieg verholfen hat, dass man der alten Liturgie Jahrhunderte lang gar nicht mehr gedachte. Und doch wird die Verschiedenheit der römischen von der Landes-Liturgie nicht nur von *Gregor d. Gr.* bezeugt (Ep. XI 64: altera consuetudo missarum est in Romana ecclesia, atque altera in Galliarum ecclesiis tenetur), sondern es lässt sich dieselbe auch aus den Schriftstellern des Landes, *Caesarius von Arles* († 542), *Gregor von Tours* († 595), bis herab auf den Benedictinerabt *Hilduin* († 842) erweisen, der zum

letztenmal von den uralten Messbüchern more Gallico spricht, nach welchen man von der Einführung des Christenthums an bis zur Annahme des tenor Romanus die hl. Geheimnisse gefeiert habe (Vorrede zu seiner Schrift Areopagitica). So erwähnt z. B. *Caesarius* (Hom. 12) die prophetische Lection neben den beiden neutestamentlichen als Bestandtheile der ‚missarum sollemnia', während *Gregor* die Vorlesung aus dem Leben des Festheiligen inter ‚missarum mysteria' testirt (Mirac. I 64. II 16). Seit vollends die liturgischen Bücher entdeckt sind, kann ein Zweifel nicht mehr bestehen.

Wer ist aber Urheber der gallicanischen Liturgie? Man hat an Hilarius von Poitiers und seinen Aufenthalt im Orient gedacht und letztern zur Erklärung der Liturgie beigezogen. Etwas später ordnete (wie sein Landsmann *Gennadius* De script. eccl. c. 79 bezeugt) der Priester *Musaeus von Marseille* († 461) im Auftrag des Bischofs Venerius das Lectionar mit den Zwischengesängen, und unter Eustathius, dem Nachfolger des Venerius, das ganze Sacramentar. Auch *Sidonius Apollinaris* († 482) schrieb ‚Contestationes' (d. h. Praefationen), vielleicht ganze Messen, wie *Gregor von Tours* (Hist. Franc. II 22) andeutet. Da aber alle diese Schriften von *Hilarius'* kostbarem Buch De mysteriis an verloren sind, ist ein Urteil über die Autoren der gallicanischen Liturgie unmöglich. Uebrigens muss letztere an verschiedenen Kirchen erheblich differirt haben, weswegen schon das Concil von *Vannes* (an. 465, c. 15) und nach ihm das von *Agde* (an. 506, c. 13. 30) die Gleichförmigkeit des Ritus vorschreibt, und jenes von *Epaon* (an. 517, c. 27) die Gottesdienstordnung des Metropoliten als Norm für die ganze Provinz erklärt.

Die Monumente, welche uns nunmehr die gallicanische Liturgie darstellen, sind:

a) Drei von Cardinal *Tommasi* unter den Titeln *Missale Gothicum, M. Francorum* und *M. Gallicanum vetus* edirte Messbücher. Ersteres, mit 81 Messformularien, stellt den Ritus der Gallia Narbonnensis dar, welcher den griechischen (und mozarabischen) L. am meisten unter den lateinischen nahekommt. Ausser den älteren römischen finden sich nur fränkische Heilige (Saturnin, Ferreol, Symphorian, Leodegar, Martin von Tours) erwähnt. Jünger und weniger wichtig ist das kurze *Missale* (richtiger Pontificale) *Francorum*, welches wieder den römischen Kanon hat, wogegen das altgallicanische, aus einem ehemaligen Heidelberger Codex entnommen und muthmasslich den Ritus des mittlern Frankreich darstellend, mit dem gothischen übereinstimmt. Sein Hauptwerth besteht in der Osterliturgie mit dem Katechumenatsritus, den der Codex vollständig enthält. Bemerkenswerth ist der Hymnus Exultet zur Benediction der Osterkerze, welcher dem hl. Augustin zugeschrieben wird, und die Messe In rogationibus.

b) Das *Lectionarium* und *Sacramentarium Gallicanum*, beide von *Mabillon* zu Luxeuil und Bobbio gefunden und in der Liturgia Gallicana edirt. Das Sacramentar enthält mit den gallicanischen Messgebeten auch die Lectionen und den römischen Kanon, ist also das vollständigste der erhaltenen Denkmäler.

c) Elf von *Mone* in einem Reichenauer Codex entdeckte Sonntags- und Ferialmessen, vielleicht die ältesten aller bekannten.

d) Zwei Briefe des Bischofs Germanus († 526) von Paris, welche *Martène* entdeckte und im Thesaur. anecdot. t. V publicirte. Alle Monumente bei *Migne* Ser. lat. t. LXXII.

Den genannten Quellen zufolge beginnt die gallicanische Liturgie ohne Stufengebet mit einer Antiphon nebst Psalmvers und Doxologie, worauf das Concil von *Agde* c. 30 anspielt. Darauf folgte, wenigstens seit der zweiten Synode von *Vaison* (an. 529, c. 3), das Kyrie eleison und wol auch das Gloria (was übrigens *Martène* bestreitet). Unter dem Namen *Praefatio* erscheint jetzt ein dieser Liturgie eigenthümlicher Festprolog, in welchem der Gemeinde als fratres carissimi der Festgegenstand meist in schwungvoller Weise angegeben wird, mit der Einladung zur würdigen Feier. Der Schluss ist, wie bei einer Oration, per Dominum nostrum Iesum Christum. Nach der Praefation kündigt der Diakon Stillschweigen an (silentium facite), der Priester grüsst das Volk (Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu tuo) und singt, während die Gläubigen sich tief verbeugen, die Collecte. Eigenthümlicherweise werden jetzt die Lesungen mit dem Trishagion eingeleitet, welches griechisch und lateinisch gesungen wurde, woran sich der Lobgesang des Zacharias (Luc. 1, 68 ff.) anschloss und mit dem Preis des grössten Propheten die Prophetie eröffnete. Lesungen selbst zählt die Liturgie drei: *Prophetia*, Lesung aus dem A. T., deren Stelle an Heiligenfesten ein Abschnitt aus dem Leben, besonders dem Martyrium derselben, vertrat, *Apostolus* und *Evangelium*. Zwischen den beiden ersten Lesungen wurde wol ein Responsorium gesungen, der zweiten folgte das Canticum trium puerorum (Dan. 3, 52 ff.) und, während der Diakon mit dem

Evangelienbuch, von sieben Leuchterträgern umgeben, zum Ambon (analogium) schritt, das Trishagion, welches am Schluss des Evangeliums zum drittenmal ertönte. Wie in den anderen L. ist jetzt die Zeit für die Predigt, die Gebete und Entlassung der Katechumenen und Büsser.

Zum Beginn der Gläubigenmesse verkündete der Diakon abermals silentium facite und trug dann ausser dem Kelch zur Messe die Eucharistie in einem thurmförmigen Gefässe (turris, *Greg. Tur.* De glor. mart. I 86) auf den Altar, ein Gebrauch, den auch der Ordo Rom. I erwähnt, nur wurde dort das Sacrament in einer geöffneten Pyxis (capsa aperta) dem Celebranten schon beim Hingang zum Altar vorgetragen (vgl. erste Synode von *Orange* an. 441, c. 17). Ein Gesang, Sonus genannt, wahrscheinlich mit den Laudes der mozarabischen Liturgie (*Conc. Tolet. IV.* an. 633, c. 12) identisch, aus dreimaligen Alleluia und wol auch dreifachem Psalmvers bestehend, begleitete den feierlichen Act und dehnte sich vielleicht noch über die Oblation des Brodes und Weines aus, bei welcher nach c. 4 der zweiten Synode von *Macon* (an. 585) alle Anwesenden, Männer und Frauen, sich wenigstens an Sonntagen zu betheiligen hatten. Was davon consecrirt werden sollte, wurde ausgeschieden, auf die Palla corporalis (linostima, reine Leinwand ohne Verzierung) gelegt und mit einer seidenen, häufig gold- oder perlengeschmückten Decke (palla serica, pallium) verhüllt. Von Oblationsgebeten wird nur ein einziges, das mit der römischen Liturgie gemeinsame Veni Sanctificator etc., bezeugt. Sofort aber werden, ganz abweichend vom Ritus der römischen Kirche, die Diptychen verlesen, Namen Lebender und Verstorbener, für die man betet und opfert, sowie der Heiligen, deren Fürbitte angerufen wird, ebenso der kirchlichen Vorsteher, z. B. des Papstes (*Conc. Vais.* an. 529, c. 4). Die Verlesung schliesst die Collectio post nomina, worauf der Friedenskuss ertheilt wird, auf den sich ebenso die Collectio ad pacem bezieht. Wie bei der römischen Secreta bildet der Schluss dieser Oration den Uebergang zur Praefation, die zwar hier contestatio, illatio und immolatio heisst, für jede Messe eine besondere, auf das Festgeheimniss oder das Leben des Tagesheiligen Bezug nehmende Fassung hat, im Uebrigen aber mit ihrem römischen Gegenstück Eingang, Schluss und Zweck — den des alten Dankgebetes — gemeinsam hat. Eine Vorschrift über das abschliessende Trishagion giebt wieder das zweite Concil von *Vaison* c. 3.

Statt der ausgedehnten Gebete des römischen Kanons hat die gallicanische Liturgie zunächst einen einzigen, meist das Trishagion paraphrasirenden Satz, an welchen sich die Oration Qui pridie mit der Consecration reiht. Die Consecrationsworte sind nicht überliefert, wol aber die Benediction der Elemente durch ein mit der ausgestreckten Rechten gebildetes Kreuzzeichen (*Greg. Tur.* De vit. Patr. 16). Schnell folgen jetzt auf einander eine kurze Oration Post mysterium, die Brechung der Hostie, wie es scheint, ohne Gebet des Priesters, aber vom Gesang einer Antiphon begleitet; sodann nach einer veränderlichen Einleitung, welche der Priester sang, das Vaterunser, welches die Anwesenden laut recitirten (*Greg. Tur.* De mirac. II 30) und ein wiederum sehr kurzes Gebet des Priesters abschloss.

Der Communion geht die Einsegnung des Volkes vorbereitend voran (ut in vas benedictum benedictionis mysterium ingrediatur, sagt *Germanus* treffend), in einfacherer Weise, wenn ein Priester celebrirt (pax, fides et charitas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum), in dreifachem, jeweils mit Amen erwiedertem feierlichen Segenswunsch, wenn der Bischof die Messe hält. Vorher fordert der Diakon zur Inclination auf. Die Communion fand in ähnlicher Weise statt wie anderswo. Alle traten zum Altare, wo die Männer das Sacrament in die Hand, die Frauen auf ein Tuch (dominicale) erhielten, welch letzteres das Concil von *Auxerre* (an. 578, c. 36 u. 42) ausdrücklich vorschreibt. Während oder nach der Communion sang man das räthselhafte *Trecanum,* welches jedenfalls dreitheilig war und sich auf die Trinität bezog (Trecanum vero, quod psalletur, signum est catholicae fidei de Trinitatis credulitate procedere. Sic enim prima in secunda, secunda in tertia et rursum tertia in secunda et secunda rotatur in prima, *Germanus*). Zwei Collecten beschlossen Communionfeier und Liturgie, weswegen die letzte auch Consummatio missae heisst.

Speciallitteratur: *Morinus* Sacramentaria et ritualia ex parte Gallic., in seinen berühmten Comment. de sacr. ord., Par. 1655. Die liturgischen Bücher bei *Thomasius* Cod. sacram. nongentis annis vetustiores, Rom. 1680, und in seinen Opera, bei *Muratori* l. c. und am besten bei *Mabillon* De liturg. Gallic. libr. III, Par. 1685, und Mus. Ital. t. I. p. 2, mit vortrefflichen Commentaren. *Martène* u. *Durand* Thesaur. anecdot. t. V, Par. 1717. *Mone* Latein. u. griech. Messen, Frankfurt 1850. *Neale* and *Forbes* The ancient Liturgies of the Gallican Church, Burntisland 1855.

Die Liturgie der spanischen Kirche. Unter diesem Namen verstehen wir die Liturgie, wie sie seit der Christianisirung Spaniens üblich (hispanica) war, unter den Einflüssen der gothischen Herrschaft sich fortbildete (gothica), nach dem Untergang der letztern bei den unter den siegreichen Arabern wohnenden Christen (mozarabica) sich forterhielt, seit Papst Gregor VII aber der römischen Liturgie weichen musste und, auf sechs Pfarrkirchen in Toledo beschränkt (toletana), nur durch die Stiftung des Cardinals Ximenes vom Untergang bewahrt wurde. Es genügt eine Darstellung ihres Verlaufes, um zu erkennen, dass diese Liturgie, der römischen fremd wie die gallicanische, mit der letztern bis zur Aehnlichkeit zweier Recensionen eines Werkes übereinstimme.

Der Priester beginnt das Stufengebet mit einem Ave Maria. Darauf: in nomine Domini nostri Iesu Christi, Amen. Sancti Spiritus adsit nobis gratia und der 42. Psalm. Vor dem Confiteor ist aber, wie in der Mailänder Liturgie, der erste Vers von Psalm 117, überdies eine Invocation der hl. Jungfrau eingeschoben: V. Ora pro nobis, sancta Dei genitrix. R. Ut digni efficiamur promissionibus Christi. Das Folgende, wie das Gebet beim Besteigen des Altars, entspricht ungefähr dem römischen Ritus. Vor dem Altar angekommen, bezeichnet ihn der Priester mit dem Kreuz und grüsst das Kreuz Christi mit Antiphon, Versikel und vier Orationen. Sofort werden unter begleitenden Gebeten die Opferelemente auf den Altar gesetzt, der Kelch bereitet und der Wein mit Wasser gemischt. Jetzt erst wird der Introitus gebetet; er gleicht dem römischen, nur lautet die Doxologie: *gloria et honor Patri* et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Nach dem Gloria, welches im Advent und in der Fastenzeit ausfällt, dem Täufer zu Ehren auch einmal durch das Benedictus ersetzt wird, folgt die Oration; vor und nach derselben grüsst der Priester, wie in der gallicanischen Liturgie, mit Dominus sit semper vobiscum. Nach kurzem Zwischengebet (dasselbe lautet hier und später gewöhnlich: per misericordiam tuam Deus noster, qui es benedictus et vivis et omnia regnas in saecula saeculorum. Amen) folgen die Lesungen, an Fasttagen vier, sonst drei, wie in Gallien. Nach der ersten steht ein Responsorium, Psallendo genannt, die zweite wird mit Silentium facite und Sequentia epistolae Pauli etc. eingeleitet, worauf Deo gratias und am Ende Amen respondirt wird. Dem Apostolus folgt Vorbereitungsgebet, priesterlicher Gruss und Evangelium, das mit Lectio bezeichnet wird. Der Chor antwortet: gloria tibi, Domine, und am Ende: Amen. Erst jetzt kommt nach abermaligem Grusse, gemäss c. 12 der vierten toletanischen Synode (633), das römische Graduale, Psalmvers und Alleluia, hier Laudes genannt. Inzwischen ist das Missale offerentium, welches den Kanon enthält, zum Altar gebracht worden, und der Priester opfert die Elemente mit vier Gebeten, deren letztes mit dem römischen In spiritu humilitatis gleichlautet. Dem Orate fratres entspricht gleichfalls ein Gebet, wenigstens dem Sinne nach, ihm folgt das Seitenstück des römischen Offertoriums, Sacrificium genannt, hierauf die Händewaschung und ein Gebet für den opfernden Priester, womit die Katechumenenmesse schliesst.

Die Gläubigenmesse bringt nun die sieben Orationen, aus denen sie nach dem hl. *Isidor von Sevilla* (De offic. eccl. I 15) besteht, und zwar zuerst die Oratio κατ' ἐξοχήν oder missa, eine Admonition an das Volk mit der Aufforderung zu Gebet und ernster Feier, nach Form und Inhalt mit der gallicanischen Praefatio identisch. Nach kurzem Zwischengebet singt das Volk: agios, agios, agios, Domine Deus, rex aeterne, tibi laudes et gratias. Nach einer Fürbitte für die Kirche folgt unter dem Namen alia oratio (die zweite isidorische) eine Invocation zu Gott um Annahme der Gebete und Opfergaben. Abermals Zwischengebet und dann die Commemorationen, des Papa Romensis voran, der Apostel und Martyrer et omnium pausantium, Lebender und Verstorbener, welche die (dritte isidorische) Oration post nomina beschliesst. Nach dem Zwischengebet bittet die (vierte isidorische) Oration ad pacem um diese Gabe, worauf nach einem feierlichen Wechselgebet zwischen Priester und Volk und der Doxologie der Kuss ertheilt wird. In voller Uebereinstimmung mit dem gallicanischen Ritus feiert die (fünfte isidorische) Oration Illatio ausgedehnt und wortreich mit dem Lobe Gottes auch die Herrlichkeit der Heiligen; die einleitenden Versikel stimmen dem Sinne nach, das Trishagion wörtlich mit dem römischen überein; der lateinischen Form ist die griechische beigefügt: agios, agios, agios kyrie o theos. Eine kurze, nach Tagen veränderte Oration, post Sanctus, ist immer eine Umschreibung des Trishagion, worauf unmittelbar die Consecration folgt. Nach der Anrufung des Heilandes, die Oblation zu heiligen, heisst die Consecrationsform: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur, und: hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remis-

sionem peccatorum. Hostie und Kelch werden erhoben, letzterer mit der Bedeckung (filiola oder amiculus genannt), beidemal antwortet das Volk: Amen. Wie in Gallien folgt auch hier die (sechste isidorische) Oration post pridie, nach Isidor als ‚confirmatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum corpori Christi et sanguini confirmetur'. Die Benedictionsformel des römischen Kanons: per quem haec omnia Domine semper bona etc., findet sich im mozarabischen Ritus fast wörtlich. Nach derselben erhebt der Priester die Hostie über den Kelch, dass sie vom Volk gesehen werden kann, und dieses begrüsst, vom Priester aufgefordert (fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus), das Sacrament mit dem Glaubensbekenntniss der zweiten allgemeinen Synode von Constantinopel, wie dies c. 2 der dritten toletanischen Synode (an. 589) vorschreibt. Nach dieser überaus sinnvollen Ceremonie folgt der eigenartigste Act unserer Liturgie. Der Priester theilt die Hostie erst in zwei Hälften, dann diese, die eine in fünf, die andere in vier Theile, welche er kreuzweise auf der Patene ordnet:

1.
6. 2. 7.
3. 8.
4. 9.
5.

Jedes Theilchen führt den Namen eines Mysteriums, und zwar 1. corporatio (Incarnation), 2. nativitas, 3. circumcisio, 4. apparitio, 5. passio, 6. mors, 7. resurrectio, 8. gloria, 9. regnum. Eine Antiphon begleitet die Handlung. Nicht minder eigenartig schreibt die Rubrik jetzt ein Memento für die Lebenden vor, worauf der Priester mit einem variirenden Gebet die letzte von Isidor erwähnte und einzig unveränderliche Oration, das Vaterunser, einleitet. Auch hier betheiligt sich das Volk, indem es auf die Anrede und die erste, zweite, dritte und fünfte Bitte mit ‚Amen', auf die vierte mit ‚quia Deus es', auf die sechste mit der siebenten respondirt. Die Abfolge der nächsten Theile, Mischung, Segen und Communion, hat, wie die tägliche Recitation des Vaterunsers, die vierte toletanische Synode (an. 633, c. 10 u. 18) festgesetzt. Nach einer dem römischen ‚Libera' inhaltlich verwandten Oration wird Partikel 9 mit einer Orient und Rom verbindenden Formel (Sancta Sanctis et coniunctio corporis Domini nostri Iesu Christi sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam et defunctis fidelibus praestetur ad requiem) in den Kelch gelegt. Nach der Ankündigung ‚humiliate vos benedictioni' und dem priesterlichen Grusse wird der Segen genau nach gallicanischer Weise ertheilt. Sofort singt der Chor eine eucharistische Antiphon (Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus), der Priester aber hält Partikel 8, die grösser ist als die anderen, über den Kelch, gedenkt der Verstorbenen und geniesst unter kurzen Gebeten die hl. Elemente, nachdem er sie mit dem Lobspruch gegrüsst: ave in aevum sanctissima caro Christi in perpetuum summa dulcedo — ave in aevum coelestis potus, qui mihi ante omnia et super omnia dulcis es. Schlussantiphon, Collecte, priesterlicher Gruss, Entlassungsformel (Solemnia completa sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi etc., oder: missa acta est in nomine etc.) und Segen (In unitate Spiritus sancti benedicat vos Pater et Filius. Amen) beenden die Liturgie.

Gewiss sind zahlreiche Bestandtheile des mozarabischen Messbuches Zuthaten der Jahrhunderte und besonders des Cardinals Ximenes, aber neben der Anordnung des Ganzen weisen verschiedene Eigenthümlichkeiten auf ein hohes Alter, z. B. das Fehlen des Kyrie, die Oblation aller Anwesenden, an welche noch eine Rubrik nebst einer Benedictio panis erinnert, die Uebergabe des Symbolums an die Katechumenen am Palmsonntag, die Form dieses (apostolischen) sowie des in der Messe recitirten Glaubensbekenntnisses u. A.

Es ist keinem Unbefangenen mehr zweifelhaft, dass unsere Liturgie weder aus der römischen entstanden, noch das Resultat der Vermengung einer einheimischen Liturgie mit der römischen sein kann. Sie ist vielmehr, wie die gallicanische, die alte Liturgie des Landes, welche darum auch von *Isidor* keineswegs gemacht, wol aber von ihm allenthalben als vom Apostel Petrus herrührend (De offic. eccl. I 15) vorausgesetzt wird und die er mit Hülfe der vierten toletanischen Synode aufs Neue ordnete. So einflussreich auch Isidors Thätigkeit auf die Liturgie war, die man später ihm geradezu zueignete, ihr Urheber ist er so wenig, wie Gelasius oder Gregor Urheber des römischen Gottesdienstes. Damit ist auch die Behauptung, in Spanien sei ursprünglich die römische Liturgie beobachtet worden, hinfällig. Schon die Synode von *Gerunda* (an. 517, c. 1) will den Gottesdienst nach der Uebung der Metropolitankirche gehalten wissen und stellt die Feier der Rogationen, abweichend von Gallien und Italien, in die Pfingstwoche. Dem widerspricht nun allerdings c. 4 des zweiten Concils von *Braga* (an. 563), welcher den von Papst Vigilius übersandten römischen Kanon allgemein vorschreibt (placuit, ut eodem ordine

missae celebrentur ab omnibus, quem Profuturus ... ab ipsa Apostolicae Sedis auctoritate suscepit scriptum). Allein schon 25 Jahre später schreibt die dritte Synode von Toledo (an. 589, anathem. 14) nicht nur eine eigene Doxologie vor (gloria et honor Patri etc.), die sich in der Liturgie erhielt, sondern setzte auch die Recitation des Symbolums vor das Vaterunser, wo es heute noch steht, womit gewiss der Kanon von Braga, wenn er überhaupt praktisch geworden, aufgehoben war. Schwer war die Beseitigung jedenfalls nicht, denn das Volk hielt an der Landesliturgie, wie denn auch 500 Jahre später selbst ein Gregor VII trotz der Mitwirkung des Königs und der Bischöfe nur mit der grössten Schwierigkeit die alte Ordnung zu verdrängen vermochte. Im Geiste der dritten toletanischen Synode gab auch die vierte unter Isidor (an. 633, c. 7—16 und bes. c. 18) zahlreiche und zum Theil vom römischen Ritus weit abweichende liturgische Bestimmungen und machte die Beobachtung einer einzigen, selbstverständlich ihrer eigenen Liturgie gleich im ersten Kanon für den ganzen Bereich der westgothischen Macht in Spanien und Gallien obligatorisch. Endlich stellt noch die elfte Synode zu *Toledo* (an. 675, c. 3) wiederum den Gottesdienst der Metropole als Norm für die Provinz fest.

So sind die L. von Spanien und Gallien im Grunde ein- und dieselbe, aber von der römischen durch tiefgreifende Verschiedenheiten getrennt. Eine befriedigende Erklärung des wirklichen Verhältnisses dieser alten Landes-L. zu jener der Primatialkirche von Rom giebt uns nur die Anerkennung desselben Gesetzes, welches *Bickell* für die orientalischen L. nachgewiesen hat: die wörtliche Uebereinstimmung einzelner Bestandtheile der gallisch-spanischen Liturgie mit der römischen, bei vollständiger Verschiedenheit in anderen Bestandtheilen, weist auf eine dritte (Ur-) Liturgie, in welcher die gleichlautenden Theile ebenmässig standen und aus welcher die römische wie die spanisch-gallische durch Verkürzung entstanden sind, welch letztere durch persönliche, locale und zeitliche Verhältnisse beeinflusst wurde.

Zur Litteratur: Missale Mozarabe, iussu Franc. Ximenii per *Alph. Ortizium*, canon. Tolet., Toleti apud P. Hagenbach, Alemannum, 1500, schon im 18. Jahrh. äusserst selten; zweite Ausgabe: Missale mixtum secundum reg. b. Isidori dictum Mozarab., mit gelehrter Praefatio von *Al. Lesley*, Romae 1755. Das Brevier, Breviarium Gothicum, von Card. *Lorenzana*, erschien 1779 und brachte den, übrigens schon von *Sabatier* geführten Nachweis, dass der Bibeltext der Liturgie der Vetus Itala entnommen sei. *Lorenzana* edirte auch das Missale 1804 zu Rom; Missale und Brevier bei *Migne* Ser. lat. t. LXXXV u. LXXXVI. Dazu *Pinius* De liturg. antiq. hispan. in Acta SS. mensis Iulii t. VI (zum 25. Juli) und separat Romae 1740. *Honoratus a S. Maria* Animadv. in usum crit. t. III, Venet. 1739. *Florez* Dissertacion histor.-chronol. de la missa antigua de España im 3. Bd. der España sagrada, Madrid 1748. *Gams* K.-Gesch. von Spanien, Bd. I, Regensb. 1862. SCHILL.

ΛΟΧΕΙΑ, Kindbettschenkungen. Das *Conc. Trullan.* 692, c. 79 berichtet, es ,sei an einigen Orten Sitte, dass man sich am Tage nach Christi Geburt gegenseitig Speisen zum Geschenk mache zu Ehren der Kindbett (λοχεῖα) der Jungfrau'. Es fügt dann hinzu: ,da aber das Gebären der hl. Jungfrau ohne Kindbett (d. h. ohne Geburtswehen) war, weil wunderbar, so verbieten wir diese Sitte.' Nach Andern wären die λοχεῖα die sog. Nachgeburt, die secundinae. Vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. III 340 und *Assemani* Bibl. iuris oriental. V 193 ff.

LOCULUS, LOCUS. Die Bedeutung der Wörter ist im Allgemeinen in dem Art. Katakomben (II 101) erklärt worden. Locus kommt auf den Inschriften ganz ausgeschrieben oder (besonders in den Basiliken, R. S. III 411) abgekürzt L sowol für das Einzelgrab, als für die ganze Grabanlage für eine Familie vor (*locus sepulturae*), z. B. HVNC LOCVM CVNCTIS FRATRIBVS FECI (R. S. I 106); selbst auf heidnischen Inschriften begegnen wir für die Area sepulcralis dem Ausdruck LOCVS SEPVLTVRAE (*Orelli* n. 4093. 4502. 4826) und LOCVS SACER, auch einfach LOCVS (*Wilmanns* Exempl. n. 211). Der t. *loculus* oder *locellus* kommt, der erstere für das Grab (*Plin.* Nat. hist. VII 16, 3), der zweite für den Sarg (*Fulgent. Plac.* Expos. serm. antiqui; Acta s. Alexandri, in Act. SS. Sept. VI 232), im Alterthum zwar auch vor (so auch in der Vulgata, Gen. 50, 25; Luc. 7, 14), niemals aber auf Inschriften, wo ausschliesslich LOCVS, ΤΟΠΟΣ gefunden wird. Letzterm begegnet man mehr oder weniger häufig in Inschriften Siciliens oder Kleinasiens, in Rom, ausserhalb desselben aber nur ausnahmsweise (Lyon: *Boissieu* 597 LIX; *Le Blant* I 116). Hier und da ist der Ausdruck *locus* weggelassen und hinzuzudenken: PRISCIANI — PRAEIECTI (*Mai* Coll. Vat. V 399); VICTORIS (*Marangoni* Act. s. Victor. 91). Dass, wie

Pelliccia III 200, ed. Bass., glaubt, der t. *locus* in Rom nur bei christlichen Gräbern vorkomme, ist nicht wol anzunehmen (R. S. III 412), wenn auch der unzweifelhaft heidnische Titel in Padua LOC — C · VOLVMN — C · L · PRIVATI (C. I. L. V, n. 3069) auf einem Cippus *locus* = area, nicht = *loculus* bietet.

Die Anordnung der Loculi in den Katakomben gleicht gewissermassen einem *Armarium* (s. die Abb. Fig. 179), einem für die Verschliessung der Volumina dienenden Schrank, wesshalb eine heidnische Inschrift das Grab sogar *armarium, distegum* (*Orelli* n. 4549), andere die Grabridicula mit zwei Stockwerken einfach *distegum* heissen (s. *de Vit* Lex. i. v.). Die einzelnen Nischen heissen, wenn sie zwei, drei oder vier Leichen umfassen können, *locus bisomus, trisomus, quatrisomus.* Wie die Nischen der Columbarien nach verticalen *ordines* numerirt waren, so waren es wol auch hier und da die Loculi der Katakomben, und es finden sich zuweilen darauf deutende Zahlen und Ziffern, doch so systemlos, dass eine planmässige Zählung bis jetzt nicht nachgewiesen werden konnte (*de Rossi* Inscr. I 41, 8; R. S. III 413). Für *bisomus* und *trisomus* kommen auch die Ausdrücke *biscandens, tricandens* vor, welche sich auf die durch Marmorplatten bewirkte Theilung des Grabes in zwei, drei Abtheilungen für die einzelnen Leichen beziehen; die Etymologie der Wörter ist dunkel und entweder von scandens oder candens abzuleiten; *de Rossi* (R. S. III 417) ist der erstern Meinung. Andere Ausdrücke hat man als synonym mit loculus angesehen: so *cupella (Marchi)*, was mit *cupa, cupula* identisch ist, und zumeist nur aus Terracotta hergestellte oder auch aufgebaute *(aedificatae, structiles)* Urnengräber bedeutet. *Vas* und sein Diminutiv *vascellum* sind identisch mit Sarkophag, so noch in der Lex salica (XVII 1). Zu *Obrendaria* s. d. Art. Für grössere Loculi, welche mehr als vier Menschen umschlossen, hat man, ohne Vorgang des Alterthums, die Bezeichnung *Polyandrum* eingeführt (*Marchi* 118).

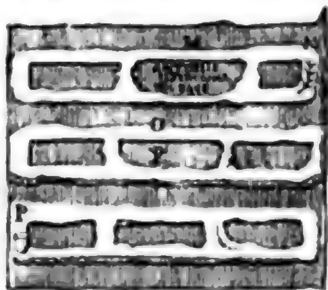


Fig. 179. Loculi.

Fig. 180.

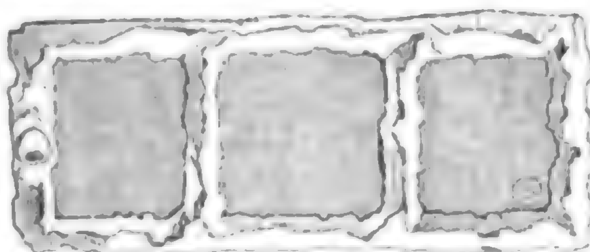


Fig. 181.

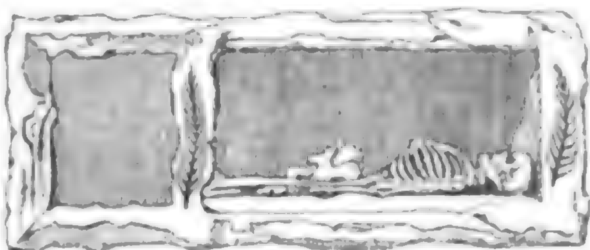


Fig. 182.

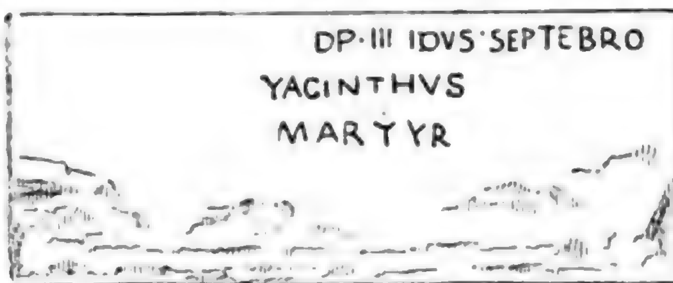


Fig. 183.

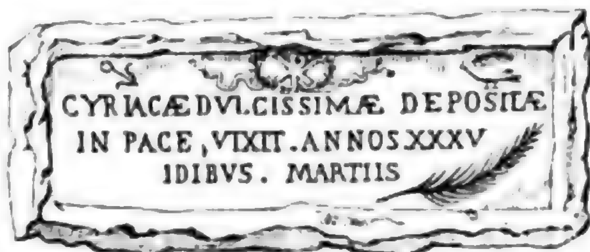


Fig. 180—183. Loculi-Verschlüsse.

Während in Italien die Katakomben-Loculi ihrer Breitseite nach in der Wand angebracht sind, finden sich in der Cyrenaica und in der Katakombe von Alexandrien nach *Weschers* Beobachtungen Loculi, welche in die ganze Tiefe des Felsens hineingearbeitet sind, so dass der Todte mit dem Kopf hineingeschoben wurde und seine Füsse am Eingange des Loculus lagen.

Die Katakombenwände bieten meist drei, vier, ja bis zwölf Reihen von Loculi übereinander, kleine und grosse, für Erwachsene und Kinder nebeneinander, so wie es der Raum gebot oder zuliess. Man half sich überhaupt, so gut man konnte; kommen doch auch Loculi in krummer Linie vor, so dass man die Leichen, um sie unterzubringen, krümmen musste (vgl. Bull. 1865, 39). In den Katakomben von Chiusi und Syrakus, wie auch in S. Gennaro von Neapel sieht man zahlreiche Loculi nicht in den Wänden, sondern am Fussboden angebracht. Die Inschriften dafür pflegte man dann in Nischen an den Wänden

aufzustellen, welche *V. Schultze* für Urnengräber angesehen hat.

Stellenweise sieht man Loculi auf dem Felsen vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt; die betreffende Katakombe wurde also verlassen, ehe man sich des noch anstehenden Platzes bedient hatte.

Der Verschluss der Loculi geschah, sei es nach oben wie nach aussen, durch eine Platte, *tabula* oder *tabella* (vgl. *Buonarruoti* Vetri XX. XXIV). Nur die den horizontalen Abschluss bildende *Tabula* hiess auch *Mensa* — ein Ausdruck, den *Cicero* (De leg. II 26) bereits gebraucht, aber in dem Sinne von *ara; mensa* in unserm Sinne scheint spezifisch christlich (R. S. III 418). Die *Tabulae* waren von Marmor (s. unsere Abb., unter denen sich auch Fig. 182, das Epitaph des Martyrers Hyacinthus, *Marchi* Tab. XLIII, findet) oder von Ziegelsteinen, letztere natürlich aus den benachbarten Ziegeleien der Stadt und oft mit dem Stempel versehen, also einem unter Umständen, wo ein Kaiser oder Consul genannt wird, wichtigen Datirungsmittel, z. B. EX PR*aediis* AVGVSTI N*ostri* FIG PVBLICIANAS. *Boldetti* 528 f. und *Fabretti* T. VIII geben zahlreiche Ziegel mit Inschriften. Der auf unserer Fig. 184 abgebildete zeigt an, dass der Ziegel auf dem Eigenthum der Lucilla, Gemahlin des Lucius Verus und Tochter Marc Aurels, gebrannt wurde (*Boldetti* 530: O*pus* D*oliare* EX PR*aediis* LVCILLAE · VERI u. s. f.). KRAUS.



Fig. 184. Ziegelstempel (Boldetti 530).

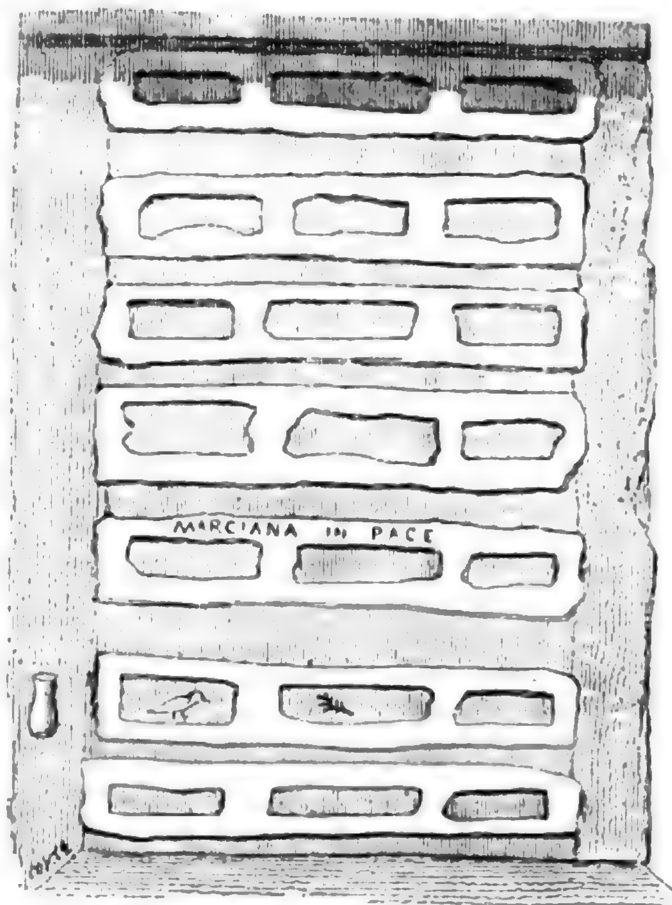


Fig. 185. Loculi (Marchi XV).

LÖFFEL. I. In der griechischen Kirche und noch jetzt bei den Russen und Abesyniern geschieht die Austheilung der Communion sub utraque specie so, dass nur die Kleriker inter missam die Partikeln der hl. Hostie separat empfangen; für den Laien werden diese Partikeln — μαργαρῖται (weil sie nicht den Schweinen sollen vorgeworfen werden; so *Leo Allat.* De eccles. occid. et orient. cons. p. 1602) — in den Kelch des hl. Blutes geworfen und mittelst eines Löffels — λαβίς, *cochlear* — den Gläubigen dargeboten. Die Form des Löffels veranschaulicht unsere Fig. 186 (nach *Goar* Eucol. 152), den Vorgang Fig. 188 (nach *Paciaudi* Antiqq. christ. zu p. 389), wo ὁ ἅγιος Ζώσιμος der hl. Maria Aegyptiaca — ἡ ἁγία Μαρία — das Sacrament in der Wüste reicht. *Arevalo* zu *Sedul.* Carm. pasch. lib. III, v. 300 veröffentlichte einen hier (Fig. 187) wiedergegebenen L., dessen Schale Jesus auf der Eselin reitend zeigt — eine auf den Mosaiken und sonst öfter dargestellte Scene, welche einen allegorischen Bezug auf den Einzug des Herrn in die das Sacrament empfangende Seele in sich schliesst. Vgl. zu dem liturgischen Material *Renaudot* Liturg. orient. I 54. 329; *Goar* Eucol. gr. ed. Par. 152; *Joh. Vogt* Hist. fistulae eucharist., Bremae 1740, 15 f.

II. In der abendländischen Kirche hat der erwähnte Gebrauch, die Eucharistie zu administriren, nie bestanden, und Cardinal *Humbert* warf ihn den Griechen als eine der Abweichungen von der occidentalischen Disciplin vor (Disp. adv. Graec. bei *Baron.* Annal. XI, f. 971). Gleichwol kann man auch im Abendlande von liturgischen Löffeln sprechen. *Cochlearia* machen einen Bestandtheil des Kirchenmobi-

liars aus. Ein Schatzverzeichniss von Auxerre führt an cochleares XII, pens. lib. III, habent caudas scriptas (Hist. episc. Antissiod. c. 30, bei *Labbe* Bibl. nov. und

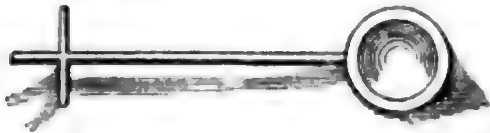


Fig. 186. Eucharistischer Löffel.

Duru Docum. de l'égl. d'Auxerre I). Eine Matrone Ermentrud schreibt in ihr Testament: baselicae sanctae cruces vel domni Vincenti cochliaria argentea dece(m) dari iubeo (*Mabillon* Suppl. ad Dipl. 93). Der



Fig. 187. Löffel (nach Arevalo).

Erzbischof Sonnas von Rheims hinterlässt seiner Kirche cochlearia duodecim (*Flodoard.* Hist. Rem. II 5). Eine Inschrift unter dem Hochaltar von S. Andrea in Bergamo erwähnt den 1295 geschehenen



Fig. 188. Löffel (nach Paciaudi).

Fund eines solchen Löffels: ANNO · DNI · M · C · C · || L · X · X · X · X · V · DIE || KALENDARV IVNII || TVC · LAPSA · NONA FV || IT · HIC INVENTA CORO || NA · COCLEAR ET · SI || PHVS · QVE SVT ARG || ENTEA DOA (*Finazzi* Cenni sulla dedicazione del nuovo tempio di S. Andrea, Bergamo 1847, 29). *De Rossi*, welcher (Bull. 1868, 82 f.) diese Belege gesammelt hat, weist darauf hin, dass, wenn derartige Geschenke den Kirchen zunächst gewiss zum Gebrauch der Kleriker gemacht wurden, sie ganz besonders denjenigen Basiliken Noth thaten, an welchen *Triclinia* zur Speisung der Armen existirten. Die Cochlearia wurden mit den Kelchen unter den diversas aureas et argenteas species, wie sich das Ravennatische Pontificalbuch (In Sergio I, c. 4, ed. *Bacchini* II 430) ausdrückt, bewahrt. Man begegnet hier dem t. *cochlearia argentea tractoria*. *Tractoriae* nannte man die Empfehlungsbriefe, welche Bischöfe Armen und bedürftigen Reisenden gaben; von diesen Litterae tractoriae übertrug man den t. auf das Object selbst und nannte Tractoria alles auf die Unterstützung Bezügliche.

Im MA. (s. *Ducange* i. v.) treffen wir die Cochlearia mit der Patene erwähnt; aus einem Citat erfahren wir, dass die Oblatae (die für das hl. Opfer bereiteten Brode) auf der Patene nebst einem silbernen L. lagen (cochleari argenteo in patena ponuntur). Man bediente sich also des Löffels, um die Oblatae ehrfurchtsvoller anzufassen. Auch der *Scyphus*, das grosse für den Communionwein der Gläubigen bestimmte Gefäss, wird mit dem L. erwähnt; vielleicht weil man, wie noch in Spanien, mit dem L. den in den Kelch des Priesters zur Consecration bestimmten Wein aus dem Scyphus herausnahm. Vielleicht darf auch hier an die in vielen Gegenden Deutschlands herrschende Sitte erinnert werden, wonach nach der Oration *Deus qui humanae substantiae* das Wasser mit einem kleinen L. dem Gefässe entnommen und in den Kelch gelassen wird; die Rubrik sagt einfach: infundens parum aquae in calice.

Bianchini (zu *Anastas.* II 179) und nach ihm *Giorgi* (De liturgia Rom. pont. I, p. LXXII; vgl. XCIX ff.) haben eine Anzahl zu Rom und anderwärts gefundene silberne L. publicirt, in der Meinung, es seien solche liturgische Gegenstände gewesen. Keiner derselben war indessen mit christlichen Symbolen versehen.

III. In neuester Zeit ist eine Anzahl von silbernen Löffeln bekannt geworden, welche Inschriften, Namen an sich tragen und zugleich mit dem Kreuz oder Monogramm geziert sind. Ein solches Exemplar, welches *de Rossi* Bull. 1863, tav. VIII publicirte, trägt die Inschrift + QVADRAGESIMA in Niello auf dem Stil; eine andere hat + ALEXANDER; eine dritte FAVSTVS. Diese zu Porto aufgedeckten L. haben auf der Rückseite

des Stils Ziffern, VII, III, II; sie gehörten also wol zusammen, und da sie Privatnamen an sich tragen — auch Quadragesima ist ein solcher, Inscr. christ. urb. Rom. I, n. 1297 —, so ergiebt sich der Gebrauch dieser L. zu Privatzwecken. Auf zwei andern Löffeln las *de Rossi* (ebd. 81) in Monogrammen IRENEVS und PROTASIVS. Von andern Exemplaren seien erwähnt dasjenige des Museums in Bordeaux mit dem ⳨ und POMPEIANI in Niello (*Le Blant* n. 583); auf einem im Louvre bewahrten L. steht ein Monogramm, welches *Amalasunta* entziffert wurde (ib.); eines von Aquileia hat EVSEBIORVM DIGNITAS (*Cortenovis* Sopra un iscriz. greca d'Aquileja VIII f.). Zu demselben (von *Cortenovis* Pref. di una iscriz. grec., Bassano 1792, zuerst bekannt gemachten) Funde von Aquileia gehörten L. mit Figuren, welche durch Einlagen von Gold oder Email hergestellt waren (sog. *empestica*), darunter das Opfer Abrahams, die Anbetung der Magier, die Taufe, wol des mit dem L. beschenkten Kindes (s. unsere Fig. 189 nach *Mozzoni* IV 47); ein

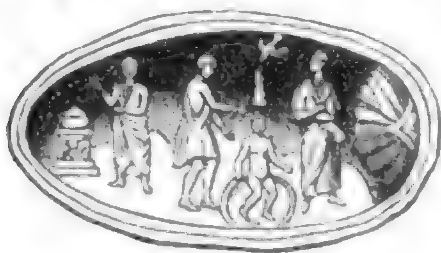


Fig. 189. Löffel aus Aquileia.

L. der Collection Wilshern ist mit einem Vogel, ein solcher des Musée Campana ebenfalls mit einem Vogel und dem Monogramm zwischen A und ω geschmückt; ein in der Schweiz gefundener L. giebt nur das Monogramm (*Le Blant* a. a. O.), mehrere aus Bordeaux haben ebenfalls nur das Monogramm (*Le Blant* a. a. O.; *de Rossi* Bull. 1868, 82). Sechs silberne L., von denen drei mit der Inschrift VTERE + FELIX, wurden 1873 in Isola Rizza bei Verona gefunden; vgl. über sie Bull. 1873, 118 f., wo auch auf einen L. im Museum zu Wien mit A, L, S, E (*Asella?*) und ein in England gefundenes Fragment mit ... NEVIVAS (*Way* Notices of certain bronze relics etc. 25) und den von *Mommsen* (Inscr. Helvet. n. 343 [2]) publicirten, in der Schweiz aufgefundenen L. mit VTERE hinzuweisen ist, welch letzterer zwar des Monogramms oder Kreuzes entbehrt, aber doch in Ansehung seines Alters und seiner mit der Veroneser stimmenden Inschrift vielleicht als christlich anzusehen ist. Zwei andere L. kamen 1878 in Crema zum Vorschein; ihre Inschriften HIOANNES, MATTIAS konnten den Gedanken nahe legen, dass sie bei den Erinnerungsmahlzeiten zu Ehren des Herrn und seiner zwölf Apostel gedient hätten, einen Gedanken, den *de Rossi* bei Publication dieser Exemplare (Bull. 1878, 119; tav. VIII [1-2]) indessen im Hinblick auf die Inschriften der in Porto gefundenen L. und die Notiz im Testament des B. Remigius (cochlearia quae meo nomine sunt titulata, *Flodoard.* Hist. Rem. I 18. 23) ablehnte, während englische Gelehrte (*Alb. Way* u. *Rock* Archaeol. Journal vol. XXVI 35—38) sich zu Gunsten einer liturgischen Verwendung dieser L. aussprachen. *Garrucci* (Storia VI 90 f., tav. CDLXII [1-10]) gab die L. von Aquileia wieder und ausserdem einen L., der im Museum zu Parma aufbewahrt wird und ohne Inschrift ist, aber in der Schale die Hand Gottes gravirt zeigt. Weiter fand sich in einem Tumulus bei Sierk ein altchristlicher L. mit dem Kreuz, wol noch aus dem 5. Jahrh., welchen *Simon* (Mém. de l'Acad. de Metz 1842, 150) als ein Werk des 8. Jahrh. beschrieb und abbildete. Aus einem Grabe der römisch-fränkischen Uebergangszeit bei Sasbach am Kaiserstuhl kam ein L. in das Museum zu Karlsruhe, welcher an der Verbindung des Stils mit der Kuppe das Monogramm ⳨ und auf der andern Seite die Inschrift ANDREAS hat; ich habe das Exemplar in den Bonner Jahrb. (1882) LXXIII 87 abgebildet und beschrieben (s. Fig. 190), und dabei die Ansicht ausgesprochen, dass das häufige Vorkommen von

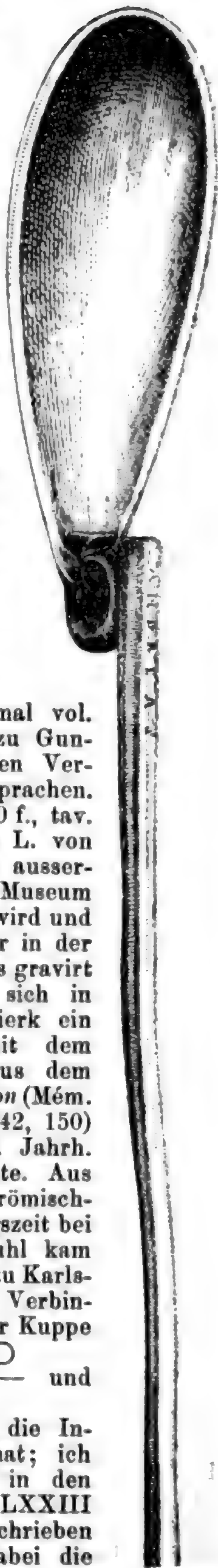


Fig. 190. Löffel aus Sasbach.

Apostelnamen auf diesen Löffeln denn doch darauf hinzuweisen scheint, dass hier an eine Beziehung auf die zwölf Apostel zu denken ist. Vielleicht bediente man sich mit Vorliebe bei den Speisungen der Armen in den Triclinien der auf die Namen der Apostel getauften zwölf L.

Ein bisher, soviel ich weiss, unedirtes Exemplar besitzt das Louvre; der Silber-L. hat an den Ecken das Monogramm



(Antonius?). De Rossi (Bull. 1868, 85 f.) spricht die Vermuthung aus, dass der lange Stil unserer altchristlichen L. wol den Zweck hatte, in gewissem Sinne unsere Gabel zu ersetzen, welche den Alten unbekannt war; und dass man namentlich Eier und Austernschalen damit öffnete. KRAUS.

LÖWE, der König der Thiere, bekannt durch Stärke und Grossmuth, ist bei allen Völkern Sinnbild der Macht und Stärke. Um des Stammes Juda Macht zu schildern, sagte der sterbende Patriarch Jakob: ‚Juda ist ein junger L.' (I Mos. 49, 9). So lag es nahe, den Löwen als Symbol Christi zu nehmen. Und das that die geheime Offenbarung (5, 5): ‚siehe, es hat überwunden der L. vom Stamme Juda, die Wurzel Davids.' Als Symbol Christi wird der L. mit dem Kreuznimbus ausgezeichnet. In der sog. Bibel Karls des Kahlen, einem Meisterwerke der Kalligraphie und Miniaturmalerei, sind L. und Lamm (s. d. Art.) — beide durch das auf einem Throne liegende geheimnissvolle Buch mit den sieben Siegeln getrennt — mit dem Kreuznimbus bezeichnet. Aehnlich auf einem Glasgemälde zu S. Denis: L. und Lamm, beide mit Nimbus, erbrechen die Siegel des apocalyptischen Buches. Auf der Thüre der alten romanischen Kirche zu Dietkirchen a. d. Lahn ist ein (metallener) Löwenkopf, umgeben von den vier Evangelisten-Symbolen, die in Spruchbändern die Anfangsbuchstaben der betreffenden Evangelien führen.

Der L. ist aber auch gefürchtet als Raubthier. Aus diesem Grunde vergleicht der hl. Petrus den Widersacher, den Teufel, mit einem brüllenden Löwen, der umherwandelt, suchend, wen er verschlinge (I Petr. 5, 8). Veranlassung zu dieser Auffassung des hl. Petrus gab Ps. 90, 13 und 56, 4 u. 5, wo unter Löwen und Drachen das Böse verstanden wird. Daniel in der Löwengrube, ein auf altchristlichen Gemälden sehr häufig vorkommendes Sujet, weist hin auf die Erlösung von den Banden des Todes und des Satans.

Diese beiden Auffassungen stellt der hl. *Augustin* uns gegenüber mit den Worten: ipse (Christus) leo dictus est, ipse agnus occisus est: leo propter fortitudinem, agnus propter innocentiam; leo quia invictus, agnus quia mansuetus. Quis non incurreret in dentes leonis huius (diaboli), nisi vicisset leo de tribu Iuda. Contra leonem leo, contra lupum agnus.

Da man im Alterthum glaubte, der L. schlafe mit offenen Augen, so wurde er weiter ein Sinnbild der Wachsamkeit (vgl. Is. 21, 8). Als Wächter sah man den Löwen vor ägyptischen und griechischen Tempeln, selbst vor dem salomonischen zu Jerusalem (I Paral. 28, 17). Dieselbe Bedeutung werden die zwei Löwen neben der Arche, dem siebenarmigen Leuchter und zu beiden Seiten einer Thüre haben — Darstellungen auf dem Boden sog. Goldgläser. Vgl. *Buonarruoti* Tav. II[5]; *Perret* IV, pl. XXVIII[61] u. XXIV[23. 29]. Mehrere altchristliche Kirchen Roms haben ihre Löwen als Wächter an ihren Pforten bis heute erhalten. Vgl. *Martigny* Dict. 427; *Ciampini* Vet. mon. I, c. 3 u. I, tab. XVII[3. 4] (s. unsere Fig. 191, wo ein L.



Fig. 191. Löwe (Ciampini I, tab. XVII 3-4).

auf einer Platte mit hieroglyphischen Zeichen ruht). Sinnbilder der Wachsamkeit sollen auch die Löwenköpfe an der Lehne der bischöflichen Stühle sein. Vgl. *Bottari* II 69. Symbol der Wachsamkeit ist der L. endlich auf Fibeln. Eine solche, jedoch stark lädirte, besitzt das Wiesbadener Museum.

Mit Bezug auf Ezech. 19, 2 u. 3 (mater tua, leaena) und Offenb. 5, 5 wurde ‚die Löwin mit ihrem Jungen, . . . der ein L. geworden ist', auf Maria angewendet.

Nach *Plinius* (Hist. nat. XIII 21), den *Origenes* In Genes. 17 anführt, schläft der neugeborne L. drei Tage (wie Christus drei Tage im Schosse der Erde ruhte); am dritten Tage weckt der alte L. sein Junges durch sein Gebrüll. Daher wurde der über seine Jungen brüllende L. Symbol der Auferstehung. Diese wie die vorerwähnte Bedeutung des Löwen als Symbol entwickelte sich jedoch erst in der mittelalterlichen Symbolik. *Kreuser* Kirchenbau

I 123. Der L. ist endlich Attribut vieler Heiligen. Vgl. *Münter* I 87. MÜNZ.

ΛΟΓΧΗ, s. Lanze.

LOOS *(sortitio sacra)*. Die Wahl des Apostels Matthias geschah durchs L. (Act. 1, 15—26), und ausnahmsweise kommen auch in der Kirchengeschichte Wahlen kirchlicher Vorsteher durch das L. vor (s. *Dodwell* Diss. Cyprian. I, § 17; *Bingham* II 81—82; mit Bezugnahme auf *Conc. Barcin.* a. 540, al. 599, c. 3. Coll. Concil. V 1606) oder werden zweifelhafte Fälle durch das L. entschieden (*Aug.* Ep. 180 ad Honor.; De doctr. christ. I 28). Im gewöhnlichen Leben dagegen bediente man sich nach bei den antiken Völkern hergebrachter Sitte häufig noch des Looses, um eine Frage zu entscheiden oder die Zukunft zu befragen. Wie die Heiden dazu mit Vorliebe Virgil aufschlugen (*Sortes Virgilianae; Spartian.* Vit. Hadrian. 9; *Lamprid.* Vit. Alex. Sever. c. 14), so die Christen die hl. Schrift (*Sortes Sanctorum, Evangeliorum*). Das Verfahren beschreibt *Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 16; es wird in fränkischen Synoden (*Aurelian.* I. c. 30; *Agath.* c. 42) frühzeitig verboten, auch *Augustin* schon hatte die Sitte missbilligt (Ep. 119 ad Ianuar. c. 20). Später spielte das L. noch immer seine Rolle in den Ordalien (s. d. Art.). Vgl. *Augusti* Hdb. III 421 f.; *Bingham* II 82. KRAUS.

ΛΟΥΤΡΑ, s. Bäder I 107.

LUCAS und **LUCASBILDER.** Lucas, der Verfasser des dritten kanonischen Evangeliums und der Apostelgeschichte (πρῶτος und δεύτερος λόγος), war geborener Heide (Kol. 4, 11 u. 14) aus Antiochia in Syrien (*Euseb.* Hist. eccl. III, c. 4). Sein Name ist abgekürzt aus Lucanus oder Lucianus. Er zählt sich ausdrücklich zu denjenigen, welche die Begebenheiten der hl. Geschichte nicht aus eigener Anschauung kennen. Darum kann er auch keiner der 72 Jünger gewesen sein (*Origenes*). Da er aber eine genaue Kenntniss des Judenthums und seiner religiösen Gebräuche bekundet, so mögen die Recht haben, welche ihn als jüdischen Proselyten annehmen. Seinem bürgerlichen Berufe nach war er Arzt, wie aus Kol. 4, 14 (ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρός) erhellt. Auch will man in seinen Schriften Stellen finden, die durch genaue technische Bezeichnung einzelner Krankheiten ärztliches Studium verrathen. Seit seiner Bekehrung zum Christenthum war er ein treuer Schüler und Begleiter des hl. Paulus. Nach *Baronius* Ad ann. 61, welcher Gregor von Nazianz, Paulinus von Nola, Nicephorus u. A. als Gewährsmänner nennt, soll er bei Patrae in Achaia den Martertod erlitten haben. Die Kirche verehrt ihn als Martyrer.

Dass der zu Antiochia geborene, in hellenistischer Bildung herangewachsene Lucas auch im Malen sich ausgebildet habe, ist an und für sich aus inneren Gründen nicht unwahrscheinlich. Ganz anders jedoch müssen wir urteilen, wenn wir die äussere Begründung der Behauptung, ‚der hl. Lucas sei auch Maler gewesen', erwägen. Denn die Sage, Lucas habe Bilder des Herrn und der hl. Jungfrau gemalt, tritt erst im 6. Jahrh. auf (*Glückselig* Christus-Archäol. 101). Der hl. *Augustin* scheint noch nichts von jener Sage zu wissen, denn er schreibt De Trinit. VIII, c. 2: ‚neque novimus faciem virginis Mariae.' Der erste, der ein Muttergottesbild als vom hl. Lucas gemalt erwähnt, ist *Theodor* der Anagnoste oder Lector im 6. Jahrh. Er sagt (Collectan. I, c. 7): ‚es befand sich zu Constantinopel ein altes Bild der Gottesmutter (θεομήτρος), welches Eudoxia zu Jerusalem erwarb und an [ihre Tochter, die Kaiserin] Pulcheria [Gemahlin Theodosius' II] übersandte. Dasselbe Bild hatte der Apostel Lucas gemalt (ὁ ἀπόστολος Λουκᾶς καθιστόρησεν).' Dieses Bild, das einen byzantinischen, streng hieratischen Typus hat, stellt die hl. Jungfrau als Matrone in einem Alter von etwa 40—50 Jahren dar. Im J. 1204 wurde es durch den Dogen Enrico Dandalo nach Venedig überbracht. Es führt den Namen Odegitria oder Itria. — Ein anderes, dem hl. Lucas zugeschriebenes Marienbild befindet sich in der Kirche Maria Magg. zu Rom, wo es (in der Capella Paolina), in einen mit kostbaren Steinen ausgelegten Rahmen gefasst, gewöhnlich verschlossen gehalten wird. Bei dem hohen Alter des Bildes sind die Farben so verdunkelt, dass das Antlitz der hl. Jungfrau wie des Kindes ganz schwarz erscheint. Erwähnt wird es zuerst unter Gregor d. Gr., der es zur Zeit der Pest (585) aus M. Maggiore nach S. Pietro in Procession trug; desgleichen wird es erwähnt in einem Berichte der drei Patriarchen des Orients an Kaiser Theophilus († 842). Abbé Mitochou (Recherches 175) hat seit Leo IV (847) bis herauf ins 18. Jahrh. die ständige Tradition über das Muttergottesbild in M. Maggiore zusammengestellt. Doch daran zweifelt Niemand, dass seit dem 9. Jahrh. das besprochene Bild ständig dasselbe ist. Damit ist der hl. Lucas als Maler aber noch nicht bewiesen. Dieses Bild zeichnet sich durch einen Reiz edler Einfachheit und Würde aus, der den byzantinischen Bildern abgeht.

Und *Grimouard de S. Laurent*, der es in seinem Guide de l'art chrét. III, pl. 1 abbildet, ist nicht abgeneigt, aus inneren Gründen die Autorschaft dem hl. Lucas zuzuschreiben. — Ausser diesem Madonnenbilde werden dem Evangelisten noch sieben andere zugeschrieben. Doch auf den ersten Blick leuchtet die Unrichtigkeit dieser Behauptung ein, denn der Charakter der einzelnen Bilder ist ausserordentlich verschieden. Von Lucas gemalte Madonnenbilder zu besitzen rühmt sich noch die Kirche S. Maria in Aracoli (*Grimouard* l. c. pl. 2), S. Maria della consolazione (beim gleichnamigen Hospiz, gegründet durch Gregor VI 1045; *Grim.* pl. 3). Da über die andern angeblichen Lucasbilder noch gestritten wird und die älteren Autoren (*Melchiori, Aringhi, Bombelli*) bald dieses, bald jenes Bild dem Lucas zuschreiben, so will ich einfach auf *Grimouard* l. c. III 15—20 u. pl. 4, n. 1. 2. 3. 4 verweisen. — Ueber das dem hl. Lucas zugeschriebene Bild des Erlösers s. oben II 16 f.

Wie ausgebreitet im 13. Jahrh. die Sage war, Lucas sei ein Maler gewesen, erhellt daraus, dass seit dieser Zeit die Maler-Innungen des christlichen Abendlandes sich den hl. Lucas als Schutzheiligen wählten (*Fiorillo* Gesch. der zeichn. Künste I 243. 332. 451). MÜNZ.

LUCERNAE, s. Leuchter.

LUCIFUGA NATIO, s. Spottnamen.

LUGENTES oder Flentes, s. Busse.

LUMINARE. Dahinwandernd mit seinem schwachen Kerzenlichte durch das Dunkel der Katakomben sieht man von Zeit zu Zeit in den Gängen, mehr noch in den Grabkammern von oben her das Licht des Tages einfallen. Schornsteinförmige Oeffnungen, unten weit, nach oben hin sich verengend, meist viereckig, zuweilen auch rund, oder von unregelmässiger Form, steigen aus den Strassen und Kammern in der zweiten Etage durch die der ersten hindurch bis an die Oberfläche der Erde und führen so Licht und Luft in die Tiefe hinunter. Man nannte diese Lichtgaden Luminaria, wie sich aus mehreren Inschriften und aus den Acten der Martyrer ergiebt. So kauft ein Eusebius sich von dem Fossor OCAPATVS im Coemeterium des hl. Sebastianus ein Grab AD CATACVMBAS AD LVMINAREM (*Perret* I, XXXIII[1]); die Marmortafel im Cubiculum duplex, welches sich Severus in den Tagen des Papstes Marcellinus im Coemeterium Callisti kaufte, erwähnt auch des LVMINARE; von der Martyrin Candida wird in den Acten der hl. Petrus und Marcellinus berichtet, sie sei per luminare cryptae hinabgeworfen und gesteinigt worden. Durch solche Lichtgaden wurde das betreffende Gemach ein Cubiculum clarum. Wiederholt ist das L. so construirt, dass es zwei und selbst mehrere nahe beisammen liegende Grabkammern erhellt. Dies ist z. B. der Fall bei den fünf in einander laufenden Gemächern in S. Callisto, von denen vier einen gemeinsamen Lichtstollen haben; bei der Grabkapelle des Papstes Eusebius ebendaselbst erleuchtet das L. ausser der Kapelle den Gang, der zu derselben hinführt, sowie eine Strasse des darüber liegenden ersten Stockwerkes der Katakombe. Aehnliches fand *Stevenson* in dem suburbicarischen Coemeterium des Zoticus (p. 28). War der Schacht nicht bloss zur Beleuchtung eines einzigen Gemaches bestimmt, so hiess er L. maius, wie sich aus einer Inschrift bei *Marchi* 165 schliessen lässt (COMPARAVI VISOMVM IN LVMINARE MAIORE). Kam man bei der Anlage des Schachtes in eine Lage von Pozzolanerde und höher hinauf in das Erdreich der Gärten und Wiesen, die über der Katakombe lagen, so musste die Sicherheit der Wände durch Mauerwerk hergestellt werden; damit durch sie nicht Regen und Schlamm hinunterflossen, ragte die obere Mauereinfassung noch etwas über den Boden hinaus. So konnte man hinabschauend in einen Brunnen zu sehen glauben, wie es z. B. beim Coemeterium des Nikomedes der Fall ist, wo man nur durch hinuntergeworfenes brennendes Papier die Erweiterung des unteren Theiles zu einem Gemach erkennen kann.

Die meisten Luminarien sind in der Zeit des Friedens angelegt worden, theils um die Grabkapellen berühmter Martyrer würdiger zu erhellen, theils um bei der Menge der Besuchenden einen entsprechenden Luftwechsel herzustellen. Doch muss es auch schon in der vorconstantinischen Zeit eine nicht geringe Anzahl solcher Lichtschachte gegeben haben, angelegt vorzüglich in der langen Epoche des Friedens vor der diokletianischen Verfolgung. Das beweisen uns die oben angeführten Angaben über das Martyrium der hl. Candida und die Inschrift des Severus; die hl. Emerentiana wurde ebenfalls getödtet, indem der Pöbel die am Grabe der hl. Agnes betende Jungfrau durch das L. von oben her steinigte. Auch das Grabgemach der beiden Martyrer Chrysanthus und Daria, die unter Numerian den Tod erlitten, scheint ein L. gehabt zu haben (vgl. *Greg. Turon.* De glor. mart. I 28); dasselbe gilt von dem Grabe der Martyrer von Se-

baste, von welchem es heisst: in summa parte, ubi martyres iacebant, exiguum foramen apparuit (*Sozom.* IX 2).

Als die Katakomben seit dem 9. Jahrh. nicht mehr besucht wurden, haben die Landleute, welche über denselben ihre Aecker und Weinberge hatten, durch hinabgeworfene Steine, Erde etc. allmälig die Grabkammern mit ihren Luminarien bis oben hin angefüllt; sie haben dadurch, ohne es zu wissen, der Alterthumsforschung einen grossen Dienst geleistet, indem sie so die Plünderung gerade der berühmtesten Grabkapellen im 17. und 18. Jahrh. verhinderten. Sehr interessant ist die Schilderung *de Rossi's,* wie er bei der Wiederentdeckung des Grabes der hl. Caecilia durch das Ausgraben der durch das L. hinabgeworfenen Erdmassen allmälig immer tiefer vordrang, zunächst auf der Wand hoch oben ein zwischen zwei Lämmern stehendes Kreuz, dann drei Heiligenbilder entdeckte und endlich bei der weitern Ausgrabung der Kapelle das Bildniss der Heiligen und ebenda ihr Grab fand.

Von den Luminarien zu unterscheiden sind die sog. Pozzi oder Schachte, durch welche die Fossores die Erde aus den neu angelegten Gängen der Katakomben an das Tageslicht förderten. Eine der interessantesten derartigen Anlagen findet sich im Coemeterium der Domitilla; ein anderer, bedeutend engerer Pozzo im Ostrianum führt aus einer Grabkammer in das darüber liegende Arenarium hinauf; in seine Wände sind regelmässige Vertiefungen eingehauen, mittelst deren die Fossores hinab- und hinaufsteigen konnten, indem sie ihre Füsse in diese Vertiefungen einsetzten.

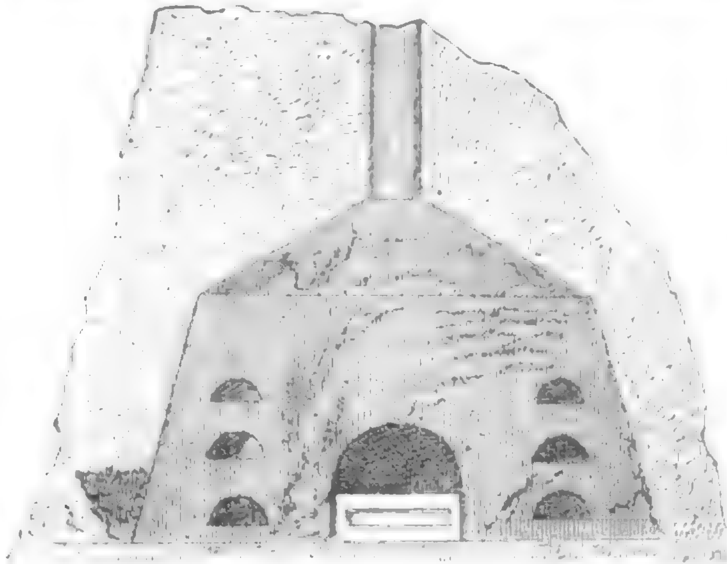


Fig. 192. Luminare.

Wie die Luminarien heute für die neuen Ausgrabungen der ziemlich gewisse Fingerzeig sind, dass man sich bei einem berühmten Martyrergrabe befinde, so geben sie auch hinwiederum den Gängen und Kammern durch das von oben herab einfallende Licht einen ganz besondern Charakter. Den Effect, den diese Beleuchtung auf den Wanderer in dem unterirdischen Dunkel macht, haben schon *Hieronymus* und *Paulinus* geschildert. ‚Hier und da dringt ein wenig Licht von oben herein, eben genügend, die Schrecken der Dunkelheit auf einen Augenblick zu mildern. Aber nicht wie durch ein Fenster, sondern nur wie durch eine Ritze scheint das Licht einzufallen; dann schreitet man wieder vorwärts, um sich abermals in Nacht begraben zu finden‘ (raro desuper lumen admissum horrorem temperat tenebrarum, ut non tam fenestram, quam foramen demissi luminis putes: rursumque pedetentium acceditur et cava noctis circumdatis etc., *Hieron.* In Ezech. c. 9). — ‚Indem bei unserm Vordringen das nächtliche Dunkel in den Irrgängen dichter und dichter zu werden scheint, öffnen sich von Zeit zu Zeit nach oben durch die Decke gegrabene Schachte, durch welche das helle Tageslicht hereindringt. Obschon die Kammern und schmalen Strassen finster sind, findet doch mancher Sonnenstrahl seinen Weg durch die durchgegrabenen Gewölbe hinab in den Schoss des Hügels. So geniesst man von Stock zu Stock den Schein des Sonnenlichtes‘:

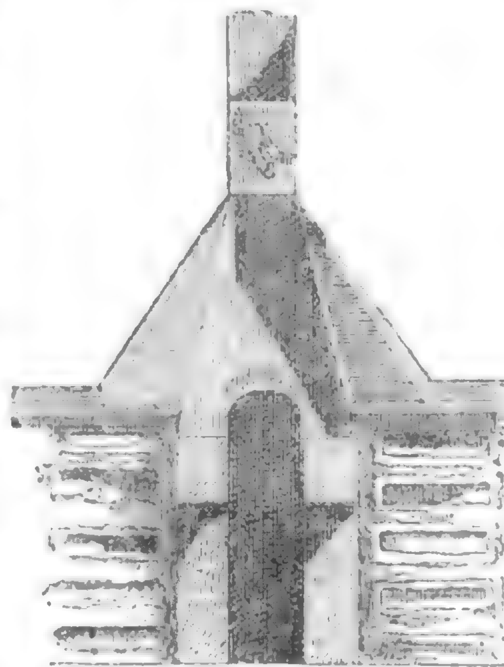


Fig. 193. Luminare (nach Marchi XXIX).

inde ubi progressu facili nigrescere visa est
nox obscura, loci per specus ambiguum,
occurrunt caesis immissa foramina tectis,
quae iaciunt claror extra super radios...
attamen occisi subter cava viscera noctis
crebra terebrato fornice lux penetrat.
Sic datur absentis per subterranea solis
cernere fulgorem luminibusque frui.
(*Prudent.* Perist. XI.)

Vgl. R. S. III 423. DE WAAL.

LUSTRALIS COLLATIO (πραγματευτικὸν χρυσιόν, χρυσάργυρον, *Euagr.* H. e. III 39), die alle fünf Jahre von sämmtlichen Handel- und Gewerbetreibenden zu zahlende Steuer, *aurum poenorum (August.)* — eine unerträgliche Last, wie *Liban.* Or. XIV. c. Flor. (II 427; vgl. *Vales.* zu Euagr. l. c.) sie nennt, traf natürlich auch die niederen Kleriker; doch nahmen die Kaiser sie davon allmälig gänzlich oder theilweise aus, so Constantius *Cod. Theod.* lib. XVI. tit. 2 de ep. et cler. leg. 8 u. 15; lib. XIII. tit. 1 de lustr. coll. leg. 11. Vgl. *Cod. Theod.* lib. XVI. tit. 2 de ep. et cler. leg. 10 u. 36 u. s. f. Die Stellen hat *Bingham* II 240 f. gesammelt.

LUX, s. Licht.

LUXUS. Als das Christenthum in die Welt eintrat, stand die materielle Cultur im römischen Reich in höchster Blüte und in den höheren Klassen herrschte allenthalben Ueppigkeit und Verschwendung. Den Menschen, die keine Hoffnung hatten (I Thess. 4, 12), galt der Genuss als Ziel des Lebens, und ihr hauptsächlichstes Sinnen und Trachten ging darum dahin, sich das irdische Dasein so schön und genussreich als möglich zu machen. Das Christenthum trat diesem Bestreben entgegen. Mit eindringlichen Worten wies sein göttlicher Stifter die Menschen auf ihr höchstes und einziges Ziel hin, und noch bestimmter sprachen sich über diesen Punkt die Apostel aus. Petrus fordert die Frauen auf, nicht das Haargeflechte oder Gold und schöne Kleider, sondern den verborgenen Menschen des Herzens als Schmuck zu betrachten (I Petr. 3, 3), und Paulus, der I Tim. 2, 9 eine ähnliche Ermahnung giebt, beklagt diejenigen, deren Gott der Bauch ist (Phil. 3, 19). Noch weiteren Ermahnungen begegnen wir in der nachapostolischen Zeit. *Clemens Alex.* äussert sich nicht bloss gegen die zu seiner Zeit verbreitete Putz- und Schmucksucht der Frauen und Männer im Allgemeinen (Paedag. III, c. 2. 3), sondern er setzt auch eingehend auseinander, wie das Verhalten des Christen in Bezug auf Nahrung, Kleidung und häusliche Einrichtung beschaffen sein solle (Paedag. II, c. 1—4; c. 10—12), und er empfiehlt in allen diesen Dingen äusserste Einfachheit und Beschränkung auf das Nothwendigste. Auf Brauchbarkeit, nicht auf Schönheit, Pracht u. dgl. sei zu sehen; das Nützliche sei das Bessere, und das Geringere und Wohlfeilere sei dem Theuren und Kostbaren vorzuziehen. Vgl. Tüb. Theol. Quartalschr. 1871, 446; 1876, 368. Diese Grundsätze dürfen im Wesentlichen als die des christlichen Alterthums überhaupt bezeichnet werden, und zu ihrem richtigen Verständniss ist noch Folgendes beizufügen. So sehr auch der L. missbilligt ward, so wurde er doch nie im eigentlichen Sinne verboten, und es konnte das nicht geschehen, da sonst der Begriff des Eigenthums angetastet werden musste und dieser von den Vätern stets respectirt wurde. Auf Grund von Matth. 19, 2 und ähnlichen Stellen wurde allerdings die Hingabe der irdischen Güter und die Beschränkung auf das Aeusserste angerathen. Aber Besitz und Reichthum werden anderseits an sich nicht für sündhaft erklärt, Putz und Schmuck werden in angemessenen Grenzen sogar ausdrücklich zugestanden, wenn sie höhere Interessen zu fördern geeignet sind (*Clem. Alex.* Paedag. III, c. 11. 57. ed. Potter. 287 sq.), und nur die Losreissung des Herzens von den Gütern dieser Erde und die Zügelung der Begierde wird verlangt (*Clem. Alex.* ib. c. 11. 53. p. 284; vgl. d. Art. Güter). Bloss einzelne Formen des L. wurden strenger beurteilt, und hierher gehörte insbesondere das gänzliche Entfernen des Barthaares (*Clem. Al.* Paedag. III, c. 3), das Schminken der Wangen und Bemalen der Augen (ib. III, c. 2. 5), das Tragen von Ohrringen (ib. c. 11. 56. p. 287), das Färben der Haare und das Tragen von fremden oder falschen Haaren (ib. c. 11. 63. p. 291), das Bekränzen des Hauptes (ib. II, c. 8; *Tertull.* De coron.). Man verwarf diese Arten von Putz und Schmuck, theils weil sie ein Unrecht gegen die Natur oder den Schöpfer involvirten, gleichsam als wäre dessen Werk nicht genügend und als müsste es durch die Hand des Menschen verbessert werden, theils weil sie meist bei sittlich anrüchigen Personen gesehen wurden und im Dienste des Lasters zu stehen schienen, theils weil man ihnen, namentlich den letztern, einen religiös-heidnischen Charakter zuerkannte. Die bezüglichen Grundsätze wurden zwar nicht allgemein befolgt und wahrscheinlich auch nicht von Allen für richtig gehalten. Aber sie drangen immerhin so weit in das Leben ein, dass auch die Heidenwelt davon Kenntniss nahm, und die Entsagung, welche die Christen in dieser Beziehung übten, zog ihnen den

Vorwurf zu, sie seien ‚infructuosi in negotiis' (*Tertull.* Apol. c. 42; vgl. *Simeon. Metaphr.* Mart. Ign. c. 3). FUNK.

ΛΥΧΝΑΨΙΑ *(lucernarium)*, das Abendgebet, als stehender Theil des Officiums bereits *Conc. Laodic.* c. 18 aufgeführt.

ΛΥΧΝΟΙ *(lychni)*, kleine Wand- oder Hängeleuchter, s. d. Art. Leuchter.

M.

MACARIANI, Spottname, welchen die Donatisten den Katholiken gaben, welche sich des Schutzes des von Constantin zur Schlichtung der donatistischen Streitigkeiten gesandten Macarius erfreuten. Vgl. *Optat.* III 62; *Bingham* VII 76.

MÄSSIGKEIT, s. Mahlzeiten.

MAFORS, eine Kopfbedeckung, Kapuze, welche als weibliches Bekleidungsstück bei *Papias*, *Isidorus* u. s. f. erscheint; vgl. *Ducange* i. v. und zu Alexiad. 330. Ein griech. Glossar hat μαφόριον, τὸ τῆς κεφαλῆς περίβλημα. Τὰ μαφόρια γυναικῶν bei *Pallad.* Vit. Chrysost. 87. *Cassianus* De hab. mon. schreibt es den Mönchen zu, so dass es vielleicht mit dem Scapulare identisch war; *Fortunat.* Vit. s. Hilar. ep. Paris. c. 2, n. 11 nennt mafortem das Velum oder den Peplos, der auf die Gräber der Heiligen zur Anrührung gelegt wurde.

MAGI, Spottname der Christen, s. d. Art. Spottnamen.

MAGIER, Anbetung der. I. Wol nur wenige Thatsachen aus dem Leben des Herrn sind im Alterthum ein so häufiger und beliebter Gegenstand der Betrachtung wie der künstlerischen Darstellung gewesen, als die Ankunft der Weisen aus dem Morgenland, in denen man von jeher die Erstlinge der Heiden erkannte. Was uns die Ueberlieferung über dieses denkwürdige Ereigniss berichtet, ist zum Theil abweichenden Inhalts. Sehen wir von einigen minder wichtigen Fragen ab, so sind es besonders drei Dinge, worauf es hier ankommt: die Heimat der M., ihre königliche Würde und ihre Anzahl.

Nach einer alten und weit verbreiteten Annahme kamen sie aus Arabien. So *Iustin M.* Dial. c. Tryph. c. 77 sq.; *Tert.* Adv. Iud. c. 9; *Epiph.* Expos. fid. c. 8; *Theod. Heracl.* In Ps. 71. Andere nennen Chaldaea: *Orig.* Contr. Cels. I, c. 58; die *Quaestt. Vet. et Nov. Test.* qu. 63; wieder Andere Persien: *Clem. Alex.* Strom. I, c. 15; *Basil.* Hom. in christ. generat. c. 5; *Diod. Tars.* ap. Phot. cod. 223; *Chrysost.*, das *Op. imperf.*, *Euthym.*, *Theophyl.* In Matth. 2; *Cyrill. Alex.* In Is. 49; und damit stimmt auch die syrische Tradition überein. Einen gewichtigen Grund für diese Annahme bietet ferner der Name μάγοι, der ursprünglich die Priesterkaste der Perser bezeichnet, wenngleich er später auf Zauberer und Wahrsager überhaupt ausgedehnt wurde. Auf den Wandgemälden der Katakomben erscheinen die Weisen ganz regelmässig mit dem Pileus, der bekannten persischen Kopfbedeckung, bekleidet (*Bottari* Tav. XXII. XXXVIII. LXXXII. LXXXVI. CXXVI. CXXXI). Im MA. wurde es üblich, die hl. drei Könige als Nachkommen der drei Söhne Noe's und somit als Vertreter der drei Hauptstämme des Menschengeschlechtes zu betrachten (vgl. *Gloss. ordin.* In Matth. 2). Dies führte naturgemäss dahin, dass man ihnen verschiedene Wohnsitze anwies und sie mit verschiedener Hautfarbe, weiss, braun und schwarz, abbildete.

Von der königlichen Würde der M. weiss die älteste Ueberlieferung nichts. Wir finden dieselbe nicht vor dem 6. Jahrh. behauptet; zuerst nachweislich in einer dem *Caesar. Arelat.* zugeschriebenen Hom. de Epiphan. (inter opp. *Aug.* t. V, append. serm. 139, c. 3). Was aus früherer Zeit an Zeugnissen dafür beigebracht wird, besagt entweder etwas Anderes, oder ist unecht (*Patrit.* De evang. l. III, 320 sqq.). Auch die hl. Schrift begünstigt diese Annahme nicht im Mindesten; wären die M. Könige gewesen, so würde Matthaeus gewiss nicht unterlassen haben, dies hervorzuheben, zumal darin eine buchstäbliche Erfüllung der berühmten Weissagung Ps. 71, 10 f. gelegen hätte. Was die Ueberlieferung der alten Kunst betrifft, so genügt es schon, auf die Kopfbedeckung hinzuweisen, welche die M. auf den Wandgemälden der Katakomben tragen; es ist aber auch unter den zahlreichen Darstellungen der sieben ersten Jahrhunderte nicht eine einzige, wo sie mit königlichen Insignien abgebildet wären. Die erste bekannte Darstellung dieser Art rührt aus dem Anfang des 8. Jahrh.; es ist ein Mosaikboden aus der alten vaticanischen Basilika (*Ciampini* De s. aedif. a Const. M. constr. 75, tab. XXIII). Von dieser Zeit an wurde die Annahme, die M. seien Könige gewesen, immer allgemeiner und gelangte auch bald auf dem Gebiete der

Kunst zur ausschliesslichen Herrschaft; in dem Officium des Festes Epiphanie hat sie übrigens keinen Ausdruck gefunden. Ihre erste Grundlage ist wol in der oben erwähnten Psalmstelle zu suchen.

Die Anzahl der M. wird von der syrischen Ueberlieferung auf zwölf angegeben (*Assemani* Bibl. Orient. III, P. I 316), und die nämliche Angabe findet sich auch bei dem Verfasser des *Op. imperf.* in Matth. l. c., der sie aus dem apokryphen Buche Seth geschöpft hat. Dagegen hat die Tradition des Abendlandes, soweit wir sie verfolgen können, von jeher an der Dreizahl der Weisen festgehalten. So *Leo M.* Serm. 1 de Epiph. c. 1; *Max. Taur.* Hom. 17—20; *Caesar. Arelat.* l. c.; die dem *Euseb. Emis.* früher zugeschriebene Hom. 1 de Epiph. (Bibl. max. Lugd. VI 622). Von morgenländischen Schriftstellern lässt sich noch *Orig.* Hom. 14 in Genes. c. 3 anführen. Weit höher hinauf als diese schriftlichen Zeugnisse reicht aber die Ueberlieferung der ältesten Kunstdenkmäler. Die zahlreichen Darstellungen in den römischen Katakomben zeigen beinahe sämmtlich die Dreizahl (vgl. *Bott.* tav. XXXVIII. XL. LXXXII); in den wenigen Ausnahmefällen, wo wir zwei oder vier M. abgebildet finden, ist leicht ersichtlich, dass der Künstler sich durch Rücksichten der Symmetrie leiten liess.


Fig. 194. Die Magier vor Herodes, Fresco von S. Agnese (Perret II, pl. XLVIII).

Gewöhnlich werden die Weisen in stehender Haltung dargestellt, wie sie ihre Gaben dem göttlichen Kinde darbringen. Letzteres sitzt auf dem Schosse seiner jungfräulichen Mutter, über deren Haupt der Stern erscheint (*Allegranza* Mon. di Milan. tav. IV. LXXXVI). Zuweilen ist auch der hl. Joseph neben ihr abgebildet, wie er zum Zeichen des Schutzes die Hand über sie ausstreckt (*Perret* Les catacombes V, pl. XII); doch wird diese Deutung der betr. Figur von *Marchi* bestritten. *De Rossi* Bull. 1862, 73 f. theilt auch eine dem Coemeterium des hl. Cyriacus entnommene Darstellung mit, wo der Stern durch das Monogramm Christi ersetzt ist.

Weit seltener sind die Fälle, wo die M. auf der Reise befindlich oder vor Herodes erscheinend abgebildet sind. Eine Darstellung der erstern Art s. *Millin* Midi de la France pl. LXVI, der letztern *Perret* II, pl. XLVIII. MOSLER.

II. Darstellung der M. Die traditionelle Darstellung der Weisen aus dem Morgenlande zeigt sie uns in minder oder mehr completer orientalischer Kleidung; die phrygische Mütze fehlt bei ihnen so wenig, wie bei den babylonischen Jünglingen im Feuerofen; dazu kommt unter einem weiten Mantel die aufgeschürzte Tunica, die auf einzelnen Bildwerken der spätern Zeit, z. B. in den Mosaiken zu Ravenna, unten in grosse Zipfel ausgeschnitten ist, wie wir dies auch auf der Darstellung der orientalischen Martyrer Abdon und Sennen im Coemeterium des Pontianus sehen. Zuweilen tragen sie weite Pumphosen (sarabelli), meistens aber sind die Beine nackt und nur die Füsse mit Halbstiefeln bekleidet. In derselben Weise haben die heidnischen Künstler die Mithras-Priester dargestellt.

Vorwiegend erscheinen sie in der Dreizahl, obschon die hl. Schrift darüber nichts angiebt. Eine Abweichung hiervon findet sich nur zweimal, im Coemeterium der hhl. Petrus und Marcellinus auf einem Gemälde aus dem Ende des 3. Jahrh., wo ihrer bloss zwei erscheinen, und auf einem Bilde in Domitilla, wo vier M. dargestellt sind. Uebrigens zeigt die Besonderheit der Composition in beiden Fällen, dass die Ueberlieferung nur darum ausser Acht gelassen ist, um die Madonna mit dem Kinde mehr zum Centrum der Darstellung zu machen; in Domitilla lassen sich auch die Spuren nachweisen, dass der Künstler zuerst nur drei M., zwei auf der einen, den dritten auf der andern Seite der Mutter Gottes malen wollte; nur mit Rücksicht auf die Symmetrie änderte er seinen Plan und fügte noch einen vierten hinzu

Bei weitem die meisten Bilder haben die Scene im Stalle von Bethlehem zum Gegenstande; auf einem gallischen Sarkophag (*Millin* Midi de la Fr. pl. LXVI) und auf einem von *Bartoli* mitgetheilten Relief ist das erste Erscheinen des Sterns dargestellt; zwei der M. machen den dritten auf denselben aufmerksam, indem sie mit dem Finger darauf hinweisen. Ebenso selten

ist die Scene, wo die Weisen vor Herodes erscheinen. Die älteste dieser Darstellungen findet sich im Coemeterium Ostrianum, ferner auf einem Sarkophag zu Ancona, auf einer Elfenbeinschnitzerei im vaticanischen Museum und auf dem Mosaik des Triumphbogens in S. Maria Maggiore zu Rom. Auf dem erstgenannten Bilde steht der Stern zwischen den Magiern und Herodes; die letzterwähnte Darstellung zeigt uns die drei Weisen vor dem auf seinem Throne sitzenden König, dem zur Seite zwei Schriftgelehrte mit einer offenen Bücherrolle in der Hand stehen; der Stern fehlt.

Auf den sehr zahlreichen Bildern der Adoratio sitzt Maria gewöhnlich auf einem Throne, das Kindlein auf ihrem Schosse haltend. Dies ist die älteste Auffassung und kommt keineswegs erst in der byzantinischen Zeit auf, wie *Bayet* (Recherches pour servir à l'hist. de la peint. etc. 99) anzudeuten scheint, wo er mit Bezug auf das Mosaik der Anbetung in Ravenna sagt: la vierge, devenue souveraine, est placée sur un trône. Sie erscheint vielmehr von Anfang an in der christlichen Kunstauffassung als die Königin-Mutter und Himmelsfürstin (vgl. z. B. den bekannten Sarkophag von S. Paolo im Lateran). Nur auf einem Sarkophag-Relief des Lateran ist das Kind als Wickelkind aufgefasst; in der Regel sitzt es frei auf dem Schosse der Mutter in einem Alter von fünf bis sechs Jahren und streckt die eine oder beide Hände nach den Magiern aus. Die Idee, durch die über das Alter hinaus entwickelte Körperbeschaffenheit den göttlichen Charakter des Kindes auszudrücken — eine Auffassungsweise, die uns ja auch auf heidnischen Monumenten bei Götterbildern begegnet (man denke nur an die beiden Statuen des Castor und Pollux am Aufgang zum Capitol, wo sie an Grösse die von ihnen geführten Rosse überragen) —, tritt uns am anschaulichsten auf dem Mosaik in S. Maria Maggiore entgegen. Dort sitzt der Knabe Jesus frei auf einem fürstlichen Throne, die Füsse auf dem Suppedaneum ruhend, das Haupt mit der Aureola umgeben. Ueber ihm steht der Stern; Maria und Joseph haben auf eigenen Sitzen neben dem Throne ihren Platz; vier Engel, von denen zwei beflügelt sind, stehen hinter dem Throne, daneben nähern sich von der einen Seite her zwei M. mit ihrer Gabe, während der dritte auf der andern Seite mit der Hand auf den Stern hinweist. Aehnlich wie in S. Maria Maggiore erscheinen auch auf dem ravennatischen Mosaik neben dem Throne Engelgestalten, zum Hinweis auf die Gottheit des Christkindes. Auch hier huldigt *Bayet* (l. c.) einer unrichtigen Auffassung, wenn er sagt: l'étiquette byzantine ne permet plus qu'on l'aborde directement: quatre anges l'entourent et la (vierge) séparent de l'humanité. Die Gottheit des Christkindes ist in einer andern Weise angedeutet auf einem Frescogemälde des Coemeteriums der hl. Cyriaca, wo der Stern, auf welchen der eine M. hinweist, die Form des in einen Kreis eingeschlossenen constantinischen Monogramms Christi ☧ hat. Wie schon die früheste Zeit jenen Stern als eine ganz besondere Himmelserscheinung auffasste, lehrt uns der hl. *Ignatius* (Ad Ephes. 19), der ihn also beschreibt: ‚es erschien ein Stern am Himmel, leuchtend über alle Sterne und von unaussprechlichem Glanze, so dass alle Welt über die wunderbare Erscheinung erstaunte. Alle übrigen Gestirne aber, zugleich mit Sonne und Mond, bildeten einen Reigen um jenen Stern, dessen Licht das aller anderen überstrahlte. Aehnlich Clemens: διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῷ φωτὶ οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος κ. τ. λ. Auch der hl. *Chrysostomus* (Hom. 6 in Matth. n. 2) schildert ihn als ein Gestirn, das nicht bei Nacht, sondern bei Tage geleuchtet habe: splendente sole, quam facultatem non modo stella nulla, sed ne luna quidem sortitur.

Es ist eigenthümlich, dass in der Auffassung der betreffenden Scene die christlichen Künstler der alten Kirche nicht das erste und Hauptmoment des Vorganges, die προσκύνησις (et procidentes adoraverunt eum), sondern das zweite, die Darbringung der Geschenke (et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera), zum Gegenstande der Darstellung gewählt haben. Dabei ist dann weiterhin die Abweichung von der hl. Schrift in Betreff der Art der Gaben zu beachten, indem die M. nicht Gold, Weihrauch und Myrrhen, sondern andere Gegenstände opfern, z. B. einen Kranz, eine Taube und selbst Kinderspielzeug; ein Püppchen nämlich wird auf dem Gemälde in S. Pietro e Marcellino von dem einen der M. auf einer Schüssel dem Christkinde dargereicht. Dieser zweiten Besonderheit ist nun nicht viel Gewicht beizumessen, da die alte Kunst in den Accessorien sich ja manche Freiheit erlaubte und daher hier die unbestimmte Form nicht leicht wiederzugebender Geschenke von Gold, Weihrauch und Myrrhen durch Figuren ersetzte. Dadurch tritt dann allerdings das Opfern und Darbringen als das eigentlich und wesentlich Charakteristische der Scene um so

schärfer hervor: neben dem Geben ist die Gabe Nebensache geworden. — Warum aber die alte Kunst niemals den ersten Act, die Adoratio, dargestellt, die M. niemals knieend, sondern immer aufrechtstehend abgebildet hat, dafür lässt sich als Grund allerdings zwar wol die grössere Schwierigkeit einer Composition mit drei knieenden Figuren anführen; allein hierin kann doch schwerlich die einzige Ursache jener Auffassung der Scene zu finden sein. Wenn auf einzelnen Sarkophag-Reliefs die M. vornüber gebeugt erscheinen, so ändert das nicht wesentlich die Sache. Die Erklärung dürfte zunächst darin liegen, dass die Genuflectentes die Büsser waren und als solche doch die M. nicht aufgefasst werden durften; dann aber liebt auch überhaupt die ganze alte Kunst die Genuflexio nicht als Ausdruck der Anbetung. Auf den eucharistischen Bildern in S. Callisto z. B. ist die anbetende Kirche als aufrechtstehende Orante dargestellt; Kain und Abel bringen stehend ihre Gaben dar; die Hirten stehen immer aufrecht neben der Krippe; wir können sogar an das Spottcrucifix des Palatin erinnern, wo Alexamenos stehend seinen Gott anbetet. Die knieenden Figuren auf den alten Gemälden und Sculpturen repräsentiren immer bittende und um Gnade flehende Personen, wie Maria bei der Auferweckung des Lazarus, die Blutflüssige u. a. Daraus folgt, dass die προσκύνησις der M. ein für die alte Kunst kaum darstellbarer Gegenstand war, wohingegen die Darbringung der Geschenke ein viel leichteres und ansprechenderes Sujet war.

Wenn die ersten Christen die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande zur Anbetung des Neugeborenen von Bethlehem mit besonderer Vorliebe behandelt haben, so hatte das seine Ursache darin, dass die M. ja die Erstlinge der aus dem Heidenthum zum Licht der Erkenntniss geführten Menschheit, somit die geistigen Ahnherren der in der Folge bekehrten Heiden waren. Diese Idee fand in einer andern Form auf den späteren Mosaiken dadurch ihren Ausdruck, dass aus den Thoren Bethlehems eine Anzahl von Lämmern zu dem Lamme auf dem Berge eilen, während eine gleiche Anzahl von Lämmern aus den Thoren Jerusalems sich nähert: beide Städte waren die Repräsentanten der aus dem Heidenthum und aus dem Judenthum zur Anbetung Christi, des Gottessohnes, versammelten Menschheit. Der Gedanke findet seinen noch klareren Ausdruck da, wo der Scene der Anbetung der M. jene alttestamentliche Scene als Pendant gegenüber gestellt wird, in welcher die drei babylonischen Jünglinge zur Anbetung des königlichen Götzenbildes gezwungen werden sollen. Hinweggewendet von den falschen Göttern, den Werken der Menschenhand, ist der Gläubige zur Erkenntniss und Anbetung des Einen Gottes geführt worden, der aus Maria sichtbar unter uns erschienen ist. So erinnerten diese Bilder der M. den Christen an die ihm zu Theil gewordene Gnade, dass er oder seine Eltern aus der Mitte der Heiden



Fig. 195. Anbetung der Weisen, aus S. Callisto.

auserkoren worden, eine Gnade, deren Grösse die Gläubigen jener alten Zeit um so lebhafter sich vorstellen mussten, als sie rings von solchen umgeben waren, welche noch immer den falschen Göttern anhingen.

In artistischer Beziehung sei noch auf den Unterschied hingewiesen, der sich in der Auffassung des Gegenstandes zwischen den Sculpturen und den Mosaiken findet. Die Darstellungen auf den Sarkophagen fassen die Scene durchaus historisch auf, nur dass sie Maria auf einem Throne sitzend die M. empfangen und diese statt Gold, Weihrauch und Myrrhen andere Gegenstände opfern lassen. Im Uebrigen fehlen weder der Stall mit Ochs und Esel, noch die Kameele in der Begleitung der Weisen aus dem Morgenlande. Wesentlich anders ist die Auffassung auf den Mosaikbildern: es ist der feierliche Empfang, den ein Königskind, umgeben von seinen fürstlichen Eltern und seinem Hofe, einer Gesandtschaft bewilligt, die aus fremden Landen kommt, um den Tribut ihrer Huldigung darzubringen. Und in sofern hat allerdings *Bayet* Recht, als sich hier der Einfluss des byzantinischen Hofes und seiner Etikette nicht erkennen lässt. — Vgl. noch *Zappert* Epiphania, in Wiener Sitzungsberichten, phil.-hist. Abth. 1857, 295 ff. und d. Art. Epiphanie I 492; *Lehner* Marienverehrung in den ersten Jahrh., Stuttg. 1881. DE WAAL.

MAGISTER DISCIPLINAE hiess der Geistliche in der frühmittelalterlichen Zeit, welchem der Bischof die Aufsicht über die ihm anvertrauten, dem geistlichen Stand bestimmten Knaben, welche in des Bischofs Wohnung lebten, übergeben hatte. *Conc. Tolet.* II, c. 1; IV, c. 24. *Bingham* II 8.

MAGISTRATUS CHRISTIANUS. Nur zwei Inschriften städtischer Magistratspersonen christlichen Bekenntnisses sind bekannt geworden: ein Duumvir aus der Gegend von Tunis (*Grenville-Temple* II 306 f.) und ein Quattuorvir Austracius, wahrscheinlich aus Terni (Inschrift des Palazzo municipale in Terni, 4. Jahrh., publ. *Marucchi* Di una rarissima epigrafe cristiana, Roma 1878: . . . . . . || AVSTRACI || VS · IIII || VIR · QQ || VIXIT · AN LVII · M · XI || *(di)*ES · XIII || DEP · VIIII || IDVS · MA || RTIAS). Aus der Zeit der Verfolgung fehlt jedes Beispiel; die vielfache Veranlassung, welche für Magistratspersonen vorlag, heidnische Gebräuche mitzumachen, musste die Christen von der Uebernahme solcher Aemter abschrecken. Mit dem 4. Jahrh. änderte sich das, die idolatrischen Gebräuche kamen seit Constantins Söhnen allmälig ab, und schon Constantins Gesetz von 329 De duumviratus refugarum poena (*Cod. Theod.* lib. XII, tit. 1) machte gewiss zu Gunsten der Christen keine Ausnahme in Bestrafung derjenigen, welche sich jenen Aemtern entzogen. Die denselben verbleibende Theilnahme an den circensischen Spielen konnte keinen Grund gegen die Uebernahme seitens christlicher Gläubigen bilden; und es mag damit zusammenhängen, dass wir jetzt auch in christlichen Gräbern Jagdscenen u. dgl. auftreten sehen, ganz wie auf profanen (vgl. *Visconti* Mus. Pio-Clement. V 234; *de Rossi* R. S. I 440 f.). KRAUS.

MAGNIFICAT, der herrliche Lobgesang Maria's bei Luc. 1, 46—55, in alter Zeit gern *Evangelium Mariae* genannt, findet sich als Bestandtheil der kirchlichen Liturgie in der Regel des Caesarius von Arles und des Aurelian, wo dieses Canticum jedoch den Mönchen für die Matutin und wiederum nur für bestimmte Tage und Feste vorgeschrieben wurde. So schreibt nämlich *Mabillon* De curs. Gallic. 407: ‚ad haec Caesarius et Aurelianus in matutinis laudibus canticum *Magnificat* et hymnum *Gloria in excelsis* pro diebus paschalibus praecipiunt, itemque pro singulis dominicis et maioribus festivitatibus.‘ Wann das M. in die kirchliche Vesperandacht aufgenommen wurde, lässt sich nicht bestimmen. Selbst *Petrus Damianus*, der in seinem Werke De hor. canon. sich eifrig mit den Ursachen beschäftigt, warum das M. der Vesper eingefügt wurde, weiss über den Zeitpunkt dieser Anordnung nichts zu sagen. In der römischen Kirche kannte man das M. bei der Vesper vor den Zeiten Gregors I noch nicht. Das von *Tommasi* edirte *Responsoriale Romanum* schreibt zwar das M. für jede Vesper vor, aber das erwähnte Responsoriale gehört erst, wie *Binterim* Denkw. IV 1, 387 aufklärend bemerkt, dem 11. oder 12. Jahrh. an. Doch kann bei der Erhabenheit und Wichtigkeit des Canticum Marianum der Fall angenommen werden, dass die späteren, das M. betreffenden Verordnungen eine schon länger bestandene Einrichtung bloss sanctionirt haben. Gewiss ist, dass der hl. Benedict († 543) in seiner Ordensregel das M. bei der Vesper kannte, denn diese ordnet er c. 17 in folgender Weise: ‚vespertina autem synaxis quattuor psalmis cum antiphonis terminetur; post quos psalmos lectio recitanda est: inde responsorium, Ambrosianum (hymnus), versus, *Canticum de Evangelio*, litania et oratio Dominica et fiant missae (fiat missio).‘

Unter dem Canticum de Evangelio verstehen aber die Interpretatoren der Regel eben das M. Noch im 16. Jahrh. trug in einem geschriebenen Antiphonarium, das im Besitze des Klosters Rheinau war, die Antiphon zum M. die Ueberschrift: in Evangelio. KRÜLL.

MAHLE. I. Es ist unmöglich, ein ganz genaues Bild von der Lebensweise und speziell von den Mahlen der alten Christen zu geben, da ja die Verschiedenheit der Stände, der Unterschied von Arm und Reich auch hierin massgebend sein musste, wie heutzutage. Aber an der Hand der Väter können wir uns doch ein annäherndes Bild von einem christlichen Mahl entwerfen, wie es unter dem Einfluss des Evangeliums, der Kirchen- und Bussdisciplin traditionell wurde, und namentlich da, wo es sich um grössere gemeinsame M. an den Memorien der Martyrer, oder um andere aus Veranlassung einer Bestattung oder anderen mehr die Communität der christlichen Gemeinde angehenden Ursachen abgehaltenen M. handelte. Wie das Evangelium eine ganz neue sociale Ordnung der Menschheit verkündete, so musste auch die neue Lehre nothwendig einen Umschwung, eine ganz neue Auffassung des häuslichen Lebens der Bekenner Christi herbeiführen. Die Predigt der Busse und die Disciplin der Kirche verlangte von der im Wasser der Taufe wiedergeborenen Menschheit ein Abbrechen von der alten Lebensweise, ein Verlassen des alten heidnischen Genusslebens, um die Seele in die von Gott gewollte Ordnung wieder einzusetzen. Schon *Tacitus* schreibt von der Pomponia Graecina (der christlichen Lucina), sie habe nach ihrer Freisprechung von der Anklage des fremden Aberglaubens noch 40 Jahre in Einsamkeit und Trauer verlebt. Plinius d. J. berichtet an Traian über die Christen von Kleinasien: ‚morem (Christianorum) fuisse, coëundi ad capiendum cibum promiscuum, tamen et innoxium' (*Plin. iun.* Epist. 97). Und der Spötter *Lucian von Samosata* nennt die Christen ‚κατωχριωμένοι' (die Bleichen). Gerade Profanschriftsteller rühmen die grosse Mässigkeit der alten Christen. Vom hl. Matthaeus wird berichtet, dass er sich jeder Fleischspeise enthalten habe. *Philo* nennt sogar die Christen Aegyptens (die Schüler des hl. Matthaeus) Essener, da sie eine so strenge Lebensweise führten, wie die Secte der Essener zur Zeit Christi, die eine ähnliche einfachmässige Lebensweise hatten, wie die pythagoräischen Philosophen. *Clemens Alex.* (Paedag. II 1) berichtet, dass der hl. Jacobus nur von Wasser und Brod sich genährt habe. Der hl. *Hieronymus* schreibt an Marcella (Ep. 36, c. 5): ‚weil wir uns nicht der Völlerei hingeben und weil sich unser Mund nicht öffnet zu einem unbescheidenen Lachen, nennt man uns enthaltsam und traurig.' — Wie sich die alten Christen des Umgangs mit Heiden streng enthielten, so war es ihnen auch streng verboten, sich an deren Mahlzeiten zu betheiligen. Im 3. Jahrh. wurde Martialis, ein Bischof in Spanien, der Idololatrie angeklagt und abgesetzt, weil er mit Heiden zusammen gespeist hatte. Unter den Vätern sind es vorzugsweise *Tertullian* und *Prudentius*, die uns detaillirte Beschreibungen eines christlichen Mahles geben, ersterer in seiner Apologie (XL) De poenit. I 9 und letzterer in Cathem. hymn. III 61. *Tertullian* (Apol. c. 39) schreibt: ‚si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate, quid sit de religionis officio. Nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit, non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur, editur quantum esurientem capiunt. Bibitur, quantum pudicis est utile: ita saturantur ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse. Ita fabulantur, ut qui sciunt Dominum audire. Post aquam manualem et lumina ut quisque de scripturis sanctis, vel de proprio ingenio potest provocatur in medium Deo canere. Hinc probatur quomodo biberit. Inde disceditur non in catervas caesionum, neque in classes discursationum nec in eruptiones lasciviarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam coenam coenaverint, quam disciplinam.' *Tertullian* zeichnet hier ganz klar den Verlauf eines christlichen Mahles: 1) Gebet; 2) ein bescheidenes Mahl, gewürzt mit ernsten Gesprächen; 3) Händewaschung nach dem Mahl; 4) geistliche Lesung oder Hymnengesang; 5) Gebet zum Schluss. *Origenes* (lib. II) hat uns ein solches Tischgebet überliefert: ‚o du, der du Speise giebst allen Lebenden, verleihe uns die Gnade, mit deinem Segen diese Speisen zu geniessen. Du hast gesagt, o Gott, dass, so oft wir etwas Todbringendes trinken werden, uns kein Schaden werde, wenn wir deinen Namen anrufen werden, denn du bist allmächtig und unendlich gross. Nimm also hinweg von diesen Speisen alles Böse und Schädliche.' Wenn ein Priester am Mahl theilnahm, so musste dieser das Gebet und den Segen sprechen (vgl. *Ruinart* Acta s. Theod. mart.). Zu des *Prudentius* Zeiten waren die M. noch sehr frugal. Er beschreibt sie folgendermassen:

‚sint fera gentibus indomitis
prandia de nece quadrupedum,

nos oleris coma (Kohl), nos siliqua (Hülsen-
foeta legumine multimodo [früchte)
paverit innocuis epulis.'

Bemerkenswerth ist, dass *Prudentius* hier dieselbe Bezeichnung gebraucht, wie *Plinius d. J.* in seiner Relation — innocuis epulis —, die wir oben citirt haben. *Prudentius* zählt dann weiter die Speisen auf:

,spumea mulctra gerunt niveos
ubere de gemino latices
perque coagula densa liquor
in solidum coit, et fragili
lac tenerum premitur calatho.
— — — — — — —
Mella mihi cecropia
nectare sudat olente favus.
— — — — — — — —
Hinc quoque pomiferi nemoris
munera mitia proveniunt.'

So oft Jemand den Becher zum Trunke ergriff, machte er das Kreuzzeichen und rief den Namen Jesu an (*Sozom.* V 17; vgl. *Mart.* 699). Wir finden auf den Goldgläsern (s. d. Art.) der Katakomben verschiedene Anrufungen oder Toaste; die gewöhnlichsten waren: VIVAS IN CHRISTO; BIBAS IN PACE DEI; PIE ZESES; BIBE ET PROPINA; man nannte auch dieses Toastiren ,propinare'. Diese Acclamationen, diese Propinationes zu Ehren Jesu Christi, der Heiligen und der gefeierten Personen wurden später im 4. und 5. Jahrh. der Ausgangspunkt von Unmässigkeiten und Ausschreitungen; ein Toast rief den andern hervor und so kam es, dass man von der ursprünglichen Mässigkeit abwich. Wir finden Klagen darüber in verschiedenen Vätern. So klagt der hl. *Augustinus* schon über die Unmässigkeit in Africa; in seinem Sermo de temp. sagt er u. A.: ,per inimicam amicitiam adiurare homines non erubescunt, ut potum amplius accipiant quam oportet; qui enim alterum cogit, ut se plus quam opus est bibendo inebriet, minus malum ei erat, si carnem eius vulneraret gladio, quam animam eius per ebrietatem necaret. Arte bibendi lege contenditur, qui poterit vincere laudem meretur ex crimine.' Die Väter wenden sich vorzugsweise gegen die Ausschreitungen bei den öffentlichen Gastmählern, die an den Festen der Martyrer oder bei Gelegenheit einer Translation stattfanden. In Rom wurde das Fest des hl. Petrus bis ins 4. Jahrh. beinahe ebenso begangen wie das Weihnachtsfest, d. h. mit öffentlichen und privaten Gastmählern; daher erklärt sich auch die Menge der gefundenen Gefässe mit dem Bildniss dieses Apostels. Der hl. *Hieronymus* erhielt einst zu diesem Feste von der Jungfrau Eustochium Früchte und Gebäck in Form von Tauben. In dem Dankschreiben empfiehlt er Mässigkeit: ,festus est dies et natalis beati Petri . . . unde nobis sollicitius providendum est, ut solemnem diem non tam ciborum abundantia, quam spiritus exultatione celebremus. Quia valde absurdum est, nimia saturitate velle honorare martyrem, quem scimus Deo placuisse ieiuniis.'

Im Allgemeinen wurden zwei Mahlzeiten des Tages eingenommen, zu Mittag und Abends; des Abends jedoch war die Hauptmahlzeit, welcher Umstand das Anzünden der Lampen erklärt, von dem *Tertullian* (l. c.) spricht.

Ueber die äussere Einrichtung der christlichen Tafel wird im nächsten Artikel bei Besprechung der Darstellungen altchristlicher M. die Rede sein. HYTREK.

II. Die äussere Anrichtung des Mahles wird bei den alten Christen von derjenigen der Heiden wenig abgewichen sein. Sehr belehrend ist in dieser Hinsicht das Fresco im Coemeterium S. Pietro e Marcellino, welches *Bosio, Bottari* u. A. publicirt haben und welches wir hier wiedergeben (Fig. 197).

Der Tisch zeigt die im Alterthum übliche Sigma-Form (*Martial.* XIV, Epigr. 87; *Chrysol.* Serm. XXIX: discumbebat Iesus plus in Matthaei mente quam in sigmate; und an einer andern Stelle: dum pharisaeus verte clarus primus in sigmate . . .), so wie sie *Paulin. Nol.* (Vit. s. Martini) beschreibt: hos inter medius qua sigma flectitur orbe || presbyter accubuit . . .). Vor diesem Sigma inmitten des durch dasselbe gebildeten Halbkreises steht ein dreifüssiger Anrichtetisch, Tripous, auf welchem zwei kleine Teller, ein auf der nackten Platte liegender Fisch (es ist nicht Hase, Kaninchen oder Lamm, wie die älteren Abbildungen und noch *Martigny* bieten) und zwei Messer, ein geschwungenes Vorschneidemesser und ein kleineres Tischmesser, liegen. Am Boden steht eine zweihenkelige Amphora. Die Zurichtung dieses Tisches (*cibilla* bei *Varro* IV 25, bei Andern *mensa escaria*) entspricht der bei *Athenaeus* (IV) gegebenen Beschreibung. Die Gäste sitzen zu drei an der Tafel, zwei Männer und in der Mitte, qua sigma flectitur orbe, eine junge Frau. Sie sitzen und liegen nicht an dem Tisch, nie überhaupt auf unseren altchristlichen Vorstellungen des Sujets; vielleicht weil das Liegen als ein Zeichen von Verweichlichung galt oder nur sehr hohen Personen zukam. Die beiden an den Kopfenden des Tisches sitzenden weiblichen Personen haben das von *Seneca* (Ep. XLVIII) beschriebene Amt des Zuschneidens der Speisen (diribitores, carptores: alius preciosas aves scindit et clunes certis ductibus circumferens eru-

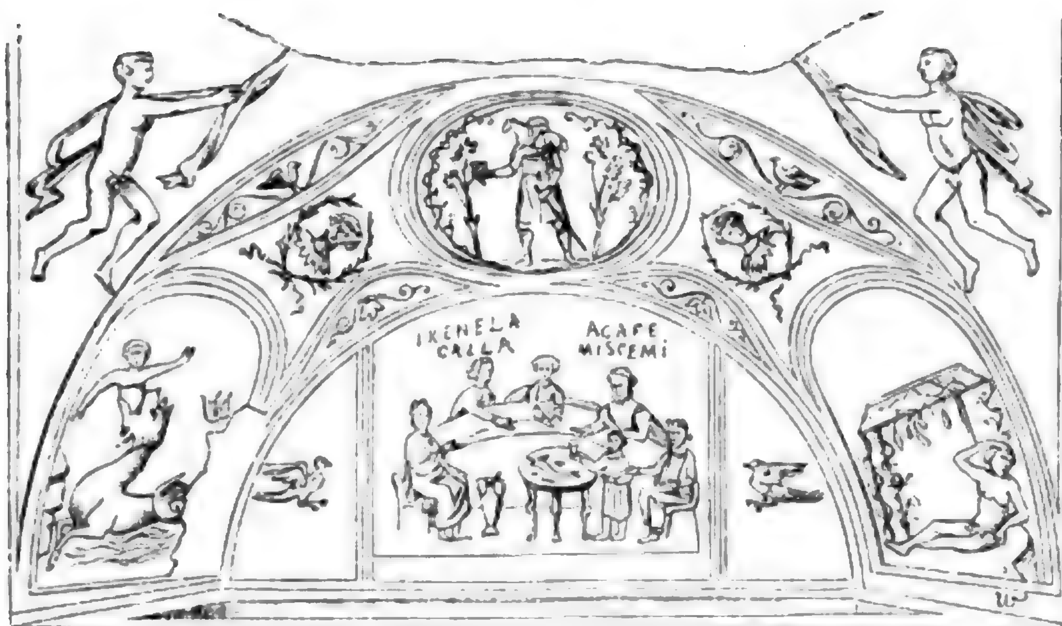


Fig. 197. Wandgemälde aus S. Pietro e Marcellino (nach Garrucci).

ditam manum et in frusta excutit) und des Schmeckens der Speisen und Getränke (praegustatrices), welch letztere ein in purpurgestreifter Tunica vor dem Tische stehender Knabe oder Jüngling bereitet. Ueber den an der Tafel Sitzenden liest man die Inschriften: IRENE DA CALDA — AGAPE MISCE · MI, deren Beziehung auf die übliche Mischung von Wasser und Wein *(thermopolare)* klar ist.

III. Darstellungen von Mahlen auf altchristlichen Werken sind nicht selten. Die schon in älterer Zeit bekannten Scenen auf Sarkophagen (*Aringhi* II 77. 83. 119. 123. 185. 199. 267) und Wandgemälden, wie in S. Pietro e Marcellino, wurden

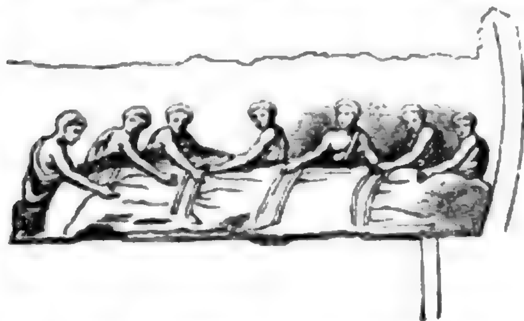


Fig. 198. Mahl, S. Callisto (de Rossi R. S. II, tav. XIV).

von den früheren Forschern (*Bosio* 391; *Aringhi* II 600; *Bottari* III 107; *Boldetti* 46 u. A.) als Agapen angesehen, bis der Abbate *Polidori* 1844 eine neue Erklärung vorschlug (*L. Polidori* Dei conviti effigiati a simboli nei monum. crist., Milano 1844, Estr. dell' Amico cattolico VII 390; VIII 174. 262), welche im Wesentlichen von *de Rossi* (R. S. II 341 f.; Bull. 1882, 122) und *Martigny*[2] 700 angenommen wurde. Man sagt zur Begründung dieser neuen Erklärung, dass zu einer Darstellung der Agapen, eines alltäglichen und realen Vorganges, gar keine Veranlassung vorgelegen an einer Stelle, wo alle Darstellungen einen höhern symbolischen Bezug hatten, wie es ja auch *Paulin. Nol.* (Natal. IX de s. Fel.) nicht eingefallen sei, an dem Orte, wo er die Agapen veranstaltete, sie abzubilden. Weiter: bei den wirklichen Agapen wurden allerlei Speisen, ausser Brod und Wein auch Fleisch, aufgetragen (*Chrys.* Hom. XXII; *Aug.* Contra Faust. XX 20), während mit fast alleiniger Ausnahme des oben Fig. 197 reproducirten Bildes unsere Darstellungen nur Brod und Wein bieten; zuweilen fehlen sogar diese nothwendigsten Bestandtheile des Tisches und die zum Essen erforderlichen Utensilien (s. Fig. 198), während offenbar ein Nachdruck darauf liegt, dass die Ausrüstung der Tafel: Sitze, Kissen u. s. f., den Luxus der reichsten Klassen repräsentirt, an den bei den wirklichen Liebesmahlen der vorconstantinischen Zeit gewiss nicht zu denken war.

Dass schon auf vorchristlichen Denkmälern die Darstellung des Mahles (vgl. darüber *Stephani* Der ausruhende Heracles 15 f.; *Friedländer* De opp. anaglyphis in monum. sepulcr. gr., Regiom. 1846; *Holländer* De anagl. sepulcr. gr., quae coenam repraesentare dicuntur, Berol. 1865; *Dumont* Rev. arch. 1869, art. 233 f.; Archives des miss. scientif. VI 478; *Garrucci* Mus. Lat. 48 f.; *Reinach* Catal. du musée de Constantinople 92 f.) eine Bezugnahme auf die im Hades genossene Seligkeit in sich schliesse, ist gewiss und wird namentlich in Hinsicht etruskischer Grabgemälde zugegeben (*Helbig* Annali dell' Istit. arch. 1870, 9, 18—21). Christlichen Scenen gleichzeitig ist das berühmte Gastmahl in der Grabanlage des Vincentius und der

Vibia in Praetextat (*Garrucci* Le symbolisme phrygien, Par. 1854, und Storia delle arte crist. tav. CCCCXCIII f.; *Kraus* Die christliche Kunst u. s. f., Abb. zu S. 217), wo zwei M. dargestellt sind: das irdische der überlebenden *Pii*, das der beseligten *Indicati*, welche durch den Angelus bonus nach dem Gericht in die Seligkeit eingeführt sind. Auch die christlichen Darstellungen des Sujets müssen, wie die des phrygischen Mischcultus, eine symbolische Bedeutung beanspruchen; erscheint doch schon in den Apost. Constitutionen, welche den Gemälden in S. Pietro e Marcellino ziemlich gleichzeitig sind, die Seligkeit unter dem Bilde des Gastmahls: ... τὸν τρίκλινον τῶν ἀνακειμένων, τουτέστι τὴν ἱερὰν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εὐφραινομένων τῶν κλητῶν καὶ εὐγαλλιωμένων etc. (*Const. Apost.* II 5), und ebenso tritt uns in den Martyreracten vielfach die Seligkeit unter dem nämlichen Bilde entgegen. So in dem Martyrium der Martyrer Jacobus und Marianus zu Cirta um 259 (... quasi ad *agapen* spiritu dilectionis et caritatis raperemur ... eras nobiscum et ipsi coenabitis; *Ruinart* ed. Amstel. 228). In den von *Aubé* (Rev. arch. 1881, 348 f.) entdeckten griechischen Acten des Carpus, Papylus und der Agathonice, Martyrer von Pergamum, sieht Agathonice die Seligkeit des bereits auf dem Scheiterhaufen verbrannten Carpus und ruft: τὸ ἄριστον τοῦτο ἐμοὶ ἡτοιμάσται· δεῖ οὖν με μεταλαβοῦσαν φαγεῖν τοῦ ἐνδόξου ἀρίστου. Andere Belege hat *Le Blant* (Les Sarcoph. d'Arles, p. XXXVI) zusammengestellt. Dahin gehören auch die Acclamationen auf Trinkgefässen, wie PIE ZESES (z. B. eine von 307 aus dem Coem. Petri et Marcellini, Inscr. I, n. 29). Das *refrigerium*, *refrigerare* der Inschriften bezieht sich gleichfalls bei den Heiden auf die M. der Funeralcollegien, bei den Christen auf die Liebes-M. Vgl. die Inschriften: IN REFRIGERIO ANIMA TVA VICTORINE (*Fabretti* 547); SPIRITVM TVVM DEVS REFRIGERET (*Lupi* Sev. epit. 137) und die Bitte um den *locus refrigerii* in dem Memento der Messe für die Verstorbenen (dazu die Bemerkungen *Buonarruoti's* Vetri 144). Für die biblische Grundlage dieser Anschauungsweise konnte *Martigny*[2] 701 auf Luc. 12, 37; 22, 29; Tob. 22, 19 verweisen und weiter an *Tertull.* De idol. c. 14 erinnern, wo der arme Lazarus an dem Festmahle Abrahams Theil nimmt. Wie lange sich die Auffassung erhalten hat, ergiebt sich aus dem ebenfalls von *Martigny* a. a. O. citirten Basrelief vom Grabmal der Königin Sancia von Aragon in der Kirche S. Maria della Croce in Neapel, wo neun Frauen an einer reich besetzten Tafel sitzen, in ihrer Mitte wahrscheinlich die Königin mit auf der Brust gefalteten Händen und zum Himmel gerichteten Augen (*d'Agincourt* Sculpt. pl. XXXI[1]).

Polidori hatte darauf hingewiesen, dass die Darstellung des Mahles im Ostrianum (S. Agnese) als Pendant die klugen Jungfrauen mit ihren Oellampen hatte. Was die beiden sitzenden Gestalten der Irene und Agape, welche die Gäste bedienen, anlangt, so war er im Zweifel, ob man sich unter ihnen nicht etwa zwei Personen zu denken habe, welche wirklich gelebt hatten. *De Rossi* konnte im Bull. 1882, 126 ankündigen, dass der ideale, symbolische Charakter dieser beiden Figuren jetzt ausser Zweifel gesetzt sei. Ausser dem von Bosio entdeckten Gastmahl (*Bosio* R. S. 391; *Aringhi* ed. Rom. II 119; *Bottari* II 168, pl. CXXVII; *Garrucci* tav. LVI; *de Rossi* Bull. 1882, tav. III; s. oben



Fig. 199. Fresco aus S. Pietro e Marcellino.

unsere Abb. Fig. 197) war 1851 eine zweite Coena entdeckt worden, ebenfalls mit den Inschriften AGAPE · MISCE · NOBIS — IRENE · PORGE · CALDA (abgeb. *Garrucci* Tav. LVI [3. 4. 5]; Bull. 1882, tav. IV; hier unsere Fig. 199). Beide Wandmalereien charakterisiren sich durch ihre ganze Umgebung u. s. f. als Werke der vorconstantinischen Zeit (Bull. 1882, 115 f.). Im J. 1881 wurden die Ausgrabungen in dieser Region wieder aufgenommen und weitere Darstellungen desselben Sujets blossgelegt. Ein Bankett mit fünf Personen hat die Inschrift: AGAPE ΘA CALDA, IRENE MISCE (Bull. 1868, tav. V); ein anderes (ib. tav. VI) zeigt drei Gäste an der Tafel, vor welcher der Dreifuss mit einem Fisch auf der Platte steht; der jugendliche Diener steht daneben, von den an den Ecken des Sigma sitzenden Dienerinnen ist nur eine, welche den Becher darreicht, erhalten; über der Scene stehen die Inschriften: AGAPE PORGE CALDA; IRENe MISCE. *Irene* und *agape* sind aber Worte, welche auf Epitaphien manchmal angewendet werden, um den ewigen Frieden und die Seligkeit der Heiligen zu wünschen; man findet *in irene* für *in pace*, aber auch mit ihm combinirt; so in der schönen Inschrift von Capua: CORPVS SANCTIS COMIN || DAVI IRENE TIBI CVM || SANCTIS QVINTA VALE || IN PACE (*Mommsen* C. I. L. X 4529). *Agape* begegnet uns z. B. im *Mus. Lateran.* cl. XVII [4]: IVSTE NOMEN TV*um* IN AGAPE (*Marini* Papiri 244); in einer Inschrift von Praetextat: LICINIVS IVSTINAE || CONIVGI MERENTI || IN 卐 AGP 卐 Eine von *Boldetti* 371, *Marangoni* Act. s. Vict. 134, *Passionei* 118, 43 publicirte Inschrift gab am Schluss statt *in pace* IN AGAPE, mit der Krone als Sinnbild der Herrlichkeit. Zu Rocca di Papa, in der Casa Fondi, existirt eine Inschrift SABINA IN AGAPE. Die Kleidung unserer beiden Frauen (einfache Tunica, kein Schleier auf dem Kopfe) lässt an Jungfrauen, nicht an Matronen denken. Sie sind discumbentes, wie die Kinder der zu Tisch sitzenden Personen hohen Geschlechtes *(pueri patrimi et matrimi)* sich als geehrt ansahen, wenn sie bei Tisch die Ihrigen bedienen durften.

Man wird die stete Anwesenheit des Fisches als Speise bemerken; sie ist aber auch auf andern als christlichen Scenen regelmässig (*Garrucci* Vetri [2] 53; *Le Blant* Gaz. archéol. 1880, 83). Hier kommt er aber auch combinirt mit dem Brod vor; wo eine Anzahl Körbe mit Broden zu sehen sind, haben wir offenbar an die wunderbaren Brodvermehrungen des Evangeliums zu denken als einen Typus der Eucharistie (vgl. *de Rossi* Spic. Sol. III 559). In den Banketten des *Coem. ad duas lauros* fehlt regelmässig das Brod; aber der allgemeine symbolische Charakter derselben lässt *de Rossi* vermuthen (Bull. 1882, 130), dass unter dem Fisch hier nur der ΙΧΘΥΣ, das Symbol Jesu, ohne Bezugnahme auf die Eucharistie, gemeint sei, so dass der Sinn der Scene identisch wäre mit den häufigen Acclamationen: ζήσῃς ἐν θεῷ, *vivas, vivatis in Deo, in Christo, refrigeres in pace Dei;* die Gegenwart des ΙΧΘΥΣ, von dem die Gäste geniessen, ist die Quelle ihrer seligen Liebe *(agape)* und ihres Friedens *(irene)*, wie ein Epitaph (bei *Marangoni* Act. s. Vict. 69) es ausdrückt: *vivis in gloria Dei et in pace Domini nostri Christi.*

Eine weitere Kategorie von Darstellungen der Mahlzeit ist die mit dem ausdrücklichen Bezug auf die Eucharistie, wofür auf die Artt. Eucharistie (I 437 ff.), Fisch (I 519) verwiesen sei. Ueber die Hochzeit zu Kana s. d. A. (II 92). Dazu *Kraus* R. S.[2] 269 f. KRAUS.

MAIESTAS DOMINI, s. Rex gloriae.

MAIUMA (der Name ist aus dem syrischen ‚*maio*‘, Wasser, abgeleitet) war die Bezeichnung eines in der sinkenden Römerzeit sehr beliebten, lasciven Schauspiels (meretrices nudae in aqua natantes), gegen welches die Kirchenväter eifern (*Chrysost.* Hom. VII in Matth. p. 71; ed. Francof. p. 85) und welches im 4. Jahrh. seitens der kaiserlichen Regierung bald verboten, bald erlaubt wird, bis es nach achtmaliger Abänderung der betr. Bestimmungen definitiv unter K. Arcadius untersagt wurde. *Cod. Theodos.* l. XV. tit. 6 de maiuma leg. 2. Vgl. dazu *Gothofred.* und *Pagi* zu *Baron.* Ann. 399, n. 5; *Bingham* VII 452 f.

MAKKABÄERFESTE, s. Feste I 500.

MALEREI, s. die Artt. Bilder, Bilderverehrung, Biblische Darstellungen u. s. f., auch Wandgemälde.

MALLEUS, s. Glockensurrogate I 553.

MANDRA (μάνδρα, ovile, bei *Theocrit.* Id. IV 61), Schafhürde, Viehstall. Wie grex, congregatio von dem Hirtenleben hergenommen und auf geistliche Versammlungen bezogen wurde, so auch der bei Griechen und Römern nachgewiesene Ausdruck, mit welchem Einsiedelei, Zelle, Kloster bezeichnet wurde. Vgl. *Augusti* Hdb. I 430 f.; *Bingham* III 41.

MANDYA (μανδύας), ein nur den griechischen Bischöfen und Archimandriten eigener grosser und weiter Mantel von verschiedenen Farben und Stoffen.

MANIPULUS, s. Kleidung, liturgische, II 194.

MANNA. Das (Exod. 16, 32) den Juden in der Wüste vom Himmel gesandte M. ist unzweifelhaft auf einem 1863 im Coemeterium der hl. Cyriaca in Agro Verano gefundenen Fresco dargestellt (*de Rossi* Bull. 1863, 76; s. uns. Abb. Fig. 200), wo

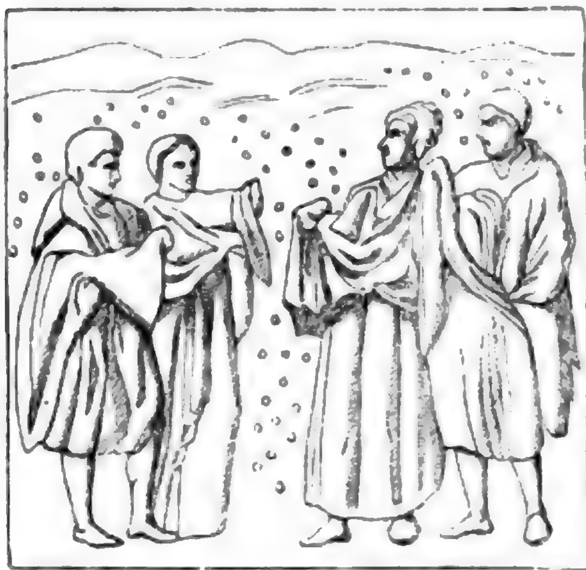


Fig. 200. Mannaregen, Wandgemälde von S. Ciriaca.

abweichend von dem heiligen Text (a. a. O.; Num. 11) das M. indessen nicht von der Erde aufgelesen, sondern von den Israeliten ehrfurchtsvoll mit den Kleidern aufgefangen wird. In der Lunette über dem Arcosolium, welches diese Scene bietet, sind die klugen Jungfrauen dargestellt; ein Pendant, welchem *Martigny*[2] 445 die Vermuthung nahelegt, dass hier ein eucharistischer Bezug, der Gedanke an die geheimnissvolle Speise, welche das geistige Leben der Jungfrauen erhält, anzunehmen ist. Ausserdem glaubt *Martigny* a. a. O. dieselbe Scene auf mehreren bisher anders ausgelegten Bildwerken zu erkennen: zunächst auf den von *Bottari* tav. CLXIV und LVII (*Garrucci* Storia tav. XXIV, II 28) publicirten Fresken aus S. Priscilla und S. Domitilla (*Bottari:* S. Callisto), wo einerseits Moses Wasser aus dem Felsen schlagend, ihm entsprechend eine allerdings ähnlich gestaltete Person erscheint, welche auf vier bez. sieben mit runden Gegenständen gefüllte Körbe — den Gomors mit dem M.? — verweist. *Bottari* hatte in derselben Darstellung das Wunder der Brodvermehrung gesehen (II 23), *Trombelli* (De cultu SS. Diss. IX 241) an die Scene zwischen dem Patriarchen Joseph und seinen ihn um Verzeihung bittenden Brüdern gedacht; ich meine *Garrucci* Recht geben zu müssen, welcher hier einen auf seine Volumina deutenden Lehrer sieht. Nicht glücklicher ist *Martigny* mit seiner Auslegung zweier Reliefs auf Marseiller Sarkophagen (*Millin* Voyage dans le midi de la France, pl. XXXVIII[6]. LIX[3]; *Garrucci* V 56, tav. CCCXXXII[1]), wo ich mit *Garrucci* das Wunder von Kana erkenne; *Martigny* mag hier wie bei den genannten Wandgemälden durch ungenaue Zeichnungen getäuscht worden sein. KRAUS.

MANSIONARIUS *(aedituus)*, soviel als *Custos* und ursprünglich wol identisch mit *Ostiarius* (s. d. Art.); *Paulin. Nol.* Ep. 6: ipsius ordinatione in presbyteratu ordinatus sum, fateor, invitus, non fastidio loci, nam testor ipsum, quia et ab aeditui nomine et officio optavi sacram incipere servitutem. Damals zählten also die Aeditui noch zum Clericat. Sie wohnten in oder bei der ihrer Bewachung übergebenen Kirche und werden παραμονάριοι (*Syn. Const.* sub Menna act. 5; *VII. Syn.* act. 7. c. 5; *Petr. Diac. Casin.* Relat. de corpore s. Benedicti n. 2) und προσμονάριοι (*Conc. Chalced.* c. 2; *Leo Grammat.* in Mich. Balbo 459; *Balsamon.* ad Marci Patr. resp. 28; *Ughelli* Ital. sacr. VIII 421. 423) genannt. Der Paramonarius des Casinenser Klosters heisst *Mansionarius* bei *Leo Ost.* III 26. Nach *Greg. M.* Dial. III 24. 25 ist M. = *Custos*, beide sind Behüter der Kirche und heissen *Excubitores* bei *Aldrevaldus* Mirac. s. Bened. 1. M. erscheint übrigens lange vor Gregor schon in einer in damasischen Charakteren gemeisselten, also wol dem 4. Jahrh. angehörigen Inschrift bei *Marini* (Papiri diplom. 301): LOCVS FAVSTINI QVEM COMPARAVIT A IVLIO MANSIONARIO. Ueber die Functionen des M. und die Frage, ob er identisch sei mit dem griechischen Paramonarius, besteht eine Controverse. Der in can. 2 des *Chalcedonense* erwähnte παραμονάριος ist in der alten Uebersetzung des Dionysius Exiguus mit M. wiedergegeben; *Gregor d. Gr.* nennt (Dial. III, c. 25) den M. Abundius zugleich custos ecclesiae und erklärt (Dial. I, c. 5) das Anzünden der Lichter als Sache des M. Dagegen verstehen Neuere unter dem Paramonarius einen Verwalter des kirchlichen Vermögens; *Justel* Bibl. iur. can. I 91 hält ihn für den villicus s. actor possessionum, *Bevereg* für den rerum ecclesiasticarum administratorem, welcher Ansicht sich auch *Gothofred, Cujacius, Suicer, Vossius* anschliessen. Ohne Zweifel hat das Wort diese Bedeutung z. B. in der Vita s. Apollin. Syncleticae

tom. I. Ianuar. 259, an anderen Stellen muss es als identisch mit Custos angesehen werden. Vgl. *Bingham* II 72 und *Ducange* i. v.

Verwandt mit, wenn nicht dasselbe wie Aedituus und M., ist der *Custos martyrum* oder der *Martyrarius*, dessen Ansehen zu Anfang des 4. Jahrh. noch sehr gross gewesen sein muss, da ihn Papst Sylvester über die Subdiakonen stellt: constituit ut si quis desideraret in ecclesia militare, . . . ut esset prius ostiarius, deinde lector et postea exorcista per tempora quae episcopus statuerit, deinde acolythus annis quinque, subdiaconus annis quinque, *custos martyrum* annis quinque, presbyter annis tribus etc. et sic ad ordinem episcopatus ascendere. Vgl. Weiteres I 341.

Der *Primus m.* bekleidete in der römischen Kirche eine hohe Würde; er erscheint im *Ordo Rom.* als Custos dominicalis vestiarii, untergeordnete hiessen Iuniores. Der νεόχορος, dem nach *Paul. Silent.* die Schlüssel der Sophienkirche anvertraut waren, ist wol = Paramonarius. Vgl. *de Rossi* R. S. III 524. 530 f. KRAUS.

MANSUS ECCLESIASTICUS ist der Antheil am (Gemeinde-) Acker, welcher der Kirche selbst oder dem sie bedienenden Geistlichen sammt den nöthigen Hörigen, frei von allen Lasten, seit dem frühen MA. zuerkannt wird. Die classische Definition ist die des *Chron. Wormat.* bei *Ludwig* Reliq. Mss. II 26 ex Glossa in decr.: mansus appellatur unde percipitur frumentum et vinum ad eucharistiam consecrandam. Vel mansum appellat dotem ecclesiae, quia dos talis esse debet, ut ecclesiae possit inde sufficere et sustentari absque servitio, et non debet ei dari portio onerosa. *Ducange-Henschel* IV 243 hat die weiteren Belege aus mittelalterlichen Schriftstellern beigebracht; aus dem christlichen Alterthum ist nichts Aehnliches bekannt. KRAUS.

MAPPA (ein punisches Wort, ursprünglich a) ein Tuch, Stück Zeug zu verschiedenem Gebrauche, insbesondere b) die Serviette) kommt einmal in liturgischer Hinsicht als Altarbedeckung in Betracht. Die ersten Christen, schon in apostolischer Zeit, bedienten sich der Tische als Altäre und bedeckten diese nach jüdischer Sitte mit einem Tischtuche. Die Altarbedeckung wurde schon in alter Zeit für so nothwendig und wesentlich angesehen, dass eine Nudatio oder Denudatio altarium für ein schweres Verbrechen angesehen wurde. Vgl. *Conc. Tolet.* XIII (683), c. 7. Diese erste Bedeckung, welche sich über den ganzen Altar ausbreitete, hiess Palla oder M., dann Pallia, Palliae oder kurz Linteamina; erst über die M. oder Palla wurde das Corporale (s. d. Art. Palla) gelegt. Die ersteren hingen über die Altäre herab und waren bisweilen sehr gross, so dass sich nach *Vict. Vit.* De persecut. Vand. I 12 die räuberischen Vandalen Hemden und Beinkleider davon machen lassen konnten. Der Stoff der Mappae oder Pallae war Leinwand, und wenn *Binterim* Denkw. IV, 1, 135 schreibt, dass diese Pallae oder Pallia auch von Seide oder anderm kostbarem Stoff sein konnten, so beruht dies auf einem Missverständniss der von ihm angezogenen Stelle bei *Gregor. Turon.* Hist. Fr. VII 22, wo unter pallium sericum nicht die M. und nicht das Corporale, sondern die in der gallischen Kirche übliche Bedeckung des sacramentalen Brodes und Kelches zu verstehen ist. Vgl. *Germanus*, episc. Par., Expos. missae bei *Martène* Anecdot. V 95. Der Name M. kommt übrigens bei den ältesten Kirchenvätern sehr selten vor; statt M. (mappula) gebrauchen sie das Wort palla. Der Grund hierfür mag der sein, dass man von einem so ehrwürdigen Gegenstande die profane Vorstellung von einem gemeinen, gewöhnlichen Tischtuch fernhalten wollte. Hier und da findet man den Gebrauch der M. als eine Anordnung der Päpste Sylvester d. Hl. oder Bonifatius III erwähnt; aber bei dem historisch gesicherten hohen Alter dieses Gebrauches (‚quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna [altaria] linteamine cooperiri?‘ *Optat. Milev.* De schism. Donat. VI 1) kann jene Angabe nur etwa die Bedeutung haben, dass die genannten Päpste den traditionellen Gebrauch der Mappae oder Pallae zu einem allgemeinen Kirchengesetze gemacht haben.

Auch in Bezug auf altchristliche Kunst hat die M. eine gewisse Bedeutung. Die einfache M. (die Serviette) der alten Römer wurde allmälig mit Verzierungen mancherlei Art, z. B. mit Purpureinfassung, versehen, und diese letztere war bisweilen so breit, dass die zusammengelegte M. einem ganz rothen Tuche zu gleichen schien. Diese veränderte M. erfuhr bald noch eine andere Bestimmung. Schon vor Nero wurde sie benützt, um damit das Zeichen zum Beginn öffentlicher Wettrennen zu geben (*Enn.* ap. *Cic.* De divin. I 48). Nero selbst bediente sich der nächstbesten M. und liess, da er selbst sich im Circus Maximus öffentlich zeigen wollte, durch einen Freigelassenen (daher Mapparius genannt) das Zeichen zum Beginn des Spiels mittelst der M. geben; sonst geschah dies durch obrigkeitliche Personen, den Consul oder Praetor, oder

durch die Kaiser selbst. So wurde die M. eine Insignie der Würde gewisser Personen und fand darum auch Platz in künstlerischen Darstellungen der alten Römer. Beifolgende Fig. 201 zeigt, nach einem Elfenbein aus Mailand (*Gori* Thesaur. II, tab. XVIII), einen Consul mit der M., aber nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form; sondern in der der *Acacia*, einem länglichen, mit Staub gefüllten Kissen (*Codin.* De offic. VI 37 sieht darin eine Ermahnung zur Demuth für den Fürsten; vgl. *Ducange* Dissert. med. aev. tab. VI; Famil. Byzant. n. 60). Die *Imagines clypeatae* unserer altchristlichen Sarkophage haben zuweilen die Bildnisse vornehmer Personen, welche durch den *Laticlavus* und die M. charakterisirt sind, wenn *Bottari* I 73 hierin Recht hat und wir nicht an ein Volumen (s. d. Art.) zu denken haben. Dagegen ist die M. noch sichtbar auf einigen Consulardiptychen, welche, profanen Ursprungs, in kirchliche umgewandelt wurden und wo dann aus den Consuln Heilige oder kirchliche Würdenträger geworden sind. Vgl. d. Art. Diptychen I 369. Dass in älterer Zeit auf christlichen Darstellungen Mappae nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden können, erklärt sich theilweise wenigstens aus dem Umstand, dass die heidnischen Mappae mit den Christen meist peinlichen Scenen geschmückt waren; vgl. *Tertull.* De spect. c. 16: non vident missum quid sit; mappam putant, sed est diaboli ab alto praecipitati figura. KRÜLL u. KRAUS.



Fig. 201. Elfenbein aus Mailand.

MAPPULA. Auf dem unter der Vigna Cassia bei Syrakus vor etlichen Jahren aufgedeckten, bei *de Rossi* Bull. 1877, 150 f. beschriebenen und tav. X u. XI abgebildeten Fresco sieht man am linken Arm der Defuncta, Marcia, einen mit zwei rothen Punkten besetzten Manipulus. *De Rossi* 156 sieht hierin das Taschentuch, die *palla linostima*, pallium linostimum, welches der *Liber Pontif.* Vit. s. Silvestri und Vit. Zosimi erwähnt (. . . ut diacones laevas tectas haberent hora sacrificii). Marcia trägt es im Augenblicke, wo sie von dem Herrn den Lohn ihrer Thaten empfängt. Später wurde diese M. ein Zeichen der Würde; in Gregors d. Gr. und Conons Zeiten (*Greg. M.* Ep. II 54. 55; Lib. Pont. in *Conon.* § 4) stritt man sich um das Vorrecht, sie zu tragen, und ein neuerer Gelehrter (*Colombier* La donation de Constantin in den Études relig. 1877, 826 f.) meinte sogar, aus diesem Streite die Entstehung der constantinischen Schenkung ableiten zu dürfen. Andere halten die in diesen Controversen erwähnte M. für einen Pferdeschmuck, wogegen *Joh. von Ravenna* bei *Greg. M.* Ep. II 55 sie für ein Kleid der Geistlichen bei den liturgischen Handlungen erklärt. *De Rossi*, welcher diesen Gegenstand in neuerer Zeit zuerst wieder berührt hat (a. a. O.), giebt zu, dass eine erschöpfende Behandlung desselben noch aussteht. KRAUS.

MARANATHA. Den I Kor. 16, 22 vorkommenden syrochaldäischen Ausdruck *μαρὰν ἀθά* (מָרַנָא אֲתָה) hat bereits *Hesychius* mit ὁ κύριος ἦλθεν richtig (an einer andern Stelle auch unrichtig = εἶδον τὸν κύριον) übersetzt. Mit ihr wird das endgültige Urteil dem Herrn, wenn er zum Gericht kommt, überlassen. Man vergl. Weiteres *Augusti* Hdb. III 11. 15. 405.

MARIA, die Schwester des Moses und Aaron, von welcher es heisst (Exod. 15, 20 f.): sumpsit ergo Maria prophetissa, soror Aaron, tympanum in manu sua, egressaeque sunt omnes mulieres post eam cum tympanis et choris, quibus praecinebat etc., wird vom hl. *Ambrosius* als Typus der sel. Jungfrau aufgefasst: tunc etiam Maria tympanum sumens choros virginales excitabit cantantes Domino, quod per mare saeculi sine saecularibus fluctibus transierunt; und De virginit. I: nonne ecclesiae quae religiosos populi coetus qui carmina divina convincunt immaculato virgo spiritu copulavit. Vielleicht hat diese Auffassung mitgewirkt, wo M. in den Darstellungen des Durchgangs der Israeliten durch das rothe Meer erscheint: so auf dem Sarkophag-Fragment zu Metz (*Bénédictins* Hist. de Metz I 263; *Prost* Mém. Mos. XIII 133) und zwei Sarkophagen zu Arles

(*Le Blant* Sarcoph. d'Arles n. 36 u. n. 42). Auf dem Metzer Relief sieht man das Monogramm ☧ auf dem Tympanum der Jungfrau. Vgl. *Le Blant* a. a. O. n. 6. 50. 55. KRAUS.

MARIENBILDER. I. Wir besitzen kein authentisches Porträt der hl. Jungfrau; schon der hl. *Augustinus* (De Trin. VIII) schreibt: ... neque novimus faciem virginis Mariae. Es bedarf wol heute keiner grossen Kenntniss der altchristlichen Malerei, um die sog. Lucas-Madonnen als solche auszuschliessen, die nach dem übereinstimmenden Urteil der Kenner kaum in die Zeit der Kreuzzüge hinaufreichen und lediglich conventionelle Producte byzantinischer Malerei sind. Abgesehen davon, dass wir auch nicht eine einzige sichere Nachricht haben, nach welcher der hl. Lucas die Kunst der Malerei geübt habe, wissen wir aus dem hl. Paulus (Kol. 4, 14), dass derselbe vielmehr Arzt gewesen ist. Auch ist die Zahl der dem hl. Lucas zugeschriebenen Madonnenbilder so gross, dass ein Methusalem-Alter zu ihrer Anfertigung kaum hingereicht haben würde; ausserdem spricht auch der Umstand dagegen, dass trotz verschiedener conventioneller Uebereinstimmungen der Schule keine Porträtgleichheit zu sehen ist. Wenn nun auch das Porträt als solches in der alten Kunst vollständig ausgeschlossen ist, begegnet uns doch neben dem guten Hirten kein Bild so häufig in den Katakomben und auf den Monumenten der ersten sechs Jahrhunderte, als gerade das Bild der hl. Jungfrau.

Bis zum Concil von Ephesus (431) hatte die Kunst noch keinen festen Typus in der Darstellung der hl. Jungfrau; erst als Nestorius mit seiner neuen Irrlehre auftrat, die der hl. Jungfrau ihren wesentlichen Charakter, die Gottesmutterschaft, absprach, gab das Concil zu Ephesus dem Glauben sowol, als auch der Kunst eine feste Richtschnur. Wir haben also zwei Perioden zu unterscheiden: die vor dem J. 431 und diejenige nach dem Concil von Ephesus, wobei jedoch festzuhalten ist, dass auch die erste Periode die hl. Jungfrau in ihrem wesentlichen Charakter als Gottesmutter auffasste, wenngleich sie dafür noch keine typischen Formen hatte. In den ersten drei Jahrhunderten begegnen uns hauptsächlich zwei Formen der Darstellung der hl. Jungfrau: die hl. Jungfrau unter dem Bilde der Orante, die stehend mit erhobenen Händen betet, und als Mutter mit dem göttlichen Kinde, auf einem Sessel sitzend. Was die Darstellung unter dem Bilde der Orante anbetrifft, so ist es nicht immer möglich, mit apodiktischer Gewissheit in jedem einzelnen Falle die Darstellung der hl. Jungfrau zu beweisen (*de Rossi* Imagini scelte 6); stellten ja doch die alten Christen unter dem Bilde der Orante zuweilen die Kirche (ecclesia orans), eine Martyrin oder eine einfache verstorbene Gläubige dar, aber wir haben doch unumstössliche Beweise, dass gerade in der ältesten Periode der christlichen Kunstentwicklung dieses Motiv vielen sog. Oranten zu Grunde gelegt wurde. *Garrucci* (III, tav. CXCI [2. 5]; Vetri tav. IX [6. 7. 8. 10. 11]) publicirt einige Goldgläser mit dem Bilde der hl. Jungfrau (ohne das Jesuskind) in der Gestalt der Orante, wo der Name Maria die Identität mehr als zur Genüge feststellt. Einmal erscheint die hl. Jungfrau an der Seite der hl. Anna (ANNE — MARA, *Garrucci* XXII [3]), einmal mit der hl. Agnes (AGNES — MARIA, l. c. XXII [5]); ein anderes Goldglas zeigt



Fig. 202. Goldglas (Garrucci Vetri tav. X [6]).

uns die hl. Jungfrau als Orante zwischen Petrus und Paulus; auch hier kann kein Zweifel sein, denn die beigefügten Namen PETRVS — MARIA — PAVLVS beweisen es zur Genüge (s. unsere Fig. 202). Eine der interessantesten Darstellungen dieser Art bietet uns ein Relief von einem Grabe der Krypta der hl. Magdalena in S. Maximin in der Provence (*Garrucci* Vetri tav. IX; *Macar.* Hagiogl. 36; *Linas* Rapport sur les anciens vêtements sacerd. 54; *de Rossi* Imagini etc. 5); die hl. Jungfrau ist hier ebenfalls als Orante, mit erhobenen Händen betend, dargestellt, bekleidet mit einer weiten Dalmatica. Ueber ihrem Haupte lesen wir die Inschrift: MARIA VIRGO || MINISTER DE || TEMPVLO GEROSALE (s. unsere Fig. 203). In dieser ältern Form sehen wir das Bild der hl. Jungfrau auch in dem ältesten Cubiculum der Krypta der hl. Lucina, wo es das Pendant bildet zu dem Bilde des guten Hirten.

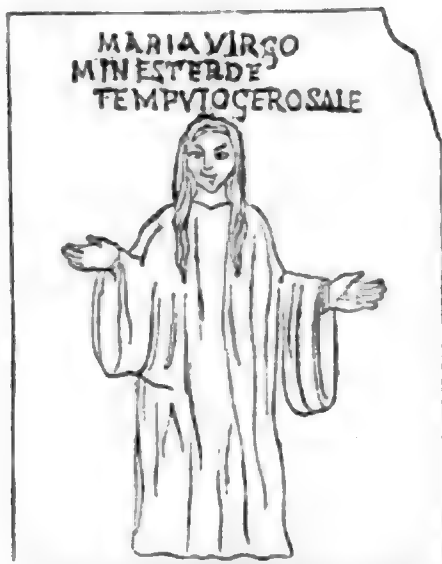


Fig. 203. Relief in S. Maximin.

Neben dieser ältern Darstellung hatte jedoch die altchristliche Kunst noch eine zweite Auffassung, die dem eigentlichen Charakter der Gottesmutter entsprach. Viele Fresken der Katakomben, Sculpturen der Sarkophage und andere Monumente zeigen uns die hl. Jungfrau mit dem Jesuskinde. Das Object ist gewöhnlich determinirt durch die Magier, welche ihr die Gaben bringen. Wenn es auch zuweilen vorkommt, dass die Magier fehlen, so zeigen uns doch andere Umstände, dass es sich nicht um eine gewöhnliche Frau mit einem Kinde, sondern um die Gottesmutter und das fleischgewordene Wort handelt (vgl. *de Rossi* Imagini etc. 5). Die hl. Jungfrau erscheint in der Regel auf einem Throne (cathedra) sitzend, das göttliche Kind auf dem Schoss; bekleidet ist sie mit der Stola, d. h. einer Dalmatica, die mit zwei Purpurstreifen geziert ist, mit einem Schleier nach jüdischer Art und mitunter auch mit Schuhen (calliculae). Die Sarkophage des 4. und 5. Jh. zeigen uns auch die hl. Jungfrau neben der Krippe, in der das göttliche Kind liegt, während ein Ochse und ein Esel wie anbetend daneben stehen. Auf den bis jetzt entdeckten Katakomben-Fresken finden wir jedoch diesen Gegenstand nicht. — Es würde offenbar zu weit führen, hier eine kunstgeschichtliche, detaillirte Abhandlung über die uns aus dem Alterthum erhaltenen Monumente zu geben; wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, an der Hand einiger wenigen Beispiele die verschiedenen Jahrhunderte zu charakterisiren. [Es muss dazu gleich bemerkt werden, dass uns auch Nachrichten über untergegangene Denkmäler überkommen sind, welche ein Vorkommen von Marienbildern im 4. Jahrh. bezeugen. Dahin gehört die Meldung von einem in den Tagen des Constantius oder Valens in Constantinopel zerstörten Bilde der Madonna (Enarrationes chronogr., in *Banduri* Imperium orient. I. Antiqq. CP. l. V 236). Um dieselbe Zeit erwähnt *Helladius* eines Gemäldes, welches Maria und den hl. Mercurius vorstellte (Fragm. bei *Joh. Damasc.* Orat. I de imag., ed. *Migne* 1277). K.]


Fig. 204. Fresco aus S. Pietro e Marcellino. (Umgekehrtes Bild!)

Die älteste Darstellung Mariens begegnet uns in einem Cubiculum der Katakomben der Priscilla. Maria erscheint hier in einer Tunica mit kurzen, die Arme fast ganz frei lassenden Aermeln, mit einem weiten, über die Schultern herabwallenden Schleier, das göttliche Kind auf dem Schoss. Vor ihr steht ein unbärtiger Mann, mit dem Pallium (oder Philosophenmantel) bekleidet, das ihm den rechten Arm und die rechte Schulter bloss lässt; in der Linken scheint er eine Pergamentrolle zu halten, mit der Rechten weist er auf einen Stern hin, der über dem Jesuskinde schwebt (s. Abb. Fig. 205). Die Ausführung und der Stil dieses Bildes sind so classisch und edel, dass *de Rossi* nicht ansteht, dasselbe in die früheste Zeit der Antonine zu versetzen; ja er vermuthet sehr stark, dass es unter den Augen der Apostel selbst entstanden ist (*de Rossi* Imagini 15). Wir haben hier nach *de Rossi* die Darstellung der hl. Jungfrau und des Propheten Isaias vor uns; Isaias, der die


Fig. 205. Fresco aus S. Priscilla.

Geburt des Heilandes aus einer Jungfrau vorhergesagt, den Aufgang des mystischen Sternes, der die Finsternisse der heidnischen Welt verscheuchen sollte (Is. 7, 4). An Classicität kann sich mit diesem Bilde kein anderes der altchristlichen Kunst messen.

In demselben Cubiculum von S. Priscilla sehen wir noch eine andere Darstellung von wesentlich verschiedener Auffassung. Die Scene stellt eine Gruppe von drei Personen dar: eine Frau als Orante, bekleidet mit der Tunica, dem Pallium und dem Schleier; einen Mann in kurzer Tunica und Pallium, mit zum Gebet erhobenen Händen, und ein Kind von ungefähr zehn Jahren, von dem jedoch nur die Füsse und ein Theil der Tunica erhalten sind. Es ist zwar gewöhnlich, dass die Oranten an den Gräbern meist die in denselben Bestatteten darstellen, aber auch hierin giebt es Ausnahmen. Die Gruppe stellt sich uns sofort als eine nicht gewöhnliche Familie dar; ein Mann im Pallium, der in demselben Bogen dargestellt ist, weist geheimnissvoll mit der Hand nach jener Gruppe hin. Nach *de Rossi* (l. c. 9) ist in diesem Mann Niemand anders zu suchen als wiederum der Prophet, und diejenigen, auf die er hinweist, sind die hl. Jungfrau, der Messias und der hl. Joseph. In dieser Auffassung ist die hl. Jungfrau übrigens nicht vereinzelt dargestellt; wir finden sie ebenso einmal im Coemeterium von S. Callisto und auf einem Sarkophag des Museums zu Arles in Frankreich. Diese Auffassung bildet eine der altchristlichen Anschauung würdige Illustration des Evangeliums von der Wiederauffindung Jesu im Tempel. Die hl. Jungfrau bewahrte die Antwort des göttlichen Sohnes tief im Herzen, und dieser Act ist ausgedrückt in der betenden Haltung der Darstellung. Im Coemeterium von S. Priscilla befindet sich auch eine Darstellung, in der wol nichts Anderes zu suchen ist, als die Verkündigung Mariae durch den Erzengel Gabriel. Der Erzengel bespricht zu der Jungfrau, die auf einer Cathedra sitzt; er ist als Jüngling und ohne Flügel dargestellt. Ein Fresco des Coemeterium der hl. Domitilla zeigt uns Maria mit dem göttlichen Kinde auf einer Cathedra (s. Fig. 206). Sie ist mit einer Dalmatica bekleidet, über die nach Art der modernen Stola zwei Purpurstreifen laufen; das Haupt ist mit einem kurzen Schleier geschmückt. Das Jesuskind trägt eine Tunica mit vier aufgenähten Purpurscheiben (calliculae), zwei unten und zwei auf den Schultern; die schmalen Aermel sind ebenfalls mit Purpurstreifen geschmückt. Vier Magier, zwei von jeder



Fig. 206. Fresco aus S. Domitilla.

Seite, nach orientalischer Art mit einer Tunica bekleidet, reichen ihr die Gaben dar. Es ist auffallend, dass die Zahl der Magier vier ist. Die Evangelien erwähnen nichts von der Zahl derselben, und nach Einigen soll die Tradition über die Dreizahl der Magier erst seit Leo d. Gr. datiren (*de Rossi* l. c. 11; *Thilo* Cod. apocr. nov. Test. 388). Aber gerade die Monumente des 3., 4. und 5. Jahrh.: Fresken, Sarkophage Roms und Galliens, Diptychen, Medaillen und Broncen zeigen uns vorwiegend drei Magier, die, einem Sterne folgend, die Gaben der hl. Jungfrau darbringen. Auf unserm Fresco sind ihrer vier, jedoch hat *de Rossi* nachgewiesen, dass ursprünglich nur drei dagestanden haben und der Symmetrie wegen die Zeichnung später abgeändert worden ist. Die Entstehung dieses Bildes setzt *de Rossi*, wenn auch nicht mit voller Bestimmtheit, in die erste Hälfte des 3. Jahrh.

Auf einem Fresco des Coemeterium S. Pietro e Marcellino an der Via Labicana ist Maria mit dem Jesuskinde auf dem Schoss, auf einer Cathedra sitzend, dargestellt, links und rechts je ein Magier mit den Gaben. Maria erscheint hier unbeschuht und ohne Kopfschleier. Es ist dies auffallend, da die Mehrzahl der Darstellungen sie m i t dem Schleier zeigt. *De Rossi* vermuthet hier eine ganz bestimmte Betonung der Jungfräulichkeit der Gottesmutter, denn nur den Jungfrauen war es im jüdischen und christlichen Alterthum gestattet, ohne Schleier sich öffentlich zu zeigen; sobald sie sich vermählten oder Virgines Deo sacratae wurden, legten sie den Schleier an. Dafür, dass dieses Bild nur zwei Magier zeigt, war wol der Raum und die Symmetrie (da es in der Lunette eines Arcosoliums gemalt ist) die bestimmende Ursache. *De Rossi* setzt diese Darstellung in die zweite Hälfte des 3. Jahrh. Derselben Zeit gehört wol auch das Fresco aus einem Arcosolium von S. Callisto an. Auch hier erscheint die Gottesmutter auf

einer Cathedra in einer mit zwei Purpurstreifen geschmückten Tunica, das Haupt mit dem Schleier umhüllt, das Jesuskind auf dem Schosse haltend. Vor ihr stehen drei Magier im orientalischen Reisecostüm und mit phrygischen Mützen, die ihr die Gaben darreichen.

Eine wesentliche Abweichung zeigt uns das berühmte, von *P. Marchi* in einem Arcosolium des Coemeterium der hl. Agnes (Ostrianum) aufgefundene Fresco. Wir sehen hier die hl. Jungfrau nur in halber Figur als Orante mit erhobenen Händen; vom Haupte wallt ein weiter Schleier nieder, der Hals ist mit einer reichen Perlenschnur geschmückt; über der Tunica trägt sie ein weites Pallium (oder Stola), das ganz symmetrisch über die Arme herabfällt; vor der Brust erscheint das Jesuskind, zu beiden Seiten des Kopfes zwei nach Innen gekehrte Monogramme Christi. *De Rossi* setzt dieses Bild mit vollem Recht in das 4. Jahrh., in die Zeit Constantins. Dass wir auch hier kein Bildniss einer hier bestatteten Mutter und ihres Kindes haben, geht zur Genüge aus dem Umstand hervor, dass die altchristliche Kunst nie ein solches Sujet in den Katakomben malte und dass der Künstler der grössern Deutlichkeit halber die beiden Monogramme hinzufügte, um jeden Zweifel auszuschliessen. Dieses Bild ist besonders interessant dadurch, dass es uns schon die spätere byzantinische Manier sozusagen im Keime zeigt, die dem einmal angenommenen starren Typus die Freiheit der Behandlung opferte. Das Fresco in der Unterkirche von S. Clemente zu Rom zeigt uns diesen Typus sehr klar wieder: der Halsschmuck der hl. Jungfrau, die Stellung ihrer Arme und die des göttlichen Kindes erinnert uns zu deutlich an unser Fresco aus dem Coemeterium von S. Agnese. Den Platz, den hier die beiden Monogramme einnehmen, behaupten später die griechischen Siglen $\overline{MP}$ — $\overline{\Theta Y}$, wie auf dem Steine Fig. 208.

Fig. 207. Fresco aus S. Agnese.



Fig. 208. Geschnittener Stein aus der Sammlung Vettori (Num. aer. explic. 61.)

Mit diesem Bilde stehen wir dem J. 431 relativ nahe. Es erscheint wol überflüssig, die Ansicht einiger Schriftsteller *(E. David, Raoul Rochette)* zu widerlegen, wenn sie behaupten, dass erst vom Jahre 432 ab die christliche Kunst Maria mit dem göttlichen Kinde darzustellen anfing, als habe sie vorher die Gottesmutterschaft derselben nicht betont; die Monumente sprechen von selbst und zu laut dagegen. Gerade dieses Dogma zieht sich wie ein Grundgedanke durch alle Darstellungen, Fresken wie Sculpturen, hindurch; überall erscheint Maria als Hauptfigur, um die sich alles Andere accessorisch gruppirt. Die Kunst nach dem J. 431 übernahm nur die bereits vorliegenden Motive wie ein Erbe, um sie nun nach Massgabe des Dogmas festzuhalten und zu erweitern. Die Mosaiken von S. Maria Maggiore, unter Sixtus III im J. 432 angefertigt, zeigen uns nur in einigen Accessorien Abweichungen von der alten Auffassung, wobei äussere Einflüsse und die damalige Verschmelzung hierarchischer und politischer Verhältnisse des christianisirten Staates nicht ohne Wirkung geblieben sind. Sie tragen noch nicht den starren Charakter der byzantinischen Kunst, dagegen eine starke Verwandtschaft mit den Formen der alten Kunst; in ihnen vereinigen sich alle Momente, welche die Kunst bereits vor dem J. 431 hatte, um die hl. Jungfrau als Gottesmutter darzustellen. Es folgen sich die Darstellung der Verkündigung Mariae, die Anbetung der Magier, die Kindheit Jesu, der bethlehemitische Kindermord. Die Darstellungen des 6. Jahrh. schliessen sich, was Scenerie und Auffassung anbelangt, an die Mosaiken von S. Maria Maggiore an. [Besonders beliebt werden bald die Scenen, wo Maria zwischen zwei oder mehreren Heiligen geschildert wird;

so hatte schon Cyrillus Alex. sie zwischen Engeln und dem hl. Chrysostomus sich erscheinen gesehen (*Cedren.* ed. Bonn. I 576). Ueberall brachte man bald die Bilder der Jungfrau an: in den Höhlen der Einsiedler (*Morin.* Prat. spir. c. 45, 180), wie in den Gefängnissen (*Euagr.* H. eccl. V 18). Als Heraclius 610 zur Bekämpfung des Phokas auszog, trugen seine Schiffe auf dem Maste M. (*Theophan.* ed. Bonn. I 459 f.). K.] HYTREK.

II. Eine Statistik der Mariendarstellungen bei *Garrucci* Storia ergiebt folgendes Resultat:

Coemeterial-Gemälde: XXX. XXXVI [1]. XXXXIX [1] (?). L [1] (?) LV [2]. LVIII [2]. LIX [1. 2.] LXVI [1]. LXXIII [3]. LXXV [1] (?). LXXVIII [1]. LXXXI [2]. LXXXIV [1]. LXXXXIX [1].

Nicht-Coemeterial-Gemälde: CVII [1. 2. 3. 4.] CXXXIX [1] (Kreuzigung). [2] (Himmelfahrt). CXXXX [1] (Pfingstfest). CLIV [3] (zwischen Aposteln). CLV [2] (zwischen Heiligen).

Goldgläser: CLXXVIII [7. 8. 9. 10. 11] (als Orans).

Mosaiken: CCXI (? = CCXII). CCXXXXIV [2]. CCLXXII (zw. Heiligen). CCLXXVI [1] (desgl.). CCLXXIX [1] (Orans mit Krone). CCLXXX. CCLXXXI [2]. CCLXXXIV (Verkündigung). CCLXXXV. CCLXXXVIII (zweimal). CCLXXXX. CCLXXXXII (mit Kind). CCLXXXXIII (desgl.).

Sarkophage: CCLXXXXIX (mit Kind?). CCCIII (Magier). CCCX [3] (desgl.). [4] (Nativ.). CCCXV [5] (Nativ. ohne Maria). CCCXVI [3]. CCCXVII [4] (Magier). [2] (Orans). CCCXX [2] (Nativ.). CCCXXVI [1] (Nativ.). CCCXXIX [1] (Magier). CCCXXXIV [2. 3] (Nativ.). CCCLVIII [1] (Magier). CCCLIX [1] (Magier). CCCLXV [1] (auf der Cathedra sitzend, und [2] Nativ.). CCCLXIX [1] (Magier). CCCLXXVII [1] (Mag.). CCCLXXX [3] (Mag.) CCCLXXXIV [5. 6. 7] (Mag. u. Nat.). CCCLXXXXVIII [2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 10] (Mag. u. Nativ.) CCCLXXXXIX (zw. zwei Männern?). CCCCXVII [1] (Annunt.). [3] (Flucht nach Aegypten). [4] (Nativ.) CCCCXVIII [1] (mit Kind). [3] (Flucht n. Aeg.). CCCCXX [4] (Magier). CCCCXXIV [3]. CCCCXXVII [6] CCCCXXX [10] (Orans). CCCCXXXI [1] (Or.). [8] (hl. Geist, Annunt., Visit., Nat.). [9] (Nat.). CCCCXXXIV [1] (Magier). [8] (mit Kind). CCCCXXXV [7] (Magier). CCCCXXXVI [5] (mit Kind). CCCCXXXVII [4] (Flucht nach Aegypten). CCCCXXXVIII [1. 2] (Nativ.). CCCCXXXXII (Nativitas ohne Maria). CCCCXXXXVII [3] (Nat. und Magier).

Werke der Kleinkunst: CCCCLI [2] (Maria mit Kind zwischen zwei Personen). CCCCLIII [1] (Annunt.). CCCCLIV (Nat., Annunt.). CCCCLV (Mag.). CCCCLVII [2] (Magier). CCCCLVIII [2] (Annunt., Visit., Flucht n. Aeg.). [4] (Annunt.). CCCCLXII [7] (Magier, Maria fehlt). CCCCLXXVIII [29] (geschnittener Stein mit Annunt.). [31] (Stein mit Nativ.). [36] (Maria mit Kind in dem Taufbecken, Vettori's Sammlung; s. unsere Abb. Fig. 208). [38] (Magier). [40] (Annunt.). CCCCLXXX [5. 6] (Medaillen mit den Magiern). CCCCLXXXII [19] (Stein aus S. Maximin, s. o.). [13. 14 a. 14 b. 15] (als Orans). CCCCLXXXXIX [3] (Magier, auf der Thüre von S. Sabina).

Systematische Bearbeitungen des Gegenstandes lieferten in neuester Zeit: *Rohault de Fleury* La sainte vierge, 2 vols. 4°. Paris 1878 (reiche Abbildungen, Text unkritisch); *v. Lehner* Die Marienverehrung in den ersten Jahrh., Stuttg. 1881 (ausgezeichnete und zuverlässige Monographie mit 81 Abbildungen auf 8 Steintafeln). *Eckl* Die Madonna als Gegenstand christl. Kunstmalerei u. Sculptur, vollendet von *C. Atz*, Brixen 1883 (bietet für die älteren Jahrhunderte nichts wissenschaftlich Brauchbares). *A. Schultz* Die Legende vom Leben der Jungfrau Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des MA.s, für die mittelalterl. Darstellungen werthvoll; ebenso die anonyme Schrift: Die bildl. Darstellungen vom Tode und der Himmelfahrt Mariae, Frankf. a. M. 1854, und *Jameson's* Legends of the Madonna, Lond. 1854, in Sacred and Legendary Art. Dagegen verdienen für die byzantinischen Darstellungen besondere Erwähnung die trefflichen Abhandlungen von *Bayet* Rech. pour servir à l'hist. de la peint. et de la sculpt. chrét. en Orient, Paris 1879, und *Müntz* Études sur l'histoire de la peint. et de l'iconogr. chrét., Paris 1882. KRAUS.

MARIENFASTEN (νηστεία τῆς Θεοτόκου) dauert die beiden Wochen vor Mariae Himmelfahrt, 1. bis 15. Aug. Wie alt das Fasten ist, lässt sich nicht bestimmen; vgl. I 495 f.

MARIENFESTE u. **MARIENVEREHRUNG**, s. d. Art. Feste I 495.

MARTYRARII. Schon in den ältesten Zeiten des Christenthums waren die Gräber der hl. Martyrer Gegenstand grösster Verehrung von Seite der Gläubigen, welche dort gern gottesdienstliche Versammlungen hielten (*Martyrium s. Polycarpi* inter Patr. apost. opera c. 18). Dasselbe religiöse Motiv, welches die Christen zu den Gräbern der Martyrer hinzog, veranlasste auch, sobald es die Zeitumstände erlaubten, die Erbauung von Kapellen und Kirchen über den Martyrergräbern oder über jenen Orten, welche sonst in entschiedener historischer Beziehung zu einem Martyrer standen

(*Conc. Carthag. VI*, a. 401). Diese Cultusgebäude hiessen Martyria (μαρτύρια), bei den Lateinern auch Confessiones und Memoriae, und waren vermöge der gegen sie gehegten Ehrfurcht von den Kirchenvorstehern in ganz besondere Obhut genommen worden. Es wurden daher zur Aufsicht über die Martyria, später über die in den Kirchen aufbewahrten Reliquien der Martyrer (und Bekenner) aus der Zahl der Kleriker eigene Wächter aufgestellt, welche M. (martyriarii) hiessen. Nach *Anastas. Biblioth.* wurden sie unter P. Sylvester I *Custodes martyrum* und von P. Leo I *Cubicularii* (von cubiculum = coemeterium, Grabkammer, Begräbnissort) genannt. Solche Cubicularii hatte Leo namentlich an dem Begräbnissplatze der Apostel Petrus und Paulus aufgestellt. Der letztere Name führt zu einem andern wichtigen Bestandtheile ihres Amtes, nämlich zur Beaufsichtigung der Gräber der Martyrer in den Katakomben. Die M. werden in der zweiten Synode von *Orléans* (533) unter jenen kirchlichen Personen aufgeführt, welche keine Apostolien (Friedensbriefe) ausstellen durften. *Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 11 erwähnt der M. und führt Lib. mirac. II 46 einen derselben mit seinem Namen Proserius an. Die in grossem Ansehen gestandenen M. wurden nach Meinung mehrerer Gelehrten (vgl. *Binterim* Denkw. I, 1, 281 Anm.) aus der Klasse der Subdiakonen genommen. Nach der von *Anastas. Bibl.* In vita Sylvestri angeführten und dem Papst Sylvester zugeschriebenen Ordnung der kirchlichen Hierarchie scheinen die M. eigene Kleriker ordinis inferioris gewesen zu sein; es heisst nämlich dort: ‚constituit, ut si quis desideraret in ecclesia militare, . . . ut esset prius ostiarius, deinde lector, et postea exorcista per tempora, quae episcopus statuerit, deinde acolythus annos quinque, subdiaconus annos quinque, *custos martyrum* annos quinque . . . et sic ad ordinem episcopatus ascendere.‘ Doch lässt sich die Erwähnung des Custos martyrum am Schlusse der Kleriker ordinis inferioris, wozu bekanntlich damals der Subdiakon noch gehörte, und vor der Aufzählung der Kleriker höherer Weihen in der Weise deuten, dass ein Subdiakon neben dem Amte seiner Weihe auch jenes eines Custos martyrum bekleidet haben musste, um zu den Ordines maiores aufsteigen zu können. Möglicherweise wäre Custos martyrum als Nomen collectivum in der Weise zu fassen, dass der zu den höheren Weihen zu Promovirende während der ganzen Dauer seines Dienstes als niederer Kleriker in dem angegebenen Zeitraume das Nebenamt der Custodia martyrum versehen haben musste. — Verwandt mit den bisher geschilderten M. waren diejenigen Priester, welche zur Besorgung des Gottesdienstes in den Martyria angestellt waren und ihre Namen mit den ersteren theilten. In den Acten des Concils von *Constantinopel* im J. 448 wird ausdrücklich eines Priesters Abraham am Martyrium des Hebdomus (Septimus) erwähnt. Dieser Gottesdienst in den Martyrerkapellen bildete in frühester Zeit die Ausnahme von dem damals auf die bischöflichen Kirchen beschränkten Gottesdienste. Während das *Conc. Gangr.* c. 20 Ursache hatte, gegen Diejenigen sich zu erklären, welche die συνάξεις τῶν μαρτύρων (= martyria) und die darin stattfindenden Gottesdienste (λειτουργίαι) missachteten, sah sich das *Conc. Carthag. VI* (401) veranlasst, in c. 17 gegen Missbräuche an den Memoriae martyrum (Martyrerkapellen) einzuschreiten. Vgl. d. Artt. Confessio, Martyrium, Memoria, und *Ducange* s. v. Martyrarius. KRÜLL.

MARTYRER. I. In den ersten Jahrhunderten wurden M. 1) alle genannt, welche für den Glauben die Folter oder andere schwere Misshandlungen gelitten und so mit ihrem Blute für Christus Zeugniss abgelegt hatten, wenn sie auch den Tod nicht oder noch nicht erlitten, sondern noch im Gefängnisse waren oder sogar die Freiheit wieder erlangt hatten. *Tertullian* (Ad mart. c. 1) nennt sie Martyres designati. Der hl. *Cyprian* schrieb an solche Martyres mehrere Briefe, so Ep. 9. 12. 15. 20 u. s. w. 2) Die *Extorres*, d. h. diejenigen, welche von den Richtern zur Verbannung verurteilt waren, oder aus Furcht, den Glauben in der Verfolgung zu verleugnen, die Ihrigen und das Ihrige verliessen und fern von der Heimat in freiwilligem Exil lebten (*Cypr.* Ep. 56 ad Tiburt.; *Bened. XIV* De serv. Dei beatific. et canoniz. lib. I. c. 2. n. 3; *Probst* Disciplin 124; *Baron.* Not. in mart. Rom. die 2. Ian.). Wenn sie der Verfolgung nicht erlagen, ehrte man ihre Glaubenstreue a) durch Aufnahme in den Klerus (*Hippolyt.* can. 6; *Cypr.* Ep. 24. 36; *Probst* Lehre u. Gebet 92; Discipl. 124); die Irregularität ex defectu corporis bestand in der jetzigen Weise damals noch nicht (*Boenninghausen* De irregularit. III 187 sq.; *Thomassin.* De vet. et nov. discipl. P. II, lib. I, c. 78). b) Durch Gewährung des Vorrangs bezüglich der Unterstützung aus dem Kirchenvermögen (*Const. Apost.* V 1; *Probst* Discipl. 171). c) Durch Berücksichtigung der Libelli martyrum, d. h. ihrer Fürbitten um Aufnahme der Gefallenen in die Kirche (*Probst* Sacram. 295; Disciplin 124; s. d. Artt. Ablass, Busse, Lapsi).

II. Im strengen Sinne und allmälig ausschliesslich wurden diejenigen M. genannt, welche um des Glaubens oder einer andern christlichen Tugend, z. B. der Keuschheit willen, und zwar mit ihrer Zustimmung, wenigstens wenn sie zu den Jahren der Vernunft gekommen (*Ferraris* Biblioth. V Martyr.; *Bened. XIV* Constit. Beatus Andreas § 10), einen gewaltsamen Tod erduldeten, sei es direct durch Hinrichtung oder Ermordung, sei es in Folge der Misshandlungen und Leiden im Kerker (*Cypr.* Ep. 37), in den Bergwerken u. s. w. (*de Rossi* Bull. 1868, 17—22), oder im Exil (so in der Damasischen Inschrift: EVSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI, *de Rossi* R. S. II 210), oder selbst in der Freiheit, wie der hl. Eusebius von Vercelli, vorausgesetzt, dass sie als rechtgläubige Glieder der katholischen Kirche wenn auch vor der Taufe starben (*Cypr.* Epist. 73) und dass sie nicht wegen Zerschlagung von Götzenbildern getödtet wurden (*Conc. Elib.* c. 60; *Hefele* Conc.-Gesch. I 153), falls dieses Zerschlagen nicht geschah, während man sie zum Opfern vor denselben zwingen wollte (*Hefele* a. a. O.; *Prudent.* Peristeph. III in hon. s. Eulal.), überhaupt nicht muthwillig den Martertod gesucht hatten (*Ruinart* Act. sinc. mart. praefat. § 4, n. 71). Ihr Tod war dem Bischof anzuzeigen, damit ihr Andenken gefeiert würde (*Cypr.* Epist. 37), nachdem derselbe nach vorheriger Untersuchung dahin entschieden hatte, dass alle Erfordernisse des wahren Martyriums vorhanden gewesen (*Bened. XIV* l. c. l. I 3). Ein Blutzeuge, welcher in dieser Weise der kirchlichen Ehren für würdig erklärt war, hiess Martyr *vindicatus;* nach *Optat. Milev.* (De schism. Donatist. I 16) wurde eine Frau, welche die Reliquien eines Verstorbenen (etsi martyris, sed nondum vindicati) verehrt hatte, von dem Archidiakon Caecilianus zurechtgewiesen. In dieser Nothwendigkeit der kirchlichen Entscheidung über das Vorhandensein eines wahren Martyriums beruht auch wol die Anordnung des Papstes Anteros (237), welcher nach dem *Lib. pontif.* (in Antero) ‚gesta martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondidit', und die Unterscheidung des *Origenes* (In Ioan. t. II 28, bei *Probst* Disc. 126) zwischen Martyrern und eigens so genannten Martyrern (τῶν ἰδίως ὀνομαζομένων μαρτύρων Χριστοῦ). Ein monumentales Zeugniss hierfür giebt uns die Grabschrift des Papstes Fabianus: FABIANVS EPISCOPVS MTR, in welcher die Bezeichnung MTR (martyr) von einer andern Hand, weniger tief eingehauen, hinzugefügt wurde, nachdem die Platte bereits als Grabverschluss befestigt war. Da nach dem Martyrertod des hl. Papstes Fabianus der Apostolische Stuhl ein Jahr wegen des Wüthens der Verfolgung unbesetzt bleiben musste, so konnte das kirchliche Urteil über sein wahres Martyrium nicht sogleich erfolgen und darum der darauf gegründete Ehrentitel erst an zweiter Stelle und später beigefügt werden. Diese Inschrift ist das wichtigste und älteste Monument, welches über die Vindicatio oder Canonisation der Martyrer auf uns kam (*de Rossi* R. S. II 61). Dieser Umstand, dass die Vindicatio nur in den seltensten Fällen schon gleich beim Begräbniss erfolgen konnte, erklärt es auch, dass trotz der grossen Zahl der Blutzeugen der Titel Martyr auf den Inschriften der Katakomben so selten ist (*de Rossi* Bull. 1874, 106). In der dichterischen und oratorischen Sprache wurde der Name M. früher, wie noch jetzt manchmal, im weitern uneigentlichen Sinne gebraucht; so sagt *Gregor. Naz.* in seiner Lobrede auf den hl. Basilius (Or. 41, al. 20, n. 80), derselbe sei bei seinem Tode μάρτυς τοῖς μάρτυσι vereinigt worden. S. d. Art. Confessor. Vgl. über die verschiedenen Arten von Martyrern: *Farabulini* Storia della vita e del culto di s. Apollinare t. II 229 sqq.; *Ansaldi* De martyr. sine sanguine, Mediol. 1744; *de Rossi* Bull. 1874, 106 sqq.

III. Ihre Acten. Unter Acta martyrum versteht man 1) die amtlichen Protokolle, welche über die gerichtlichen Verhöre vor dem heidnischen Richter und über dessen Urteilsspruch aufgenommen wurden. Bei dem Eifer der Christen, oft selbst mit Lebensgefahr, genaue Kenntniss von dem glorreichen Bekenntnisse der Blutzeugen sich zu verschaffen, begreift es sich, dass sie in den Besitz von Abschriften dieser amtlichen Protokolle zu kommen suchten. So lesen wir in der Vorrede zu den Acten der hhl. Tarrachus, Probus und Andronicus, welche um 304 in der diocletianischen Verfolgung litten: ‚et quia omnia scripta confessionis eorum necesse erat nos colligere, a quodam nomine Sebasto, uno de spiculatoribus, ducentis denariis omnia ista transscripsimus' (*Ruinart* Acta mart. ed. Ratisb. 452). Zuweilen erhielten die Christen sie auch von Beamten, die selbst im Geheimen Christen waren (Acta SS. Aug. V 131) zum Geschenk; die Bischöfe oder Kleriker fügten diesen Acten die Umstände des Martyriums und des Todes bei, oder liessen eine kleine Vorrede vorangehen, worin der Stand, das Amt, die Lebensweise des hl. Blutzeugen berichtet waren. Solcher Acta proconsularia, praesidialia, iudiciaria finden sich achtzehn in der Sammlung von *Ruinart.*

Von diesen amtlichen Acten, welche die Christen bei ihren Aufzeichnungen über den Kampf und Sieg der M. nicht selten benützen konnten, erhielten auch diese Aufzeichnungen denselben Namen. Hierhin gehören also auch 2) die Berichte, welche auf Grund der Aussagen der Christen, die bei den Verhören, den Peinen und dem Tode der M. oft mit Lebensgefahr zugegen gewesen waren, aufgezeichnet wurden. Dieselben enthalten oft Einzelheiten, welche in die amtlichen Protokolle keine Aufnahme gefunden, weil man diese theilweise absichtlich unvollständig machte oder sogar unterdrückte, um die Herrlichkeit des Martyrers nicht bekannt werden zu lassen. So bezeugte der alte Verfasser der Passio s. Vincentii (*Ruinart* Act. mart. ed. Ratisb. 400): ‚unde reddimus fide plena relationem gestorum, quae litterarum apicibus annotari iudex non immerito noluit, quia se victum erubescebat audiri. Naturalis siquidem providentia est male errantium, auferre de medio testimonium probitatis.' Im Allgemeinen scheinen die Diakonen mit der Abfassung dieser Berichte betraut gewesen zu sein (*Probst* Disciplin 120 f.); zu Rom wurden die sieben kirchlichen Notare, je einer für jede Region der Stadt, von Papst Clemens I hiermit beauftragt (*Lib. pontif.* In Clemente), eine Nachricht, welche auch aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich erscheint, da bei der damals wüthenden Verfolgung die sieben Diakonen dieser Aufgabe nicht mehr genügen konnten und weitere Verfolgungen vorauszusehen waren. Die Päpste hielten diese Einrichtung stets sorgfältig im Auge. In demselben Pontificalbuch wird von Papst Anteros (236) berichtet: ‚hic gesta martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondidit', und von Papst Fabian (236 bis 250): ‚hic regiones divisit diaconibus et fecit septem subdiaconos, qui septem notariis imminerent, ut gesta martyrum in integro colligerent.' So wurde also sowol für eine genaue Aufsicht über die Arbeit der Notare, als für die Aufbewahrung ihrer Aufzeichnungen in dem Kirchenarchiv Sorge getragen. Zu diesen Notaren gehörte in seiner Jugend während der diocletianischen Verfolgung der hl. Damasus und schöpfte daraus gewiss grossentheils die grosse Verehrung für die hhl. Martyrer und die genaue Kenntniss ihrer Passion, von denen er als Papst so viele Beweise, die bis auf uns gekommen sind, ablegte. Zu dieser Klasse der Acta zählen in der Sammlung *Ruinarts* zwölf Berichte; die ältesten sind die über den Tod des hl. Ignatius von Antiochien († 107), über deren Echtheit neuerdings ein gelehrter Streit entbrannt ist; des hl. Polycarp von Smyrna († 166) und des hl. Iustin († 167). 3) Eine dritte Klasse bilden die Berichte, welche einzelne M. über ihr gerichtliches Verhör, ihre Leiden und die im Kerker vorgefallenen Ereignisse selbst aufschrieben und die theilweise von den Christen ergänzt und vervollständigt wurden. Solche Aufschreibungen haben wir noch von der hl. Perpetua, dem hl. Saturus, dem hl. Flavianus, dem hl. Dionysius von Alexandrien; hierhin kann auch der Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die Römer gezählt werden. 4) Von diesen drei Arten wurden viele, dem kaiserlichen Edicte von 303 gemäss, in der diocletianischen Verfolgung mit den übrigen hl. Büchern der Christen zerstört, wie man auch theilweise schon früher gethan (*Arnob.* Adv. gent. l. IV sub fin.). Dies giebt *Prudentius* (De coron. hymn. 1) als Grund an, wesshalb er über die hl. M. Emethorius und Chelidonius keine näheren Angaben machen könne:

o vetustatis silentis obsoleta oblivio!
invidentur ista nobis, fama ipsa extinguitur,
chartulas blasphemas olim nam satelles abstulit.

Gleiches berichtet bezüglich Italiens der Verfasser der Passio des hl. Anastasius Fullo (*Ruinart* l. c. 3). Desshalb suchte man dieselben, nachdem der Kirche der Frieden zu Theil geworden, aus den übrig gebliebenen Fragmenten durch die etwa noch übrigen Zeugen oder aus der Erinnerung, weil dieselben durch das Vorlesen in der Kirche (s. d. Art. Martyrerfeste) und aus der Privatlectüre (*Nilus* Epist. lib. IV 1; *Cassiodor.* De inst. div. litt. c. 32) Vielen bekannt waren, zu ergänzen. Die Acten einzelner, auch älterer M. wurden auch in dieser Zeit zuerst geschrieben, so die der hl. Caecilia im 5. Jahrh. mit Benützung älterer Actenstücke, vielleicht von einem Mitgliede ihrer edlen Familie (*de Rossi* R. S. II, XXXII ff. 147 ff.). Die Sammlung von *Ruinart* enthält 25 Martyreracten dieser vierten Klasse. Begreiflicherweise konnten in solchen Acten leicht Unrichtigkeiten unterlaufen, was manche Kirchenhistoriker, z. B. *Tillemont* (Hist. eccl. IV 673), zu sehr wegwerfenden Urteilen über dieselben veranlasste. Die neueren archäologischen Entdeckungen zeigen, dass in denselben nicht nur Erinnerungen an wahre Thatsachen und alte Ueberlieferungen enthalten sind, sondern gestatten auch, dieselben aus den unrichtigen Zusätzen und Ausschmückungen herauszufinden. Eine mustergültige Arbeit dieser Art ist die kritische Untersuchung *de Rossi's* (l. c.) über die früher besonders verschrieenen Acten der hl. Cae-

cilia, die *Ruinart* nicht einmal in seine Sammlung glaubte aufnehmen zu sollen. 5) Da so viele Martyeracten verloren gingen, von vielen Blutzeugen, die ja vielfach ohne gerichtliches Verfahren quasi iure belli (*Euseb.* Vit. Const. I 13) haufenweise ermordet wurden, keine Acten verfasst wurden, so sind die Berichte, welche wir bei den Vätern und alten Kirchenschriftstellern, denen theilweise die authentischen Acten noch vorlagen, namentlich in Homilien und Hymnen finden, um so werthvoller. Die Sammlung *Ruinarts* enthält unter ihren 106 Stücken 52 Reden, Hymnen oder Briefe der Kirchenväter über einzelne M. 6) Falsche Martyreracten wurden von den Häretikern schon früh im Interesse ihrer Secten verfasst, deren Lesung die *Trullanische Synode* (692) c. 63 den Gläubigen verbot. Auch die echten erlitten aus denselben Gründen, wie die Heiligenacten überhaupt, in späterer Zeit manche Interpolationen, Erweiterungen und Ueberarbeitungen. Die genauere Kenntniss der Denkmäler der Martyrerzeit gestattet, das Wahre von den späteren falschen Zuthaten in ihnen auf eine früher nicht geahnte Weise zu unterscheiden (*de Rossi* Bull. 1863, 19—22. 90. 91; 1865, 20; 1869, 15; 1871, 83—93. 128. 129; 1875, 34).

Sammlungen der Martyreracten. Die älteste Sammlung legte der Kirchenhistoriker *Eusebius* im 4. Jahrh. an in seinen beiden Werken De martyribus Palaestinae und Synagoge martyriorum; ersteres ist als Anhang des 8. Buches seiner Kirchengeschichte auf uns gekommen, letzteres verloren gegangen. *Theodor Stud.* († 826) sah zu Constantinopel eine zweite grosse Sammlung, welche wahrscheinlich eine Hauptquelle für das Leben der Heiligen wurde, das der Kanzler des Kaisers Leo d. W., *Simeon Metaphr.*, im 10. Jahrh. bearbeitete. Dasselbe wurde später vielfach interpolirt und durch Beifügung anderer Martyrerleben erweitert (*Leo Allat.* De Simeon. script. dissert.; *Papebroch* In Ephem. Graeco-Mosc. XL, Act. SS. t. I, Maii). Im 13. Jahrh. verfasste der Dominicaner *Jac. de Voragine,* Erzbischof von Genua, die berühmte Legenda aurea oder (von dem Schlussabschnitt) Historia lombardica, von welcher über 100 Ausgaben und Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen vorhanden sind. Um die Mitte des 16. Jahrh. erschienen die Vitae Sanctorum des Bischofs *Al. Lipomanni* (Venet. 1551) und das gleichnamige Werk des Kölner Karthäusers *Laur. Surius* (Col. 1570—75), welche viele Passiones martyrum enthalten. Epochemachend wurde des Mauriners *Th. Ruinart* Werk: Acta martyrum collecta, selecta et illustrata, Par. 1689 (die beste Ausgabe ist die von Verona, neu herausgegeben Augsb. 1802 durch *Galura,* und Regensb. 1859), welches den kritischen Text der Acten mit gelehrten Einleitungen (admonitiones) und Noten giebt. *Ruinart* sagt selbst, dass er nur die Acta sinceriora geben wolle, und in der That hat er viele unzweifelhaft echte nicht aufgenommen. Der Maronit *Steph. Evodius Assemani* veröffentlichte 1748 zu Rom die Acta ss. martyrum Orientalium et Occidentalium. Die reichste Sammlung enthalten die Acta Sanctorum der Bollandisten, von denen *Ruinart* nur die 18 ersten Bände benützen konnte. Ueber kleinere Sammlungen des MA.s und der neueren Zeit s. *Ruinart* Act. mart. praef. general. § 1, n. 8; *Binterim* Denkw. V, 1, 109 ff.

Litteratur. *Ruinart* Act. mart. (bes. die Praef. generalis) und Historia persec. Vandal. *Binterim* Denkw. V, 1, 74—119. *Mamachi* Antiquit. christ. l. II 8. P. *Honoratus a S. Maria* Animadv. in regul. et usum critices t. I. diss. 4 De act. mart. [*Gess* Das christl. Martyrth., in Zeitschr. f. histor. Theol. 1859. Am ausgiebigsten ist die an neuen Gesichtspunkten sehr reiche und viele in dem Obigen nicht berührte Punkte mehr historischen Charakters zum erstenmal beleuchtende Schrift von *E. Le Blant* Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart. Extr. des Mém. de l'Acad. des Inscr. et belles-lettres, t. XXX, 2e p. Paris 1882, 4°. K.] HEUSER.

MARTYRERBLUT. Durch das Blut des Sohnes Gottes, welches mächtiger als das Blut Abels zum himmlischen Vater ruft, erlöst, betrachteten die Christen es von Anfang als die grösste Ehre, ihr Blut für den Herrn als treue Zeugen Christi (Apg. 22, 20; Apoc. 2, 13; 6, 9) zu vergiessen. Sie wussten, dass das heidnische Rom sich berauschen werde in dem Blute der Zeugen Jesu (Apoc. 17, 6); aber sie wussten auch, dass dieses Sterben für den Glauben ein Kampf sei, in welchem der Getödtete der Held und Sieger, die Richter und Henker die Besiegten seien. Weit entfernt, für die Kirche eine Erschöpfung ihrer Lebenskraft durch dieses Blutvergiessen zu fürchten, betrachteten sie dieses Blut der Martyrer als den Samen, aus dem zahlreiche neue Christen erwüchsen, sanguis martyrum semen Christianorum (*Tert.* Apolog. I). ‚Die Güter erhalten weniger Fruchtbarkeit durch das Begiessen, als die Kirche durch das Blut ihrer Martyrer‘ (*Chrysost.* Hom. de s. Iuvent. et Maxim.). Darum priesen sie auch die Städte, welche besonders von M. geröthet wurden; so

singt ein alter Dichter: sancta es sanctorum pretioso sanguine Roma (*Moreri* Art. Roma), und die Tochter des Boethius:

o Roma felix, quae duorum principum
es purpurata pretioso sanguine:
excellis omnem mundi pulchritudinem
non laude tua, sed sanctorum meritis,
quos cruentatis iugulasti gladiis.

(*Elpis* im Anfang des 6. Jahrh., jetzt noch umgearbeitet im Hymnus des römischen Breviers am Feste der hhl. Apostel Petrus und Paulus). So pries der hl. Cyprian auch die Kirche von Carthago: ‚erat antea in operibus fratrum candida, nunc facta est in martyrum cruore purpurea. Floribus eius nec lilia, nec rosae desunt . . . Fluebat sanguis, qui incendium persecutionis extingueret, qui flammas et ignes gehennae glorioso cruore sopiret' (*Cypr.* Ep. 10; vgl. *Aug.* De civ. Dei l. XVIII 50; *Chrys.* Hom. 74; *Maxim. Taur.* Serm. 83). Aus demselben Ideengang ergab sich naturgemäss eine grosse Verehrung für das Blut der hl. Martyrer. Sogar unter den Augen der Henker drängten sich die Christen, selbst Frauen und Jungfrauen, bei einem Knaben die eigene Mutter (*Prudent.* Peristeph. X 842), hinzu, um das Blut der Martyrer aufzufangen und vor Verunehrung zu schützen. Manchen wurde dadurch die Martyrerkrone zu Theil. Noch heute zeigt man in den später in Kirchen verwandelten Wohnungen der hhl. Pudentiana und Praxedis zu Rom die Brunnen, in welche sie nach der Ueberlieferung das gesammelte M. gossen. Bei der Hinrichtung des hl. Cyprian breiteten die Christen ‚linteamina et manualia' aus, um sein Blut aufzufangen (*Ruinart* Act. mart. ed. Ratisb. 263, n. 5); das Blut der hl. Susanna trocknete Serena, die Gemahlin Diocletians, mit ihrem Schleier auf (*Surius* ad 11. Aug.; Act. SS. ib.); Gleiches geschah von den Umstehenden beim Tode der hl. Caecilia, und diese blutigen Tücher lagen noch auf dem jungfräulichen Leichnam, als Paschalis I im 8. Jahrh. denselben in ihre Kirche in Trastevere übertrug (*de Rossi* R. S. II 124). Weitere Beispiele s. bei *Aringhi* R. S. l. I, c. 16). Auch Schwämme wurden zu diesem Behufe angewendet, so nach dem Zeugnisse des *Prudentius* (Peristeph. XI 141) bei dem hl. Hippolytus:

palliolis etiam bibulis siccantur arenae,
ne quis in infecto pulvere ros maneat.
Si quis et in sudibus recalenti adspergine sanguis
incidit, hunc omnem spongia pressa rapit.
Nec iam densa sacro quidquam de corpore silva
obtinet aut plenis fraudat ab exequiis.

Solche blutgetränkten Tücher und Schwämme wurden vielfach in den Katakombengräbern gefunden, auch die blutgetränkte Erde. Bei einer Erhebung von vier der thebaischen Martyrer in St. Gereon zu Köln 1121 fanden sich nach dem Berichte eines Augenzeugen (Act. SS. Oct. V 58) in deren Gräbern ‚cespites sanguinei toti adhuc sicut perfusi in terra fuerant fluente sanguine . . . Fili herbarum in ipsis cespitibus adhuc rigebant sicci tamen, sed concreto sanguine integri et rubei tenebantur . . . O quantum studium, quantus Christi amor, quanta devotio fidelium tunc temporis, qui in tanta persecutione nec ipsos sanguineos cespites tollere neglexerunt.' Von den Reliquien des Blutes der hhl. Gervasius und Protasius, welche eine Kirche vom hl. Ambrosius erhalten, sagt der hl. *Gaudentius* (Serm. in dedic. sanct. XL mart.): ‚tenemus sanguinem gypso collectum, qui testis est passionis.' Das so aufgesammelte Blut wurde zu dem Leichnam ins Grab gelegt, wenigstens in der lateinischen Kirche hielt man noch im 6. Jahrh. an dem Grundsatz fest, selbst an den Kaiser keine Reliquien von den hl. Martyrern zu geben (*Greg. M.* Ep. III 30 ad Const. Augustam; vgl. d. Artt. Confessio und Reliquien) und sah demgemäss auch darauf, dass das Blut nicht a plenis exequiis (*Prudent.* l. c. 146) ausgeschlossen werde. Als die Gläubigen in der Nacht in das Amphitheater eilten, die noch brennenden Leichname der hhl. Fructuosus, Augurius und Eulogius mit Wein löschten und ‚eorundem martyrum cineres collectas, prout quisque potuit sibi vindicavit', erschien ihnen der hl. Fructuosus ‚et monuit, ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, uno quoque in loco simul condendos curarent' (*Ruinart* Acta mart. ed. Ratisb. 267, n. 6); dieselbe Thatsache berichtet *Prudentius* (Peristeph. VI 130 sqq.). Die Verehrung und Liebe der Gläubigen eignete sich auch in anderen Fällen einzelne Reliquien an, wie der hl. Sator im Tode dem Soldaten Pudens seinen Ring, den er in sein eigenes Blut getaucht, übergab, hereditatem pignoris relinquens illi et memoriam sanguinis (*Morcelli* Afric. christ. II 64); so berichtet auch *Prudentius* (Perist. V 333 sqq.) von dem Verhalten der Christen beim Martertode des hl. Vincentius:

coire ex toto oppido
turbam fidelem cernere,
mollire praefultum torum,
siccare cruda vulnera.

Ille ungularum duplices
sulcos pererrat osculis,

hic purpurantem corporis
gaudet cruorem lambere.

Plerique vestem linteam
stillante tingunt sanguine,
tutamen ut sacrum suis
domi reservent posteris.

Diese Aeusserung des frommen Eifers ist jedoch wol nur als Ausnahme zu betrachten und man hat nicht nöthig, mit *Scognamiglio* (De phiala 61) eine besondere Gewohnheit der spanischen Kirche anzunehmen; noch weniger kann man daraus mit *Le Blant* (La question du vase de sang, Paris 1858) ein Argument hernehmen gegen das wirkliche Bestehen des mit den Anschauungen des Alterthums vollständig übereinstimmenden Gebrauches, das gesammelte Blut mit dem hl. Martyrer zu begraben (*Kraus* Die Blutampullen 28—31; *de Rossi* Bull. 1872, 13 sqq.; *Boldetti* Osserv. sopra i cimit. 392 sqq.). Wo man ausnahmsweise eine Reliquie des Martyrers abgab, mochte man diese eher von dem aufgefangenen Blute als von den Gebeinen nehmen; darauf deuten der sanguis gypso collectus in der oben angeführten Stelle des hl. *Gaudentius* und die nicht nur im Orient (*Basil.* Hom. in XL mart.), sondern auch im Abendlande erwähnten getrennten Blutpartikeln (*Sirmond.* Opp. ed. Venet. I 141; *Paulin. Nol.* Poëm. 25) hin. Die Nachricht des hl. *Paulinus* in dem Leben des hl. Ambrosius: ‚visum sanguinem martyris [Nazarii] ita recentem, quasi eo die fuisset effusus', beweist, dass man das aufgefangene Blut auch fleissig in Gefässen in das Grab des Martyrers setzte. S. d. Art. Phialae cruentae. HEUSER.

MARTYRERFESTE. Der Todestag der Martyrer wurde als ihr Geburtstag für das wahre, ewige Leben von der Kirche seit den ersten Zeiten feierlich begangen. So heisst es schon in dem Berichte aus dem J. 155 über das Martyrium des hl. Polycarp (c. 18): wir feiern ‚τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον'. Wenn auch zuweilen ihr Fest an dem Tage der Uebertragung ihrer Reliquien gefeiert wurde, so bildete dies doch die Ausnahme (*Muratori* De ss. mart. natal. gegen *Pagi* Critic. in Ann. *Baron.* ad a. 67, n. 23), die z. B. bei den im J. 178 gemarterten hhl. Epipodius und Alexander ausdrücklich bemerkt wird (*Ruinart* Act. mart. ed. Ratisb. 122, n. 7). Daher auch die Sorgfalt, mit welcher man sich bemühte, den Todestag der Martyrer genau zu constatiren, ‚ut eorum commemorationem inter memorias martyrum celebrare possimus' (*Cypr.* Ep. 37), und die damit zusammenhängende Anlage der Kirchenkalender (s. d. Artt. Natalis, Natalitia, Kalender). Auch die Predigten der hl. Väter enthalten häufige Anspielungen, dass sie an dem Jahrestage des Todes des Martyrers gehalten wurden (*Binterim* Denkw. V, 2, I 99 ff.). Die Bedeutung der Feier giebt der hl. *Augustin* (c. Faust. XX 21) an: ‚populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adiuvetur; vgl. Ep. 29 ad Olymp.; De civ. Dei VIII 27; X 19; XXII 10. Die Feier selbst bestand vor Allem in der Darbringung des hl. Messopfers. Schon *Tertullian* (De coron. c. 3) bezeugt: ‚oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus', und der hl. *Cyprian* (Ep. 39, al. 34) schreibt bezüglich der hhl. Martyrer Ignatius und Laurentius: ‚sacrificia pro eis ... offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.' Bei dieser hl. Messe wurde auch eine Lobrede auf den Heiligen gehalten, selbst wenn mehrere solcher Feste in Eine Woche fielen (*Chrysost.* Hom. 40 in Iuv.), wie wir aus zahlreichen Predigten der hl. Väter sehen, und die Gläubigen empfingen die hl. Communion (*Chrysost.* Hom. 59 de martyr. und Hom. 62). Das hl. Messopfer wurde natürlich nicht dem Martyrer, sondern Gott dargebracht: ‚sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit, apud memorias eorum, quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione maior adfectus exsurgat ad acuendam caritatem, et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adiuvante possumus' (*Aug.* Contr. Faust. XX 21). Bei dieser Feier wurden, wenigstens in Africa (*Aug.* Serm. 287. 322; *Cod. Afric.* c. 46), Gallien und Spanien, und zwar vor der Epistel (*Mabillon* De cursu Gallic. 403 sqq.), die Martyreracten öffentlich verlesen (woher vielleicht der Name Legenda für die Lebensbeschreibung der Heiligen entstanden ist); die Lobrede folgte dieser Verlesung. In der römischen Kirche dagegen wurden, wenigstens zur Zeit des Papstes Gelasius, dieselben zwar anerkannt, aber nach alter Gewohnheit aus ‚Vorsicht nicht gelesen, weil man die Namen der Verfasser nicht weiss, einzelne auch von Häretikern verfasst sind und sie bei den Ungläubigen und Idioten Anstoss erregen würden' (*Gelasii* Decr. de libr. recip. 496; s. *Hefele* Conc.-Gesch. II 597 ff.). *Mabillon* (l. c. n. 10) und *Ruinart* (Act. mart. praef. n. 5) glauben, dass die Aeusserung des Gelasius hauptsächlich auf die Gewohnheit des Lateran sich beziehe. Nach dem vom Cardinal *Tommasi* herausgegebenen Ordo Romanus wurden die Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque ad Hadriani tem-

pora tantummodo ibi legebantur, ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat: ipse vero a tempore suo recitari iussit, et in ecclesia s. Petri legendas esse constituit (*Merati* Thesaur. s. rituum t. III. sect. V. c. 12 de lect. n. 9). *Hadrian I* (Ep. 3) liess aber ebenfalls von den Vitae nur die als orthodoxis titulatae zu. Dass das gelasianische Decret mit Beschränkung zu verstehen ist, ergiebt sich auch aus dem auf die Acten des hl. Sylvester bezüglichen Passus, von denen es heisst: ‚licet eius, qui conscripsit, nomen ignoramus, a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae.' Für die griechische Kirche folgt aus dem Verbot des c. 63 der *Trullan. Synode:* ‚quae a veritatis hostibus falso confictae sunt martyrum historiae ... in ecclesia non publicari iubemus', dass die echten Acten in der Kirche gelesen wurden. Vielfach wurden auch die Hauptzüge aus dem Leben und Leiden des Martyrers in die Gebete der Messe selbst aufgenommen und zwar in die Contestatio (Praefation), wie nicht nur aus der gallicanischen und der mozarabischen, sondern auch aus der alten römischen Liturgie erhellt (*Ruinart* Acta mart. praef. § I, n. 5). Bei manchen Martyrerfesten begann die Feier schon am Abend und wurde ‚die Nacht durch die hl. Vigilien in Tag verwandelt' (*Chrysost.* Hom. 69, al. 62, in mart.), welche Vigilfeier bei einzelnen Martyrerfesten, z. B. dem des hl. Laurentius, sich bis heute erhalten hat. Ueber die Liebesmahle an diesen Festen s. d. Art. Agapen. — Am feierlichsten wurden diese Feste am Grabe des hl. Martyrers und in der darüber errichteten Kirche begangen. In den Predigten der hl. Väter wird erwähnt, wie die Gläubigen zu dem Ende aus der ganzen Stadt auf das Land gezogen seien (*Basil.* Orat. de s. Gordio n. 1; *Chrysost.* Hom. 65, al. 68, de mart.; Hom. 67, al. 70, in Drosid.). Aus wie weiter Ferne und in wie grossen Schaaren die Gläubigen zu diesen Festen, welche so zugleich grossartige christliche Volksfeste wurden, zusammenströmten, erhellt aus der lebendigen Schilderung des hl. *Paulin von Nola* (Poem. XIX de s. Fel. natalit. carm. III 40—85). Ueber die weite Verbreitung einzelner M. s. *Ruinart* Acta mart., Admonit. in martyr. s. Vincent. n. 5 (ed. Ratisb. 1859, 399). Ueber den Ort der Feier zu Rom in den drei ersten Jahrhunderten s. *de Rossi* R. S. III 488 sqq. und Bull. 1878, 80.

Neben den Festen der einzelnen Blutzeugen wurde auch ein Fest aller heiligen Martyrer gefeiert, und zwar in der griechischen Kirche in der Pfingstoctave (*Chrysost.* Hom. 74 de mart. tot. orb.), wahrscheinlich am ersten Sonntag nach Pfingsten, welcher davon noch jetzt κυριακὴ τῶν ἁγίων genannt wird (*Leo Allat.* De hebdom. et dom. Graec. n. 31). In der lateinischen Kirche wurde ein solches Fest wenigstens seit 607 gefeiert, wo Bonifatius IV am 13. Mai das Pantheon zur Basilica s. Mariae ad martyres consecrirte; Gregor III verlegte 731 dieses Fest auf den 1. November und erweiterte es zum Feste Aller Heiligen (*Merati* Thes. s. rit. t. III. sect. VII. c. 13. n. 1). Grund dieses Festes war theils der Umstand, dass bei der grossen Zahl der hl. Martyrer nicht alle einzelnen ein spezielles Fest erhalten konnten, während doch allen die Verehrung der Gläubigen geschuldet wird, theils die Absicht, ‚ut quidquid humana fragilitas per ignorantiam aut negligentiam in solemnitatibus ac vigiliis sanctorum minus plene peregerit, in hac observatione sancta solvatur' (Ordo Rom. bei *Merati* l. c.). Vgl. noch d. Art. Feste I 498. HEUSER.

MARTYRERZAHL. Die historischen Zeugnisse liefern den bestimmten Beweis, dass die Zahl der Martyrer in den ersten Jahrhunderten eine überaus grosse gewesen. Nach dem Zeugnisse des *Tacitus* (Annal. XV 43—45) fiel schon ingens multitudo von Christen der neronischen Verfolgung zum Opfer, welche sich nicht auf die Stadt Rom beschränkte (s. d. Art. Christenverfolgungen). Nach *Dio Cassius* (Hist. Rom. LXVII 14) wurden ‚viele' Christen unter Domitian gemartert. Durch Traian starb u. A. der hl. Ignatius von Antiochien, und auf das Beispiel des Kaisers hin ‚entstanden in den einzelnen Städten durch Volksbewegungen Verfolgungen und erlitten sehr Viele mannigfaches Martyrium' (*Euseb.* Hist. eccl. III 34). *Iustin* bezeugt in seiner Apologie, dass unter Antoninus Pius Manche wegen des christlichen Glaubens getödtet wurden, besonders in localen Verfolgungen; derselbe erklärt (Dial. c. Tryph. bei *Ruinart* Act. mart. § III, n. 35), es sei ‚in der ganzen Welt keinem Christen gestattet, ungestraft zu leben'. Dass jene localen Verfolgungen vielfach bis zur Ermordung der Christen gingen, erhellt aus dem Rescripte des Antoninus Pius selbst (*Euseb.* H. e. IV 19). Unter Marc Aurel ‚erglänzten fast unzählige Martyrer auf dem ganzen Erdkreis', insbesondere auf das Drängen der aufgeregten Volksmassen (*Euseb.* l. c. V 1); die Anklagen waren so häufig, dass ‚die in die verschiedenen Provinzen gesandten Proconsuln und Prä-

fecten zur Erledigung der Processe nicht ausreichten (*Athenagor*. Apol. n. 34). In der Verfolgung des Septimius Severus wurden ‚an allen Orten die Kirchen verherrlicht durch berühmte Martyrien der für die Religion Streitenden‘ (*Eus.* VI 1); ‚reich flossen die Martyrerquellen‘ (*Clem. Alex.* Strom. II bei *Ruin.* l. c. n. 43), so dass Manche glaubten, ‚die Ankunft des Antichrist stehe bevor‘ (*Iudas*, ein Schriftsteller jener Zeit, bei *Euseb.* VI 7). Ueber die Grausamkeit dieser Verfolgung vgl. auch *Tertull.* Apol. 12. 30. 50; Scorp. 1. 11; *Minuc. Fel.* Octav. 37. Wenn Maximin auch nur τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας zu tödten befahl (*Eus.* VI 28), so wissen wir doch aus dem Briefe des hl. Firmilian an den hl. Cyprian (*Cypr.* Ep. 75), dass in einzelnen Provinzen auch die übrigen Christen hingerichtet wurden. Die Verfolgung des Decius nennt der hl. *Cyprian* (Ep. 10, al. 9) eine ‚saeviens diu plaga repetita‘, in welcher ‚rupta compage viscerum torquerentur in servis Dei iam non membra, sed vulnera; fluctat sanguis‘ etc. Wegen seiner Grausamkeit gegen die Christen nennt *Lactantius* diesen Kaiser ‚exsecrabile animal Decius‘. *Dionys. Alex.* berichtet (*Eus.* VI 41), dass kein Alter, kein Geschlecht, kein Stand geschont wurde, und die Bosheit ging so weit, dass man die Wunden der Gemarterten wieder zu heilen versuchte, um sie von Neuem zu martern (*Euseb.* VI 39). Viele starben in den Gefängnissen des Hungertodes oder erlagen den Entbehrungen und Misshandlungen in der Verbannung. Am Schlusse der Schrift De mortalitate, welche um die Zeit der Verfolgung des Gallus geschrieben ist, redet der hl. *Cyprian* von dem ‚martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus‘. Von Valerian sagt *Lactantius* (De morte persec. 5), dass er ‚multum, quamvis brevi tempore, iusti sanguinis‘ vergossen habe. Ueber dessen Verfolgung schrieb der hl. *Cyprian* (Ep. 76, al. 77), der ihr ebenfalls zum Opfer fiel: ‚exemplum vestrum (d. i. der Bischöfe) secuta multiplex plebis portio: confessa est vobiscum pariter, et pariter coronata.‘ Wenn man aber auch von allen früheren Verfolgungen absehen wollte, so würde die diocletianische allein hinreichen, um der Kirche zu gestatten, sich einer überaus grossen Zahl von Blutzeugen zu rühmen. ‚Per decem continuos annos plebem Dei depopulata est ... Nullis unquam magis bellis mundus exhaustus est: neque maiore unquam triumpho vicimus, qui cum decem annorum stragibus vinci non potuimus‘ (*Sulp. Sev.* Hist. sac. II, § 32). ‚Nam per decem annos incendiis ecclesiarum, proscriptionibus innocentium, caedibus martyrum incessabiliter acta est‘ (*Oros.* Adv. pagan. VII 25). Gegen die Christen wütheten ‚Feuer und Schwert, Durchbohren durch Nägel, die Abgründe des Meeres, Abhauen und Verbrennen der Glieder, Ausreissen der Augen, Verstümmelung des ganzen Körpers; dazu Hunger, Frohndienst in den Bergwerken, Ketten‘ (*Euseb.* VIII 14). Die Verfolgung glich einem Bürgerkriege (*Euseb.* De vita Const. I 13; H. e. VIII 10); ja man behandelte die Christen viel schlimmer, als besiegte Feinde (*Lactant.* Instit. V 9). Man ist nicht im Stande, anzugeben, wie viele und wie grosse Martyrer man aller Orten und in allen Städten erblickte (*Euseb.* H. e. VIII 4). Dazu kommt, dass, wie überhaupt bei den Römern Massenhinrichtungen nicht unerhört waren (*Tacit.* Annal. XIV 43—45; *Kraus* R. S. 165 f.), solche auch gegen die Christen in Anwendung gebracht wurden. Manchmal erlitten an einem Tage 60, ja 100 Christen den Martertod, ‚so dass die Richtschwerter stumpf wurden und zerbrachen und die Henker sich ablösen mussten‘ (*Euseb.* H. e. VIII 9; vgl. VIII 11). Wir erinnern nur an den Martertod der thebaischen Legion und an den Bericht des *Lactantius* (De morte persec. c. 15) über die Scenen beim Beginn der diocletianischen Verfolgung zu Nicomedien: ‚omnis sexus et aetatis homines ad executionem rapti. Nec singuli, quoniam tanta erat multitudo, sed gregatim circumdato igni ambiebantur.‘ Bedenkt man zudem, welch grosse Schaaren von Christen in den Bergwerken an Erschöpfung oder an den Misshandlungen starben (*de Rossi* Bull. 1868, 17—22), so muss man als eine allgemeine Thatsache der ganzen damaligen christlichen Welt betrachten, was der hl. *Ambrosius* (*Scognamiglio* De phiala cruenta 39) von der Mailänder Kirche sagt: ‚ecce nos populos martyrum possidemus. Gaudeat terra nostra nutrix coelestium militum et tantarum parens fecunda virtutum.‘ Die verhältnissmässig geringe Anzahl der uns erhaltenen Martyreracten kann nicht als Einwand hiergegen gelten. Denn die alten Acten waren in der diocletianischen Verfolgung systematisch aufgesucht und zerstört worden: ‚chartulas blasphemas olim nam satelles abstulit‘ (*Prudent.* Peristeph. I 74). Zudem wurden nicht über alle Martyrer die Acten geschrieben, viele Blutzeugen auch ohne allen Process haufenweise erschlagen, so dass nicht einmal ihre Namen, viel weniger ihre Acten auf uns gekommen sind (*Ruinart* Acta mart. praef. § I, n. 4). Die Dürftigkeit der ältesten uns bekannten Martyrologien ist für unsere Frage auch ohne Be-

deutung, weil dies Martyrologien einzelner Kirchen waren, die nur deren Martyrer und nicht einmal die der benachbarten Kirchen aufführten (*Ruinart* l. c. praef. § II, n. 17—19), zudem nur die Martyres vindicati darin Aufnahme fanden. Uebrigens zählt das jetzige römische Martyrologium allein aus der Stadt Rom 13 825 Martyrer auf, und mit Recht glaubt *Kraus* (Blutampullen, Frankf. 1868, 65; R. S. 166, Note 2) diese Angabe ‚als keineswegs zu hoch gegriffen und unglaubwürdig erklären zu müssen', denn (*Paulin.* Poem. XXI):

hic Petrus, hic Paulus proceres, hic martyres omnes,
quos simul innumeros magnae tenet ambitus Urbis.

Zu Rom hatte die Verfolgung besonders gewüthet, und die Verehrung, die man hier den Martyrern, deren ‚tumulorum millia circum' man erblickte, zollte, war eine Sühne in der Erinnerung, dass dort der Boden ‚sanguine iustorum innocuo maduisse' (*Prudent.* Contra Symmach. l. I 516). *Prudentius* singt auch (Peristeph. hymn. II de s. Laur., str. 136):

vix fama nata est, abditis
quam plena sanctis Roma sit,
quam dives urbanum solum
sacris sepulchris floreat.

Derselbe Dichter, welcher der Zeit der Verfolgung so nahe stand und die römischen Cömeterien aus dem Augenschein kannte, belehrt uns, dass man die Namen der Martyrer nicht sämmtlich wusste, dass aber einzelne Massengräber die Zahl der darin beigesetzten Blutzeugen angaben:

Plurima litterulis signata sepulchra loquuntur
martyris aut nomen, aut epigramma aliquod.
Sunt et muta tamen, tacitas claudentia tumbas
marmora, quae solum significant numerum.
Quanta virûm iaceant congestis corpora acervis
nosse licet, quorum nomina nulla legas.
Sexaginta illic, defossas mole sub una,
reliquias memini me didicisse hominum:
quorum solus habet comperta vocabula Christus,
utpote quos propriae iunxit amicitiae.
(*Prudent.* Peristeph. XI de s. Hippol. 5—10.)

Viele solcher Gräber sahen und verzeichneten die beiden Salzburger, welche um die Mitte des 5. Jahrh. Rom besuchten und uns eine so wichtige Schilderung der römischen Kirchen und Katakomben hinterliessen (Not. eccl. urb. Rom. in *Alcuini* Opp. ed. Emmeran. II 2, 597). Die Zeugnisse dieser Schriftsteller werden durch die Denkmäler bestätigt (s. *Visconti* Mem. Rom. di antich., Roma 1825, I 112 sqq.). Zu einem solchen Grabe gehörte wol die Grafitto-Inschrift im Coemeterium S. Callisto: SCS CEREALIS ET SALLVSTIA CVM XXI (*de Rossi* R. S. I 280 u. tav. IV; unsere Abb. Fig. 209), nicht aber können die Grabsteine der Katakomben, welche eine Ziffer tragen, ohne Weiteres als Massengräber von Martyrern betrachtet werden, wie *Martigny* (Art. Martyrs, nombre des) glaubt (s. d. Art. Zahl, Ziffer, und *de Rossi* R. S. III 413; Inscript. christ. 3, 8 u. 40 zu den Inschriften n. 2, 4 u. 43; *Buonarruoti* Vetri VIII). Ebenso weisen auf solche Polyandria römischer Martyrer die Inschrift auf einer Säule der alten Peterskirche: LOCVS MARTYRVM CCLXVIII IN CHRISTO (*Bottari* R. S. II 173), und die Inschrift über die von Paschalis nach S. Prassede übertragenen Reliquien: SCORVM OCTINGENTORVM QVORVM NOMINA SCIT OMPS hin, sowie die Zeugnisse über die 80 oder 800 hl. Martyrer, welche nahe bei dem Grabe der hl. Caecilia ruhten (*de Rossi* R. S. II 155 sqq.). Ein noch erhaltenes Denkmal der grossen Zahl der römischen Martyrer sind die Oelgefässe zu Monza (s. d. Art. Oel, heiliges), welche der hl. Gregor d. Gr. der Königin Theodolinde schenkte; das Verzeichniss giebt als Inhalt eines derselben an: ET ALI(*i*) SANCTI MVLTA MILIA (*Frisi* Mem. Chies. Monz. II 62).

Dodwell (Dissert. Cypr. XI de paucit. mart., 1684) war der Erste, welcher die Thatsache, dass die Zahl der Martyrer im römischen Reiche eine überaus grosse gewesen sei, bestritt; er wurde glänzend widerlegt von *Ruinart* Acta mart. praef. § II u. III, n. 12—64; *Mamachi* Origin. I 459 sqq.; *Zaccaria* Diss. di stor. eccl. t. XI 1 sqq. Gegen die Ansicht, welche *de Buck* in der Schrift De phialis rubric., Bruxell. 1855, aussprach, die Zahl der römischen Martyrer habe nur 4000 betragen, wurden gewichtige Gründe geltend gemacht von *Scognamiglio* De phiala cru-

Fig. 209. Grafitto aus S. Callisto.

enta, Par. 1857, 104 sqq. und *Kraus* Die Blutampullen, Frkf. 1868, 33 ff. HEUSER.

MARTYRIUM. I. Leiden der Martyrer. Diese Leiden waren äusserst schmerzlich und mannigfaltig. Die an sich schon grausame heidnische Pönalgesetzgebung hatte besonders harte Strafen für die crimina sacrilegii und laesae maiestatis, deren man die Christen wegen ihres Glaubens für schuldig erklärte; zu diesen traten noch die Strafen der speziell gegen das Bekenntniss des Christenthums erlassenen Edicte. Dazu kam, dass man im Widerspruch mit den Grundsätzen des römischen Criminalrechts die Folter nicht anwandte, um das Geständniss des angeblichen Vergehens zu erlangen, sondern um die Leugnung desselben, d. h. die Apostasie, zu erzwingen, was natürlich zu längerer Dauer und boshafterem Raffinement der Martern führte. Die Hauptarten der Leiden waren:

1) Die Kreuzigung, entweder ähnlich, wie bei unserm göttlichen Erlöser geschehen, oder, wie bei dem hl. Petrus (*Euseb.* H. e. III 1), mit dem Kopfe abwärts, wozu auch das Annageln oder Anbinden an Bäume und Säulen, woran man sie manchmal verhungern liess (*Euseb.* VIII 8), und das Spiessen (*Euseb.* VI 42) zu rechnen ist.

2) Das Aufhängen, entweder in der schnell tödtenden Form um den Hals, oder aber an den Schultern oder Händen mit Anhängen von Gewichten an den Füssen, oder umgekehrt an den Füssen, auch, besonders bei Frauen zur Erschwerung der Pein, wegen boshafterer Verletzung des Schamgefühls, an einem Fusse (*Euseb.* VIII 9), oder an einer Hand (ib. 10) und einem Fusse, oder an den Daumen allein, oder bei Frauen an den Haaren, oder um den Leib; bei allen diesen Arten wurde die Grausamkeit durch Beschweren der herabhängenden Theile mit Gewichten (*Euseb.* VIII 10) und, wie auch bei der Kreuzigung, durch Zerreissen der Glieder mit eisernen Krallen (*Euseb.* l. c.; De mart. Palaest. 8), ihre Verwundung durch Pfeile, Schläge, Brennen (*Euseb.* H. e. VIII 6) u. s. w., durch Bestreichen mit Honig zum Anlocken von Insecten manchmal verschärft, regelmässig durch die für das christliche Gefühl so empfindliche Entkleidung (*Euseb.* VIII 24).

3) Das Rädern, entweder auf einem grössern Rade, welches man, nachdem der Martyrer darauf gebunden, von einer Höhe hinablaufen liess; oder auf einem kleinern Rade, welches über einem mit Nägeln, Haken oder Schwertern besetzten Brett bewegt werden konnte (*Baron.* in Not. ad Martyrol. Rom. 23. April.).

4) Das Auseinanderziehen oder Zerreissen der Glieder durch die Folter (equuleus), durch Flaschenzüge oder Winden (trochlea), oder zwischen niedergebogenen und nach Befestigung des Martyrers wieder auseinander schnellenden Bäumen (*Euseb.* H. e. V 2; VIII 10; *Prudent.* Peristeph. V 112 sqq.).

5) Das Zerquetschen in der Weinkelter oder Oelpresse, oder unter grossen Steinen (*Euseb.* VI 41).

6) Das Einschliessen der auseinander gespannten Füsse in die hölzernen Compedes (lignisque plantas inserit — divorientis cruribus, *Prud.* Perist. V 251; *Euseb.* VIII 11), der Hände in

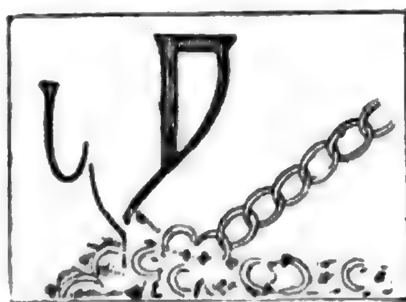


Fig. 210. Fresco von einem Grab bei S. Nazario in Mailand (Garrucci CV, B [1]).

die Manicae und des Halses in das Joch (*Prudent.* Peristeph. I 46), das Fesseln mit Ketten und das Einsperren in Kerker (*Euseb.* V 2), von deren Grausamkeit der mamertinische noch jetzt ein Beispiel bietet.

7) Das Geisseln bis aufs Blut, manchmal bis zum Blosslegen der Eingeweide und bis zum Tode mit Instrumenten der verschiedensten Art (lora, nervi, fustes, flagra), mit Ruthen von Holz oder Eisen, die manchmal mit Stacheln versehen waren und dann Scorpiones hiessen; mit *Plumbatae*, d. h. Geisseln von Stricken oder Riemen, an deren Enden Bleikugeln befestigt waren; die heiligen Martyrer waren dabei ihrer Kleider beraubt und entweder an eine Säule gebunden, oder auch, mit dem Gesicht oder mit dem Rücken auf die Erde, manchmal auf Haufen scharfer Scherben gelegt (*Euseb.* V 2; De mart. Palaest. 4).



Fig. 211. Plumbei.

8) Die Misshandlung durch Schläge und Fusstritte, das Zerschmettern der

Kinnlade (*Euseb.* V 24) und das Einschlagen der Zähne mit Steinen (*Euseb.* VI 41; VIII 3) und die bis zum Tode fortgesetzte Steinigung (*Euseb.* V 2). Vgl. dazu *Bosio* 21. 26; *Aringhi* I 152; II 668. 689; *Boldetti* 315 f.; *de Rossi* R. S. III 621.

9) Das Zerfleischen durch eiserne Krallen (*ungulae, Euseb.* VI 41; VIII 7), Zangen verschiedener Arten, die auch zum Abreissen der Brüste der Martyrinnen (*Euseb.* De mart. Palaest. 7) dienten, eiserne Kämme, Scherben (*Euseb.* VIII 9), Haken (unci), die auch zum Aufhängen der Martyrer dienten, sowie um sie zur Hinrichtung zu schleppen.



Fig. 212. Uncus.

10) Das Brennen mit glühenden Metallblechen, Lampen und Fackeln (*Euseb.* VIII 12. 13).

11) Das oft langsame Verbrennen in Oefen, auf Scheiterhaufen (*Euseb.* VI 41), in einem glühenden ehernen Stier, auf glühenden Sesseln (*Euseb.* V 2), Betten oder Rosten (*Euseb.* VIII 6), auf brennenden Kohlen, in glühenden Pfannen (sartagines) oder Kesseln (ollae, lebetes), die mit siedendem Oel (*Hieron.* In Matth. 20), Pech oder Blei, oder frischem Kalk (*Eus.* VI 41) gefüllt wurden, in welche man die hl. Martyrer, manchmal mit dem Haupte zuerst, oder nachdem man den Körper mit Gewalt zusammengerollt hatte, hineinwarf; man durchbohrte auch ihre Schläfe mit glühenden Nägeln [vgl. dazu *Ambros.* Exhort. virg. II 9: nos legimus martyris clavos et multos quidem, ut plura fuerint vulnera quam membra. Einen Schädel mit durchbohrtem Kopf sammt dem Nagel sah *Olivieri* Mem. di s. Terenzio 101; ähnlich *Boldetti* 289. 290. 319. 320. Andere beobachteten in der Katakombe der hl. Katharina zu Chiusi *Cavedoni* und *Bartolini;* dazu *de Rossi* R. S. III 622. K.], setzte ihnen glühende Helme auf und bekleidete sie mit einer glühenden Tunica oder wickelte sie in mit Oel getränkte Tücher (tunica molesta), die man dann anzündete (*Euseb.* De mart. Palaest. 4). Auch zwang man sie, mit blossen Füssen über glühende Kohlen zu gehen, goss ihnen siedendes Blei, Oel, Wachs, Harz u. s. w. in Mund und Ohren, legte ihnen glühende Kohlen mit Weihrauch auf die Hände, damit, wenn sie dieselben fallen liessen, es scheine, als ob sie den Götzenbildern Weihrauch gestreut hätten.

12) Das Enthaupten mit dem Schwert oder Beil und das Erschiessen mit Pfeilen, Durchbohren mit Lanzen (*Euseb.* VIII 12).

13) Das Peinigen und Tödten mit Stacheln (iliaque infestis perfodiunt stimulis, *Prudent.* Peristeph. XI de s. Hippol. 108), oder, wie bei dem hl. Cassian, mit den Schreibgriffeln seiner Schüler, mit Bohrern.

14) Das Zerschneiden in Stücke, Aufschneiden des Leibes und Herausreissen der Eingeweide, oder Hineinstreuen von Schweinefutter in den geöffneten Leib, damit die Schweine die Eingeweide mit verzehrten (*Gregor. Naz.* Contra Iulian. I, n. 87; *Migne* I 616), das Ausreissen der Zunge, Abhauen der Hände und Füsse, der Nase, der Ohren u. s. w. (*Euseb.* VIII 11. 12; De mart. Palaest. 2).

15) Das Brandmarken auf die Stirne.

16) Das Herabstürzen in die Tiefe (*Euseb.* II 25).

17) Das Schleppen über felsigen oder dornigen Boden (*Euseb.* IV 41) durch wilde Pferde.

18) Das Tödten durch wilde Thiere, Stiere (*Euseb.* V 2; VIII 7); auch liess man die hl. Martyrer von Pferden zertreten, in Thierhäute genäht von Hunden zerreissen, reichlich mit Oel gesalbt von Mäusen zernagen (*Theodoret.* H. e. V 38).

19) Das Lebendigbegraben, Ertränken im Meer und in Flüssen oder Brunnen (*Euseb.* VIII 12; De mart. Pal. 4. 5. 6).

20) Die beschämende Beraubung der Kleider, um die Martyrinnen dem Volke nackt zu zeigen, sie so in der Stadt umherzuführen (*Euseb.* De mart. Palaest. 9) und Tage lang den Augen Aller preiszugeben.

21) Das Schleppen der christlichen Jungfrauen in die Höhlen des Lasters, um ihnen von den Wüstlingen Gewalt anthun zu lassen (*Eus.* H. e. VIII 14). *Basilius* (De vera virg.) berichtet, dass Christus, der göttliche Bräutigam der Jungfrauen, um dessentwillen sie die Qualen des Martyriums erduldeten, die schamlosen Absichten der Gottlosen manchmal vereitelte und seine Bräute vor der Schändung wunderbar bewahrte. So die hl. Agnes, Daria, Euphrasia, Antonina, Theodora, Lucia, Mariana u. s. w.

22) Das Peinigen der Martyrer durch Kälte, indem man sie zur Winterszeit nackt auf das Eis zu liegen zwang (Mart. Rom. 9. Martii; *Basil.* Hom. de s. XL mart. n. 4; *Combefis* I, hom. 20).

23) Das Einschliessen in die überhitzten Caldaria der Bäder.

24) Die Zwangsarbeit bei den öffent-

lichen Bauten, Reinigung der Kloaken, Anlage von Wegen (damnati ad opus), in den Bergwerken (damnati ad metalla, metallici), vielfach verbunden mit Brandmarken auf der Stirne, Ausstechen und Ausbrennen des rechten Auges, körperlichen Misshandlungen, Fesselung der Füsse oder Lähmung eines Fusses (*Eus.* VIII 12), Entziehung der Nahrung (*Cypr.* Ep. 77 ad Nemes.; *Euseb.* VIII 24; *de Rossi* Bull. 1868, 17 sqq.).

25) Die Grausamkeit war auch durch den glorreichen Tod der hl. Martyrer nicht erschöpft; um denselben das Begräbniss zu entziehen, hielt man die Christen durch Wachen davon ab, warf die Leichname den Hunden, fleischfressenden Vögeln vor, und sah diese dann manchmal durch die verschiedenen Theile der Stadt die Reste umherschleppen (*Euseb.* V 2; De mart. Palaest. 9), brannte die im Amphitheater von den wilden Thieren übrig gelassenen Gebeine zu Pulver, um sie in den Wind zu streuen oder ins Wasser zu werfen (*Euseb.* V 2), oder versenkte die Leichen und Gebeine selbst in die Flüsse oder in das Meer; liess die Begrabenen zu der gleichen Verunehrung wieder ausgraben (*Euseb.* V 1; VIII 6. 7. 19), mischte die bei dem Verbrennen übrig gebliebenen Gebeine der hl. Martyrer unter Thierknochen, damit sie nicht gefunden würden (*Sozom.* H. e. V 8).

Die näheren Beweisstellen s. bei *Gallonius* De ss. martyr. cruciat., welcher auch nachweist, wie ähnliche Grausamkeiten von den Arianern und späteren Häretikern gegen die Katholiken geübt wurden. Die diesem Werke beigefügten Stiche geben die Gemälde wieder, in welchen Papst Gregor XIII in der Kirche S. Stefano in rotondo die verschiedenen Martyrien durch Pomerancia darstellen liess. Dieselben Abbildungen finden sich bei *Mamachi* Orig. et antiq. christ. III und in dessen Schrift Dei costumi dei primit. crist. II 232 sqq. Reiches Material über diese Frage findet sich auch in den Noten des *Baronius* zu dem Martyrologium Romanum.

II. Bildliche Darstellungen. In den drei ersten Jahrhunderten, als die entsetzliche Wirklichkeit der Martyrien den Gläubigen vor Augen stand und

Ianiculum cum iam madidum, Fora, Rostra, Suburram
cerneret eluvie sanguinis effluere

(*Prudent.* Peristeph. XI 45—46), waren, wie die Litteratur, so auch die bildenden Künste mehr darauf bedacht, die Christen auf die ewige Krone der Martyrer hinzuweisen, um ihren Muth zu stärken und in ihnen die Ueberzeugung zu befestigen, ,quod non sint condignae passiones huius mundi futurae gloriae' (Rom. 8, 18). Die Darstellung der hl. Martyrer in der himmlischen Herrlichkeit, auch die Oranten in der Gesellschaft der Apostel und anderer Heiligen (s. d. Art. Orans) gehören in diesen Ideenkreis (*de Rossi* Bull. 1866, 48). Dem gleichen Zwecke der Ermuthigung dienten die Darstellungen der von den Gerechten des A. T. in den Verfolgungen bewiesenen Standhaftigkeit (s. d. Artt. Abraham, Daniel, Jünglinge im Feuerofen etc.), welche zugleich ein Vorbild der Glaubensstärke und einen Hinweis auf den göttlichen Beistand boten. Das einzige bis jetzt bekannte Bild der drei ersten Jahrhunderte ist ein ausdrucksvolles Gemälde aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. im Coemeterium S. Callisto (*de Rossi* R. S. II 219, tav. XXI), und auch dieses stellt nicht so sehr eine Marterscene als das muthige Bekenntniss eines Martyrers vor dem heidnischen Richter dar.



Fig. 213. Martyrium des hl. Achilleus, aus S. Domitilla.

Mit dem Frieden der Kirche trat eine andere Rücksicht in den Vordergrund. Es galt jetzt, die Gläubigen durch das Beispiel der Blutzeugen vor Lauigkeit und Feigheit in dem Kampfe gegen die Versuchungen zu bewahren und sie zur Verehrung der hl. Martyrer und zum Vertrauen auf deren Fürbitte zu ermuntern. Demgemäss begegnen uns seit dem 4. Jahrh. bei den christlichen Rednern und Dichtern eingehende Schilderungen der Qualen der Martyrer und ebenso Darstellungen derselben in Gemälden, Sculpturen und Medaillen. Aus dem 4. Jahrh. stammt die Darstellung des Martyriums der hhl. Nereus und Achilleus (s. Fig. 213) in Basrelief auf zwei Säulen des Ciboriums ihres Altargrabes, welche 1875 im Coemeterium der hl. Petronilla gefunden wurden (*de Rossi* Bull. 1875, 8—10, tav. IV). Aus demselben Jahrhundert oder dem Anfang des

fünften haben wir eine Bleimedaille mit dem M. des hl. Laurentius, ohne Zweifel eine Abbildung der Darstellung in Silber desselben Ereignisses, welche Constantin (*Lib. Pontif.* in Silv. § XXIV) an dessen Grab anbringen liess (*de Rossi* Bull. 1869, 51; 1875, 10; *Lupi* Diss. e lett. I 192. 197; s. unsere Fig. 214). Eine bronzene Capsella pendula für Reliquien aus dem 5. Jh. zu Ravenna zeigt wahrscheinlich das M. des hl. Vitalis (*de Rossi* Bull. 1872, 8—11, tav. II [1]). Aus demselben Jahrhundert besitzen wir vier Darstellungen des bethlehemitischen Kindermordes (s. d. Art. Innocentes). [Von ganz besonderm Interesse ist aber hier ein Mosaik, welches Cardinal *La Vigerie* bei Nachgrabungen in der Basilika zu Cherchell gefunden hat und das er in seiner verdienstvollen Schrift De l'utilité d'une mission permanente à Carthage, Alger 1881, pl. V, publicirte; vgl. unsere Abb. Fig. 215. Der um die Alterthümer Africa's so hochverdiente Kirchenfürst ist geneigt, in der dargestellten Person die hl. Perpetua zu erblicken. Es ist ihr das Netz umgeworfen; sie hat zu ihren Füssen den Drachen, in der Linken eine rothe Palme; auf dem Stein, an welchem sie lehnt, steht ein Spiegel, das Sinnbild ihrer Visionen (p. 52 f.). Was sie in der Rechten hält, ist nach der Auffassung des Cardinals die *buccella*, welche ihr der Herr reicht; vgl. *Ruinart* zu den Acta s. Perpetuae. K.]



Fig. 214. Bleimedaille (nach Lupi Diss. e lett. I 197).

Das zahlreiche Vorkommen solcher Darstellungen ist uns auch durch die Schriftsteller des 4. Jahrh. bezeugt. Gemälde


Fig. 215. Mosaik aus Cherchell.

des Martyriums sah *Prudentius* am Grabe des hl. Hippolytus zu Rom (Peristeph. XI 124 sqq.):

Exemplar sceleris paries habet illitus, in quo
multicolor fucus digerit omne nefas.
Picta super tumulum species liquidis viget umbris,
effigians tracti membra cruenta viri.
Rorantes saxorum apices vidi, optime Papa,
purpureasque notas vepribus impositas.
Docta manus virides imitando effingere dumos
luserat e minio russeolam saniem.
Cernere erat, ruptis compagine ordine nullo
membra per incertos sparsa iacere situs.
Addiderat caros, gressu lacrymisque sequentes,
devia qua fractum semita monstrat iter.
Moerore attoniti, atque oculis rimantibus ibant:
implebantque sinus visceribus laceris.
Ille caput niveum complectitur ac reverendam
canitiem molli confovet in gremio.
Hic humeros truncasque manus et brachia et ulnas,
et genua et crurum fragmina nuda legit.
Palliolis etiam bibulae siccantur arenae
ne quis in infecto pulvere ros maneat.
Si quis et in sudibus recalenti aspergine sanguis
incidit, hunc omnem spongia pressa rapit.

Derselbe sagt in seinem Hymnus auf den hl. Martyrer Cassianus zu Imola (Perist. IX 19 sq.): ‚historiam pictura refert', und nach Beschreibung seines Martertodes (ib. 92 sq.):

haec sunt, quae liquidis expressa coloribus, hospes,
miraris: ista est Cassiani gloria.

Aus derselben Zeit stammt die Beschreibung der Gemälde am Grabe der hl. Euphemia in einer Enarratio des hl. Asterius, Bischof von Amasea in Pontus (*Combefis* Auctarii t. I; *Ruinart* Acta mart. ed. Ratisb. 515): ‚pictor pietati studens, artis opera, historiam totam in sindone quum ... iuxta sepulchrum sacrum ad spectaculum appendit tabellam. Sic autem habet artis hoc praeclarum opus. Sedet iudex throno sublimis, acerbo ac truci vultu contuens virginem. Ars quippe in inanimi quoque materia irascitur, cum lubet. Porro adsunt magistratus, satellites ac milites non pauci; ac quidem commentarienses tabulas ferunt ac stylos; quorum alter manum e cera educens, intense adspicit in adstantem iudicio virginem, totam deflectens faciem, tamquam iubeat loqui clarius, ut ne difficile audiens mendosa scribat ac digna reprehensione. Adstat autem virgo pulla veste ac pallio philosophiam professa, ut quidem putavit pictor, ipso quoque vultu lepida, ut autem ipse existimo, egregie ornato virtutibus animo. Ducunt autem ad praesidem duo milites, alter quidem ante trahens, alter vero a tergo urgens. Porro virginis habitus pudore ac constantia mixtus enitet. Inclinat quidem, ac cernua oculos demittit, tamquam virorum erubescens obtutus: stat vero imperterrita, nihil de certamine timidum patiens ... mirumque in modum opificem admiror, ut accuratius mores quam colores miscens, pudorem simul ac fortitudinem, affectiones utique per naturam contrarias, praeclare temperarit. Ulterius autem procedente imitatione carnifices quidem in levibus nudi tunicis operi iam insistebant: ac alter quidem, apprehendens caput ac retro reflectens, alteri os virginis praebebat expeditum ad poenam: alter autem adstans dentes excutiebat. Porro supplicii organa, malleus videntur et terebra. Ceterum resolvor deinceps in lacrymas, mihique affectio intercidit sermonem. Sic enim perspicue guttas sanguinis adpinxit penicillus, ut vere dicas a labiis fluere, ac lamentans discedas. Iterum carcer; iterum casta virgo in pullis vestibus sedens sola, manus ambas extendit in coelum Deumque in malis adiutorem invocat. Porro oranti illi apparet super caput eius signum illud, quod Christiani adorare ac appingere solemne habent: putoque appetentis passionis symbolum. Mox ergo ac post modicum ignem validum loco alio accendit pictor, hinc inde rutilanti rubrica condensans flammam. Statuit virginem mediam, expansis quidem manibus in coelum, nullam tamen vultu praeferentem tristitiam, sed magis gaudentem, uti ad incorpoream ac beatam commigrantem vitam. Hactenus cum pictor manum tenuit, tum ego sermonem ac linguam.' Diese Stelle kam auf dem siebenten allgemeinen Concil (Act. IV) zur Verlesung, sowie auch die auf Malereien bezüglichen Aussprüche des hl. *Basilius* (Hom. de XL mart. n. 1 und Hom. de s. Barlaamo mart. n. 4, ed. *Combefis* t. I, hom. 20 u. 18). Gemälde, welche das M. des hl. Theodor in dessen Kirche darstellten, sowie musivische Darstellungen seiner Passion in deren Fussboden erwähnt der hl. *Gregor von Nyssa* in seiner Lobrede auf denselben (*Ruinart* Acta mart. l. c. 507). Eine dulcissima pictura der Steinigung des hl. Stephanus erwähnt *Augustin.* Serm. 94 de nat. s. Steph.

III. M. als Monument. 1) Μαρτύριον bezeichnet im griechischen Sprachgebrauch die Kirche, welche über dem Grabe eines Martyrers zu dessen Ehre errichtet war (*Socrat.* lib. IV 18. 23; *Euseb.* De vita Const. lib. III 48); desshalb wurde auch die zu Ehren des Königs der Martyrer auf dem Calvarienberge von Constantin erbaute Kirche (*Euseb.* l. c. IV 40; *Vales.* Ep. de anast. et mart. Hierosol.) so genannt. Das Concil von Chalcedon (451)

wurde ἐν τῷ μαρτυρίῳ der hl. Euphemia gehalten (*Socrat.* VI 6).

2) In einer römischen Inschrift des 3. oder 4. Jahrh. aus dem Coemeterium Trasonis bezeichnet ΑΓΙΟΝ ΜΑΡΤΥΡΙΝ (μαρτύριον) entweder den speziellen Ort, wo dieses Epitaph errichtet wurde, oder das ganze Coemeterium; nach *de Rossi* (R. S. III 426) wahrscheinlicher erstern, obgleich die Coemeterien mit Recht in Rücksicht auf die darüber errichteten Kirchen als eine riesenhafte Confessio bezeichnet werden könnten. Jedenfalls scheint hier μαρτύριον synonym nicht mit der über der Confessio errichteten Kirche (memoria, cella memoriae), sondern mit Confessio (s. d. Art.) gebraucht.

3) Bei den lateinischen Kirchenschriftstellern bedeutet M. ebenfalls gewöhnlich die dem hl. Martyrer geweihte Kirche (*Hieron.* Vita s. Hilar. n. 31). *Lib. Pontif.* in Leon. I: factum est concilium episcoporum in Chalcedona in martyrio s. Euphemiae. *Isidor.* Etymol. l. XV 4, n. 12: martyrium, locus martyrum, graeca derivatione, eo quod in memoriam sanctorum sit constructum, vel quod sepulchra ibi sint martyrum. Es findet sich jedoch auch in der Bedeutung von Confessio. *Augustinus* (De civ. Dei l. XXII 8, n. 23) berichtet von einem Jüngling, der in der Kirche des hl. Stephanus am Ostersonntage ‚loci sancti cancellos, ubi martyrium erat ... orans tenebat' und wunderbar geheilt wurde. So heisst es auch in dem Caeremoniale episc. l. I 12, n. 16: locus qui in plerisque ecclesiis sub altari maiori esse solet, ubi ss. martyrum corpora requiescunt, qui Martyrium seu Confessio appellatur, decet (an den höheren Festtagen) floribus, frondibus, omnique ornamento decorari. HEUSER.

ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ = *Confessio*, s. d. A. I 325.

MARTYROLOGIEN. Die altchristliche Kirche war auf das Sorgfältigste bemüht, das Andenken an die hl. Martyrer und ihre Kämpfe durch schriftliche Aufzeichnungen zu erhalten. Die einfachste Form dieser Aufzeichnungen war die der Calendarien. Daraus entstanden die *Calendaria martyrum*, in welchen bei jedem Tage nur der Name desjenigen Martyrers stand, dessen Gedächtnissfeier begangen wurde. Hierauf scheinen die bekannten Worte des *Tertullian* De coron. c. 13 an den Christen anzuspielen: ‚habes tuos census, tuos fastos'. Die Bischöfe selbst nahmen die Sache in ihre Hand; so schreibt z. B. *Cyprian* Ep. 37 (al. 12) ad cler.: ‚dies eorum (confessorum s. martyrum), quibus excedunt, annotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.' Ursprünglich hatte jede einzelne Kirche ihr eigenes Calendarium. Das älteste bekannte Calendarium dürfte das *C. Romanum* sein, dessen Anfertigung in das 4. Jahrh. fällt und das, durch den gelehrten Jesuiten *Aegidius Bucherius* (De doctr. temporum, Antverp. 1634) veröffentlicht, daher auch das Bucherianum genannt wurde, das dann *Mommsen* unter dem Titel ‚Ueber den Chronographen vom J. 354' (Abh. der phil.-hist. Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. I. 1850, 634 f., dazu 582 f.) neuerdings herausgab. Weiter des *Polemius Silvius* Laterculus vom J. 449 (ib. III 269, ed. *Mommsen*), das *C. Carthaginense* aus dem 5. oder 6. Jahrh. Neben diesen Calendarien erscheinen schon in ältester Zeit die *Acta martyrum*, ausführlichere Beschreibungen alles dessen, was bezüglich der Martyrer in den gerichtlichen Verhandlungen, im Kerker und auf dem Richtplatze vor sich gegangen. Wir erinnern hier an das *Martyrium s. Ignatii* und *Polycarpi* unter den Werken der apostolischen Väter, an den Bericht der Kirchen von Lyon und Vienne über die Martyrer in Gallien unter Verus bei *Euseb.* Hist. eccl. V 1 u. s. w. Die Quellen dieser Aufzeichnungen waren die Aussagen glaubwürdiger Augen- und Ohrenzeugen, die Gerichtsprotokolle, welche theils von den öffentlichen Notaren um schweres Geld erkauft, oder, wenn die Notare selbst geheime Christen waren, von diesen den Bischöfen und Priestern freiwillig, bisweilen sogar schenkungsweise eingehändigt wurden. Hierzu kommen eigenhändige Aufzeichnungen der Martyrer selbst; vgl. *Binterim* Denkw. V, 1, 76; *Le Blant* Les Acta mart., Par. 1882. Vgl. d. Art. Martyrer, ihre Acten. In Rom wie anderwärts begegnen wir der Thatsache, dass jede einzelne Kirche oder Provinz ihre eigenen Acta martyrum hatten; diese wurden aber auswärtigen Gemeinden mitgetheilt und auch hier bei den gottesdienstlichen Versammlungen oder an dem Todestage (natale) der betreffenden Martyrer vorgelesen. Aus den *Calendaria martyrum (et confessorum)* und den Resten der in der diocletianischen Christenverfolgung grossentheils zerstörten Acta martyrum bildeten sich die M., welche bei jedem Tage nicht mehr bloss den Namen eines Martyrers angaben, sondern auch biographische Notizen über den Martyrer und auch andere Heilige, welche keine Martyrer waren, zuerst die Confessores, dann die Bischöfe mit Erwähnung ihrer Depositio, ausserdem die Dies depositionis von Fürsten, die Translationen der Reliquien der Heiligen etc. zum Gegenstande ihres Inhalts machten

und dabei nicht mehr bloss auf Eine Kirchengemeinde, sondern auf alle Provinzen und Länder Rücksicht nahmen. Diese angegebenen Erweiterungen der Calendaria fanden nach und nach im Laufe der Zeiten statt. Die anfängliche Gestalt der M. war sicher jene, wie sie von *Gregor M.* Epp. l. VIII 39 dem Bischof Eulogius zu Alexandrien geschildert wird. Gregor schreibt: ‚nos autem pene omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione missarum solemnia agimus. Non tamen in eodem volumine qualiter quis sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur. Unde fit, ut multi ex diversis terris atque provinciis per dies, ut praedixi, singulos cognoscantur martyres coronati.‘ Als erster Autor eines Martyrologiums wird von Einigen, z. B. *Walafrid Strabo* De reb. eccl. c. 28, Eusebius von Caesarea genannt; allein diese Meinung stützt sich nur auf des *Eusebius* in seiner Hist. eccl. IV 15, V 4, V 21 von ihm selbst erwähnte, leider verloren gegangene Werk: Τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή, welches aber kein kurzgefasstes Martyrologium war, sondern nach der eigenen Versicherung des *Eusebius* ll. cc. die Passiones martyrum noch ausführlicher und umständlicher schilderte, als es in seiner Kirchengeschichte der Fall ist. Auch *Beda* schreibt Retract. in Act. Apost. c. 1 von einem Martyrologium des Eusebius, doch in der zweifelnden Form: ‚Eusebius (martyrologii) auctor extitisse *narretur.*‘ In der lateinischen Kirche wird der hl. *Hieronymus* als der erste Verfasser eines Martyrologiums angesehen. Der Senator *Cassiodorius* Instit. div. litt. c. 32 kennt ein *Martyrologium Hieronymianum*, und bei der wissenschaftlichen wie staatsmännischen Bildung Cassiodors (Anfang des 6. Jahrh.) könnte man annehmen, dass er sich über die Autorschaft des Hieronymus nicht täuschen liess; aber von einem von letzterm verfassten Martyrologium macht weder *Hieronymus* selbst in Lib. de viris illustr., noch *Gennadius* in Lib. de scriptor. eccl. Erwähnung, so dass es sehr unsicher ist, ob das unter dem Namen des hl. Hieronymus bekannte und verbreitete Martyrologium mit Recht demselben zugeschrieben werden dürfe. Soviel ist aber gewiss, dass das Martyrologium Hieronymianum in seiner jetzigen Gestalt (ed. *Fiorentini* Vetustius occident. eccles. Martyrologium, Lucca 1768, 4⁰) ein Conglomerat aus verschiedenen alten Calendarien, Martyreracten und älteren M. ist. Einzelne Partieen des Werkes sind allerdings Bruchstücke aus sehr alten, noch in die Zeit der Verfolgungen fallenden M., aber im Grossen und Ganzen ist das Werk schwerlich vor dem 7. oder 8. Jahrh. entstanden. ‚De Rossi ist der Erste, welcher Hand angelegt hat, um auf dem Wege der genauesten kritischen Untersuchung den ursprünglichen Text herzustellen. Er hat zu dem Zwecke neue Erhebungen über den handschriftlichen Apparat gemacht und ist zu dem Resultate gelangt, dass alle uns erhaltenen Codices sich auf eine Urschrift zurückführen lassen, die in den letzten Jahren des 6. oder zu Anfang des 7. Jahrh. zu Auxerre entstand und als deren Urheber der dortige Bischof Aunarius oder Aunacharius anzusehen ist‘ (*Kraus* R. S.[2] 20). Wir sehen seit Jahren mit Spannung der Ausgabe des *Martyrol. Hieronym.* entgegen, an welcher *de Rossi* mit *L. Duchesne* arbeitet und welche neue und zum Theil sehr unerwartete Belehrungen über den Ursprung und die Geschichte dieses Werkes bieten wird. Zur Zeit des Papstes Gregor d. Gr. hatte Rom, wie oben in dem Briefe Gregors an Eulogius bemerkt worden, sein eigenes Martyrologium; die folgenden Worte Gregors: ‚sed haec habere vos beatissimos credimus‘ bezeugen, dass damals auch die Kirchen ausserhalb Roms ähnliche M. im Gebrauche gehabt haben müssen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das von Gregor d. Gr. erwähnte Martyrologium das dem hl. Hieronymus zugeschriebene in seiner anfänglichen gedrängteren Form war (s. *Binterim* Denkw. V, 1, 51 ff.). Ein späteres Martyrologium Romanum parvum wurde von *Rosweid* S. J. edirt und von dem Bollandisten *Soller* Praefat. ad Martyrol. Usuardi in das 8. Jahrh. gesetzt. An das römische Martyrologium reiht sich jenes des ehrw. *Beda* in England; dieses enthält nicht bloss den Todestag und Namen der Martyrer, sondern auch eine kurze Geschichte ihres Kampfes und die Namen der Richter. Das Martyrologium des Beda hat durch Florus von Lyon eine bedeutende Ueberarbeitung erfahren. Ausserdem erschienen noch die M. von Ado und Usuard, für allgemeineren kirchlichen Gebrauch berechnet.

Die Wahrnehmung, dass in die M. und Martyreracten sich manche Unrichtigkeiten eingeschlichen hatten und dass Häretiker erdichtete oder verfälschte Martyreracten in Umlauf setzten, bewog die römische Kirche unter P. Gelasius I, die liturgische Vorlesung aus den Martyreracten zu verbieten, wenigstens theilweise, bis keine Gefahr mehr bestehen würde. In der africanischen Kirche aber blieb jene liturgische Vorlesung unbeanstandet, ebenso in den spanischen und gallicanischen Kirchen.

Den M. der abendländischen Kirchen entsprechen die μηνολόγια (von μήν, Monat), also = Monatsregister der Griechen; das berühmteste dieser Menologien ist das unter der Regierung und auf Befehl des Kaisers Basilius Macedo im 9. Jahrh. verfasste (*Menolog. Graecorum* iussu Basilii imp. graece olim editum, nunc primum gr. et lat. ed. studio et op. Card. *A. Albani*, Urbini 1727, 3 voll. fol.). Nicht zu verwechseln mit den Menologien ist das stammverwandte *Menaeum*, welches in 12 Foliobänden für die 12 Monate des Jahres eingerichtet ist und die Officia der Heiligen mit den dazu gehörigen Legenden, Gebeten und Hymnen enthält. Anfänglich nur handschriftlich vorhanden, waren die 12 Menaeen nur in wenigen Hauptkirchen aufbewahrt. KRÜLL.

ΜΑΘΗΜΑ *(lectio)* wird einigemal = *symbolum fidei* gebraucht. So bei *Socrat.* H. e. III 25; *Leont. Byz.* De sectis art. 6 (Auct. Bibl. Patr. Duc. I 515); *Conc. Constant.* sub Menna art. V (Conc. coll. V 185 c); *Bingham* IV 66.

MATHEMATICI oder *Genethliaci* (*Aug.* De doctr. christ. II 21), die Astrologen und Sterndeuter, deren betrügerisches Treiben durch ein Decret des Constantius vom J. 357 (De maleficis et mathematicis, Cod. inst. lib. V) verboten wird. *Augustinus* hat an verschiedenen Stellen seiner ‚Bekenntnisse' das Unchristliche und Nichtige in demselben aufgewiesen (Conf. IV 3, VII 6); die aus ihm im *Decr. Gratiani* (c. 26, qu. 4, c. 1) citirte Stelle gehört aber *Rhab. Maur.* De Magis praestig. an.

MATRICULA bezeichnet eine Liste oder ein Verzeichniss zu verschiedenen kirchlichen Zwecken. 1) Verzeichniss der an einer Kirche angestellten Kleriker; daher clerici immatriculati, die zugleich von ihrer Kirche den Unterhalt bezogen. So verfügt das *Conc. Agath.* c. 2, dass reumüthige Kleriker, die von der M. gestrichen waren, wieder in sie eingetragen werden sollten, und das *Conc. Aurel.* c. 13 erwähnt gewisse Vortheile der immatriculirten Kleriker (vgl. die Synode von *Auxerre* c. 3). Auch die späteren fränkischen Capitularien befassen sich öfter mit dieser M. Geführt wurde sie gewöhnlich vom Archidiakon. In der africanischen Kirche bedeutete ‚m. et archivus' auch die Liste, in welche die Ordinationstage der Kleriker eingetragen und die beim Primas oder Metropoliten aufbewahrt wurde (*Conc. Carthag. IV.* [Cod. eccl. Afric. c. 86] und *Aug.* Ep. 217). Dieses Verzeichniss heisst auch Album oder Tabula clericorum, griech. κανών, κατάλογος ἱερατικός. Es decken sich die Ausdrücke canonici und immatriculati (matriculati) clerici. S. d. Art. Canonici I 191. 2) Verzeichniss der Armen, welche aus kirchlichen Einkünften ihren Unterhalt empfingen. Namentlich gehören die von der Kirche unterhaltenen Wittwen hierher, die desshalb ebenfalls ‚matriculae' hiessen (*Greg. M.* Ep. II 45, und bei *Fortunat.* Vita s. Radegund. c. 17: praeter quotidianam mensam, qua refovebat *matriculam* ...). Gewöhnlich aber hiessen die so Unterstützten *matricularii*, *—ae*, und weil arme Leute, die so von der Kirche unterhalten wurden, zugleich niedere Kirchendienste thaten, z. B. die Kirchen kehrten, die Glocken läuteten, so wurde der Name matricularii, —ae auch auf diese übertragen. 3) Das Armenhaus selbst, in welchem jene kirchlichen Pensionäre lebten, nannte man M. = Xenodochium. So steht im Testamente des hl. Remigius bei *Flodoard.* Hist. Rem. I 18 (*Migne* 135, 63): matriculae s. Mariae, quae dicitur xenodochion, ubi duodecim pauperes stipem exspectant, solidus dabitur. Diese Matriculae waren meist mit ihren Kirchen zusammengebaut oder befanden sich in unmittelbarer Nähe (*Greg. Tur.* De mirac. II 37 und Hist. Franc. VII 29). Endlich erhielt auch der Armenfond selbst den Namen M. Haus und Fond hatten einen Priester zum Vorstande, welcher seinen Unterhalt ebenfalls aus kirchlichen Einkünften empfing. 4) Seltener steht M. für ecclesia matrix, matricularis, Mutter- oder Hauptkirche. Vgl. d. Art. Kanon II 196. KRIEG.

MATRICULARII s. o. unter Matricula.

MATRIMONIUM, s. Ehe.

MATRIX ECCLESIA, bei *Tertullian.* De praem. 21 anscheinend eine Kirche apostolischer Gründung, in welchem Sinne der Ausdruck auch von Jerusalems Kirche gebraucht wird (*Theodoret.* V 9). In Africa (Cod. Afr. c. 123) kommt dann der t. auch wol in dem Sinn von bischöflichen im Gegensatz zu den von einfachen Presbytern regierten Kirchen vor; doch lässt sich hier über die Bedeutung des Ausdrucks streiten. Vgl. *Bingham* III 137. 259.

MATRONEUM bezeichnet den Platz, der in den alten christlichen Cultstätten den Frauen zugewiesen war. Die Trennung nach dem Geschlechte, eingegeben von keuscher Sitte, war wol bei der christlichen Cultfeier so alt als diese selbst; die Zunahme der Frequenz aber gebot, dass die Geschlechter nach einer festen Ordnung sich in die gegebenen Räume theilten. *Marchi* (Mon. delle arti primit.,

Architettura 42) hat nachgewiesen, dass schon in den grösseren der Katakombenkapellen, z. B. in einer im Coemeterium S. Agnese, die aus dem 2. Jahrh. stammt, die Geschlechter getrennte Plätze hatten. Ein besonderes Cubiculum für den Bischof und das Presbyterium und daranstossend ein grösseres, für die Männer bestimmt, befinden sich auf der einen Seite einer Hauptgallerie, ein anderes dagegen auf der gegenüberliegenden Seite, mit eigener Treppe und eigenem Eingang versehen, für die Frauen. *De Rossi* (R. S. II 297) hat im Coemeterium Callisti ähnliche Einrichtungen aus dem 3. Jahrh. vorgefunden. Die *Constit. apost.* (3. Jahrh.) sprechen von der Trennung, wie von einer bereits herkömmlichen Sache: αἱ γυναῖκες κεχωρισμένως καὶ αὖται καθεζέσθωσαν (II 57), und ebenso (ib.) von der Bewachung der besonderen Eingänge: οἱ μὲν πυλωροὶ εἰς τὰς εἰσόδους τῶν ἀνδρῶν φυλάσσοντες αὐτάς, αἱ δὲ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν. Aehnlich ib. VIII 20. Solcher Absonderung der Geschlechter thun Erwähnung *Cyrill von Jerusalem* (praefat. in Catech. VIII), *Augustinus* (De civ. Dei II 28, XXII 8). ‚Die Frauen sollen in der Kirche einen eigenen, den Männern unzugänglichen Platz haben', heisst es in Can. s. *Hippolyti* 17. *Paulinus*, der Diakon und Notar des hl. Ambrosius, erwähnt (Vita Ambr.) die Frauenabtheilung (partem mulierum) der Kirche von Sirmium. *Socrates* (I 17) lobt Constantins Mutter Helena, weil sie sich der kirchlichen Ordnung so sehr gefügt, dass sie in der Frauenabtheilung mit den anderen gebetet habe (ὡς καὶ συνεύχεσθαι ἐν τῷ τῶν γυναικῶν τάγματι). In den Basiliken ober der Erde befand sich das M. im linken Schiffe, also in den orientirten Kirchen, die im Abendlande Regel waren (*Constit. apost.* II 57), auf der Nordseite. Die vordersten Plätze, dem Bema zunächst, waren den gottgeweihten Jungfrauen vorbehalten (*Orig.* Tract. in Matth. 26; *Ambros.* Ad virg. laps. 6). Zur Zeit des Chrysostomus hatte es die sinkende Zucht nöthig erscheinen lassen, das Frauenschiff durch hölzerne Scheidewände vom Männerschiff abzuschliessen (σανίσι διατειχίσαι), aber nicht lange vor ihm waren solche eingeführt worden (ἀκούω τῶν πρεσβυτέρων, ὅτι τὸ παλαιὸν οὐδὲ ταῦτα ἦν τὰ τειχεῖα, *Chrys.* Hom. in Matth. 74). Auch in deutschen Kirchen fanden sich diese Scheidewände: in Çastra Quintana, Fabiana, Cucullae, wie aus mehreren Stellen des *Eugippius* ziemlich klar hervorgeht, z. B.: tunc ianitor ecclesiae septa (die Scheidewände, nicht Kirchenstühle, wie Einige gemeint haben) secundo perlustrans (Vit. s. Severin. c. 16, ed. *Kerschbaum* 39). Diese Scheidewände waren zuweilen auch von kostbarem Marmor, so in der Basilica des hl. Clemens zu Rom, erbaut unter Papst Siricius (*de Rossi* Bull. 1870, 148). Im Pontificalbuch wird das M. mehrmals erwähnt: Papst Symmachus erbaute ein solches in der Basilika des hl. Paulus, P. Gregor IV ad s. Mariam trans Tiberim (presbyterium construxit, cui ex septentrionali plaga lapidibus circumseptum matroneum adposuit). In der Sophienkirche und wol in vielen Kirchen des Orients (*Gregor. Naz.* Somn. de templo Anastas.) waren für die Frauen eigene Emporhallen (ὑπερῷα, solaria, porticus superiores) eingebaut (*Evagr.* Hist. IV 31; *Paul. Silent.* Descript. s. Sophiae I, v. 256). Diese Räume heissen

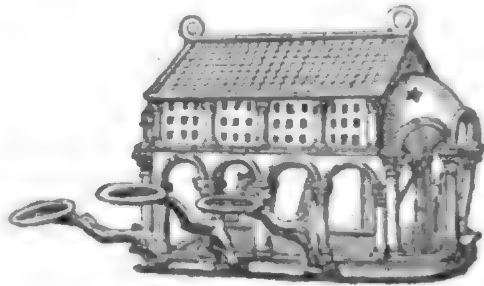


Fig. 216. Bronce-Lampe (früher Coll. Basilewski, jetzt St. Petersburg).

auch zuweilen κατηχούμενα oder Catechumenia, nicht weil dort die Katechumenen sich einfanden, sondern weil daselbst die Frauen dem Gesange der Priester und Sänger zuhorchten (*Ducange* C. in Paul. Silent.). Auch an anderen Plätzen fand sich das M. in einzelnen Fällen, wenn die gegebenen Räume eine Abweichung von der Regel erheischten. So befand sich in der Basilica Liberiana, wieder hergestellt von Sixtus III im 5. Jahrh., das M. hinter der Apsis und dem bischöf-

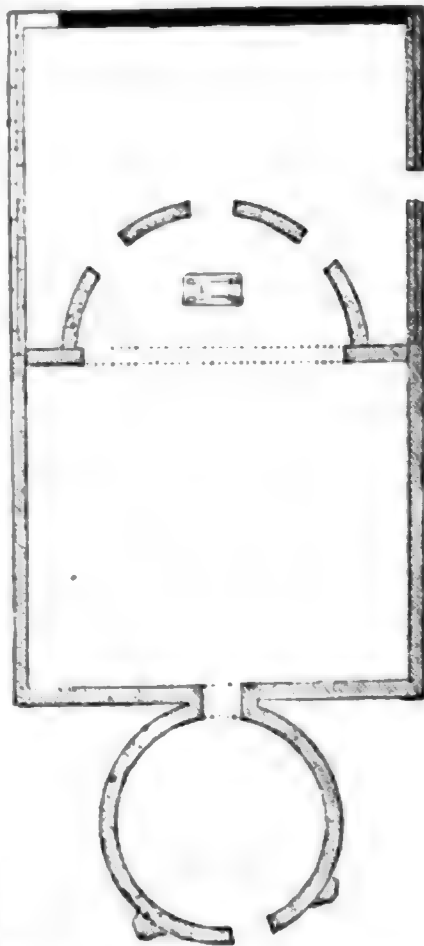


Fig. 217. Grundriss der alten Basilika von S. Cosma e Damiano (de Rossi Bull. 1867, 61 f.).

lichen Stuhle (*Lib. pontif.* in Paschali I, § 30), ebenso in der Kirche der hhl. Cosmas und Damian (*de Rossi* Bull. 1867, 72) und S. Severo zu Neapel (Bull. 1880, 149), eine Anordnung, wofür schon in den Katakomben, im Coemeterium Praetextati, eine Analogie gegeben gewesen zu sein scheint (*de Rossi* Bull. 1870, 46). Man vgl. die Abbildung der I 120 erwähnten Bronce-Lampe Fig. 216 und den Grundriss Fig. 217. WANDINGER.

MATUTINUM, s. Officium.

MAUS. In dem 1544 in der kleinen Rundkirche der hl. Petronilla beim Vatican aufgedeckten Grabe der Kaiserin Maria, Stilico's Tochter und Honorius' Gemahlin, fand sich unter dem die Gebeine der Fürstin begleitenden *mundus muliebris*, dessen Verzeichniss uns *Lucius Faunus* (Antich. Rom. lib. III, c. 10; vgl. *Cancellieri* De secretariis vet. basilicae Vatic. p. 995—1002. 1032—1039; dazu *Bullinger* Ep. ad Vadianum, bei *Goldast* Centuria epist. philol. 332, und bei *Martène* De antiq. eccl. rit. II 1033; *de Rossi* Bull. 1863, 37. 53 f. 93) hinterlassen hat, nebst anderen kleinen Thieren auch eine goldene M. — *sorex ex chelidonio lapillo.* Ich muss es Andern überlassen, die Anwesenheit dieses Thieres in einem Grabe zu erklären und die Frage zu erörtern, in welchem Zusammenhang dieselbe mit antiken oder auch später nachgewiesenen Vorstellungen steht. KRAUS.

MEDAILLEN, christliche, sind eine besondere Art der Enkolpien (s. d. Art.), welche nicht, wie manche Münzen des 4. Jahrh. mit christlichen Symbolen, besonders solche des Maxentius, zur frommen Verwendung hinübergenommen, sondern direct zu diesem Zwecke angefertigt wurden, auch nicht durch Präge hergestellt, sondern einzeln eingravirt, und zwar, wie es scheint, mit spezieller, individueller Beziehung. Früher wenig beachtet und in Folge einer irrigen Auffassung zuerst von *Ducange* Diss. de nummis imperat. Constantinop. n. XXVI, dann auch von *Bandura* (Num. Imp. II 738) und von *Eckhel* (Doctr. Num. VIII 251) den Münzen angereiht, wurden diese Gegenstände christlicher Andacht von *de Rossi* in ihrer Bedeutung anerkannt und ihre Geschichte systematisch dargestellt (Bull. 1869, 33—54, 48—64), auch auf der Tav. zu Bull. 1869, 48, zehn in dem christlichen Museum der vaticanischen Bibliothek befindliche Exemplare abgebildet. *De Rossi* unterscheidet sie nicht nur von den durchlöcherten Münzen mit christlichen Symbolen, von den ‚Bullae', die, durch ein christliches Zeichen geheiligt, sonst den heidnischen ähnlich waren, und von anderen christlichen Enkolpien, wie Fischen, Reliquiarien, parva Evangelia, Kränzen u. s. w., sondern auch von den in Relief auf nur einer Seite gearbeiteten christlichen Medaillons, wie des berühmten mit den ältesten Bildnissen der Apostelfürsten, welche nicht als Enkolpien, sondern zum Schmuck von Möbeln u. dgl. dienten. Die chronologische Reihenfolge der M. ergiebt sich aus ihren Darstellungen:

I. M. mit Bildern des ältesten ikonographischen Cyklus. M. mit den isolirten Symbolen der ältesten Zeit, z. B. dem Fische oder dem Anker, sind bis jetzt nicht bekannt, aber Darstellungen dieser Symbole wurden als Enkolpien getragen (s. d. Artt. Fisch und Enkolpien). Derselben Zeit gehört aber das Bild des guten Hirten an, welches sich freilich auch bis in die Zeiten des Triumphes der Kirche erhielt. Wir erblicken dasselbe auf der Medaille bei *de Rossi* l. c. tav. n. 1; s. unsere Fig. 216, und zwar in einer classischen Composition, wie wir sie auf Sarkophagen des 3. und vielleicht schon des 2. Jahrh. ganz ähnlich finden, und es liegt kein Grund vor, die Medaille späterer Zeit zuzuschreiben. Die Schafe, in verschiedene Gruppen vertheilt, weiden, springen oder ruhen unter den Augen des guten Hirten, welcher, auf seinen Hirtenstab gelehnt, unter dem mystischen Oelbaum steht: der Hund zu seinen Füssen hat die Augen zu ihm emporgewendet.



Fig. 218. Medaille mit dem guten Hirten.

II. M. aus der ersten Zeit des Friedens und des Triumphes (4. und 5. Jahrh.). Dieser Periode sind die M. zuzutheilen, welche durch die offenen Zeichen des Christenthums und durch ihre Darstellungen als nach den Verfolgungen entstanden erscheinen, aber noch keine Spuren des 6. oder 7. Jahrh. und der beginenden byzantinischen Kunstrichtung zeigen. Die einfachsten tragen auf der einen Seite das Monogramm Christi, während die Rückseite glatt gelassen ist. So die in einem Loculus gefundene (*Aringhi* R. S. II. 567; s. d. Art. Amulet Fig. 31); ferner eine im christlichen Museum der vaticanischen Bibliothek, welche ein lateinisches Kreuz zwischen Α und Ω zeigt (Abb. bei *de Rossi*

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1885.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— ZWÖLFTE LIEFERUNG. —

Bull. 1869, 45, tav. IV) und in ihrer Einfachheit auch aus dem 6. oder 7. Jahrh. sein könnte. In anderen wurde auf der Rückseite ein Bildniss eingravirt, so in der Art. Amulet Fig. 32 abgebildeten Medaille (*de Rossi* l. c. tav. VI). Auf einer andern (*de Rossi* Bull. l. c. tav. VII) trägt die Vorderseite das Monogramm , die Rückseite den Namen VINANTII. Eine Medaille des Mus. Kircher hat den Namen der Person, für welche sie bestimmt war, unter dem Monogramm auf der Vorderseite: I N, also: in Christo Leo. Der Name LEO oder das Bild des Trägers ist also in allen diesen M. in Beziehung gebracht zu den Monogrammen und ist ein Ausdruck des Vorsatzes und der Mahnung, nach dem Gesetze Christi zu leben. Denselben Sinn haben die Acclamationen SECVNDINE VIVAS, ZOSIME VIVAS, SVCCESSA VIVAS; sie sind ein Ausdruck des Wunsches und der Ermahnung des Gebers dieser Zeichen des christlichen Glaubens an den Empfänger: denn in diesen christlichen Denkmälern ist dies ‚vivas' stets zu ergänzen: in Deo oder in Christo. Die erstere Acclamation befand sich auf einer nicht mehr auffindbaren Medaille des Mus. Borgian. zu Velletri, neben dem Bilde des mit der Rechten auf seinen Stab sich stützenden, mit der Linken die Hirtenpfeife haltenden guten Hirten, zu dessen Füssen der Hund zu ihm aufsah, zu beiden Seiten standen die Schafe. Die Rückseite trug die Brustbilder der beiden Apostelfürsten unter dem mit den Inschriften: PETRVS PAVLVS. Die Worte ZOSIME VIVAS trägt eine Medaille (*de Rossi* l. c. tav. IV), welche auf der einen Seite das Bild des guten Hirten, auf der andern die im 4. und 5. Jahrh. so häufige Darstellung Christi auf dem Berge zeigt, wie er den beiden Apostelfürsten den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, giebt und dem hl. Petrus, welcher das monogrammatische Kreuz auf der Schulter trägt, die Rolle des Gesetzes überreicht (legem dat, s. *de Rossi* Bull. 1868, 40); darüber finden sich die Worte: ZOSIME VIVAS, eine Ermahnung an den Empfänger der Medaille, nach dem Gesetze des Evangeliums treu zu leben. SVCCESSA VIVAS tragen beide Seiten der im Art. Laurentius II 286, Fig. 175, abgebildeten Medaille (*de Rossi* l. c. tav. VIII). Das Original in Bronce befand sich im 17. Jahrh. im Besitze des Cardinals Franc. Barberini (Nachweis bei *de Rossi* l. c. 34) und ist jetzt verloren. Sie wurde 1636 zu Rom in einer Katakombe gefunden. Glücklicher Weise hat sich in dem christlichen Museum des Vaticans ein damals gemachter Bleiabdruck erhalten. Die Form des Monogramms weist ebenso wie die Acclamation und die Darstellungen auf das 4. Jahrh., spätestens auf das 5. Jahrh. hin. Die Vorderseite zeigt das Martyrium des hl. Laurentius, die Rückseite dessen Grab mit den ‚cancelli ex argento purissimo', mit welchen Constantin d. Gr., der auch ‚argenteis clusam sigillis passionem ipsius' daran anbringen liess, dasselbe zierte (*Lib. pontif.* in Silvestro § 34); wahrscheinlich ist die Darstellung auf unserer Medaille eine Copie jener Passio. Die Medaille zeigt diese silbernen Gitter zwischen spiralförmigen Säulen. Da Sixtus III im J. 432 Porphyrsäulen dort anbringen liess (*Lib. pontif.* in Xysto III, § 4), die nie spiralförmig sind, so ist die Medaille vor dieses Jahr zu setzen. Vor dem Grabe steht eine Person mit brennender Kerze, ein Ritus, wie er noch jetzt gebräuchlich ist, wenn Jemand sich Gott weiht (z. B. bei der Taufe, der Ordination, der Gelübdeablegung): ohne Zweifel ist es Successa selbst und die Medaille für sie angefertigt worden als Erinnerung an den Tag, wo sie sich Gott an dem Grabe des hl. Martyrers weihte. Nach der Zeichnung erscheint diese Figur eher als eine männliche, und es wäre dann an den Vater der Successa zu denken; aber es ist dies nach der Vermuthung *de Rossi's* l. c. 51 ein Fehler des Zeichners der Abbildung bei *Vettori* Dissert. philol. qua nonnulla monim. s. vetust. ex mus. Vict. deprompta illustr., Romae 1731, wo diese Medaille zuerst veröffentlicht wurde. Jetzt ist dieselbe so oxydirt, dass man



Fig. 219. Medaille.

kaum noch Spuren der Figuren sieht. Nahe verwandt mit dieser Medaille ist eine andere aus derselben Zeit, von *de Rossi* (l. c. tav. V) zuerst publicirte (s. uns. Fig. 219). Dieselbe zeigt auf der einen Seite einen Vater, der einen Kelch darbringt, mit seinem kleinen Sohn, auf der andern das Opfer Abrahams, und ist eine Erinnerung daran, dass Rusticus seinen Sohn Gaudentianus Gott und dem hl. Laurentius geweiht hatte. Wir haben dieselbe bereits in dem Art. Abraham (I 51) näher beschrieben. Eine andere (*de Rossi* Bull. l. c. tav. III) ist nur auf einer Seite gravirt und zeigt ebenfalls das Opfer Abrahams; die vorhergehende macht wahrscheinlich, dass auch sie ein Erinnerungszeichen an eine ähnliche Oblation eines Kindes war.

Ein Zeichen nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch einer besondern Verehrung zu bestimmten römischen Martyrern ist wol die bei *de Rossi* l. c. tav. II abgebildete. Sie zeigt auf der einen Seite zwei Figuren, darunter eine weibliche, auf der andern drei; über den beiden ersten steht das Monogramm ☧, welches die Medaille der Zeit nach Constantin zuweist. Höchst wahrscheinlich ist hier eine zu Rom sehr verehrte Martyrerfamilie dargestellt, nämlich die hl. Felicitas mit ihren vier Söhnen; auf der Vorderseite Felicitas und Silvanus, die zusammen im Coemeterium des Maximus an der Via Salaria, auf der Rückseite Martialis, Vitalis und Alexander, welche ebenfalls zusammen im Coemeterium Iordanorum an derselben Strasse begraben wurden.

Dem 5. oder spätestens 6. Jahrh. gehört auch eine Bleimedaille von roher Arbeit an, welche Graf Tyszkiewicz zu Rom erwarb und dem christlichen Museum der vaticanischen Bibliothek schenkte (*de Rossi* Bull. 1871, 150—153, tav. IX [2]). Aehnlich wie in den Mosaiken derselben Zeit erscheint hier Christus mit Nimbus, die eine Hand wie redend erhoben, in der Linken ein Buch, zwischen den Palmen des himmlischen Gartens; auf einer der letzteren sitzt ein Phönix, das Bild der Unsterblichkeit; der Rand ist mit einem Lorbeerkranz umgeben. Die andere Seite enthält das Monogramm ⳩. In diese Zeit und zu diesen M. gehört auch wol eine runde Bronce mit Ring zum Anhängen, welche eine Laubverzierung in Form eines Kreuzes zeigt; dieselbe wurde zu Chiusi gefunden (*de Rossi* Bull. 1881, 81).

III. M. mit Spuren der byzantinischen Kunstrichtung. Drei von *de Rossi* Bull. 1869, tav. IX und X; 44, tav. V abgebildete M. gehören dieser Klasse an. Die beiden ersten finden sich, wie alle auf jener Tavola, in dem christlichen Museum der vaticanischen Bibliothek, die dritte besass im 16. Jahrh. Pasqualini, sie kam dann ins Mus. Kircher (*Marangoni* Storia del S. S. 227) und ist jetzt verschwunden. Alle drei zeigen auf der Rückseite die hl. drei Könige, dem Jesuskind auf dem Schosse seiner Mutter ihre Gaben darbringend. In der des Pasqualini, welche nach einer Zeichnung des 17. Jahrh. von *de Rossi* (l. c. 44 n. 5) veröffentlicht wurde, hat nur der Erlöser den Nimbus: dies, sowie die beiden Vögel am untern Ende deuten auf das 5. oder 6. Jahrh., dagegen der kreuzförmige Nimbus des Brustbildes des Erlösers auf der Vorderseite auf die Einflüsse der byzantinischen Kunst, also auf den Anfang des 6. Jahrh. Neben diesem Brustbilde steht: EMMANVHL. Ganz irrthümlich hat man diese Medaille wegen dieses Brustbildes den Münzen des Johannes Tzimisces (969—976) angereiht. Siehe den Nachweis bei *de Rossi* l. c. 52—54. Auf der vaticanischen Medaille bei *de Rossi* l. c. tav. IX sieht man auf der Rückseite bei der Anbetung der hl. drei Könige über dem Jesuskinde, welches den Nimbus hat, ein geradliniges Kreuz ✝. Auf der Vorderseite erscheint in Brustbild mit Nimbus Christus am gestirnten Himmel über einem ornamentalen Kreuze, zwei zu dessen Seiten stehende Heilige krönend. Die Heiligen tragen ebenfalls ein Kreuz auf der Schulter: neben dem grossen Kreuze steht A und Ω, hinter dem Heiligen zur Linken ein Kind, eine brennende Kerze auf einem Leuchter tragend. Die Seiten sind, wie vielfach in den Mosaiken der Absiden, durch Vela abgeschlossen. Das Kind mit der brennenden Kerze zeigt, dass wir auch hier ein Erinnerungszeichen einer Oblatio an Gott und zwei Heilige haben. Vielleicht sind die dargestellten Heiligen die hl. Martyrer Trimus und Felicianus, welche Papst Theodor I 645 von Nomentum nach Rom transferirte: das Mosaik der Absis der Kirche des hl. Stephanus auf dem Coelius, welches jener Papst damals anfertigen liess, erinnert in seiner Composition, namentlich im Mittelstücke, an unsere Medaille (*Ciampini* Vet. mon. II 111, tab. XXXII); diese gehört jedenfalls dem 6. oder 7. Jahrh. an. Auf der Medaille bei *de Rossi* l. c. tav. X erscheint auf der Rückseite bei der Anbetung der hl. drei Könige auch Maria mit dem Nimbus: hinter ihrem Sessel steht eine Palme. Auf der Vorderseite steht

Christus auf einem Schemel, in der Rechten ein grosses Kreuz, in der Linken ein Buch, zu jeder Seite ein Engel, auch mit Nimbus, ähnlich wie in dem 545 ausgeführten Mosaik in S. Michele zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II 63, tab. XVII). Die Composition wird an beiden Seiten mit einer Palme abgeschlossen. Auf Vorder- und Rückseite erscheinen zu unterst, auch eine Nachahmung der Absismosaiken, zwei Hirsche an einer Quelle, welche dem mystischen Berge entspringt, ihren Durst löschend. Diese Medaille ist auch nicht später als das 7. Jahrh. Ueber eine Medaille von elliptischer Form mit der Aufschrift SCS PAVLVS und dessen Brustbild ohne Nimbus s. *de Rossi* Bull. l. c. 44 n. 7 und 56, welcher ihr Alter dahingestellt sein lässt.

IV. Zweck und Gebrauch dieser M. Schon aus dem Gesagten und aus den Darstellungen besonders auf den M. der Successa, des Gaudentianus und der aus der dritten Periode, wo ebenfalls ein Kind mit brennender Kerze erscheint, ergiebt sich, dass es hier nicht um allgemeine Andachtszeichen der Erinnerung an den Schutz Gottes und die Fürbitte der Heiligen sich handelt, wie in den anderen Enkolpien, sondern bei manchen, wenn nicht bei allen, um Zeichen besonderer Aufopferung und Weihe an Gott vor einem berühmten Heiligthum eines Martyrers, oder wenigstens um ein Andenken des bei der hl. Taufe abgelegten feierlichen Gelöbnisses. Es haben diese M. also eine ähnliche Bedeutung wie die, welche man gegenwärtig bei der Aufnahme in eine Bruderschaft oder beim Besuche eines Wallfahrtsortes sich geben lässt, und so ist es auch hier die Archäologie, welche uns einen Gebrauch der Gegenwart bis in die ältesten Zeiten des Christenthums verfolgen lässt, obgleich wir bei den Schriftstellern nichts davon finden. Das einzige alte Zeugniss, welches wenigstens eine Andeutung über diese Bedeutung einzelner Enkolpien enthält, ist ein Bericht aus dem Leben der hl. Genofeva von Paris (Act. SS. 1. Ian. 143). Als diese Heilige vor dem hl. Germanus von Auxerre das Gelübde, sich Gott in immerwährender Keuschheit zu weihen, abgelegt hatte, hing dieser ihr eine Broncemünze, auf welcher ein Kreuz geprägt war, um den Hals, ‚quasi quoddam pignus religiosi muneris atque ut perforatus collo eius inhaereret indixit'. Ueber die Bedeutung dieser Thatsache schreibt *Stephanus Tornacensis* Ep. 161: ‚nummum aereum titulo crucis insignem dominus Antissiodorensis Germanus in signum sponsalitiorum cum Christo loco archarum collo eius (Genofevae) suspendit'. Bezüglich der dem Neugetauften gegebenen Medaille oder Münze spricht *Zeno von Verona* (lib. I, tr. XIV 4; lib. II, tr. XXXV und XLII) von einem ‚stipendium, denarius, aureum, triplicis numismatis unione signatum; quem (denarium) qui libens acceperit, acceptumque non spreverit, sed in labore usque ad ultimum perducaverit, inaestimabiles divitias possidebit'. Welches auch der Sinn des dunkeln Ausdruckes ‚triplicis numismatis unione signatum' sei, welchen *de Rossi* Bull. l. c. 57 von einer Darstellung der drei göttlichen Tugenden verstehen möchte (vgl. *Maffei* Osserv. Lett. t. VI 221; *Allegranza* Opuscoli 138; *Martigny* Art. Poisson; Triangle); jedenfalls beweist diese Stelle den Gebrauch eines solchen Erinnerungszeichens, mit welchem man vielleicht die in Ordines des 12. Jahrh. erwähnte Gabe kleiner Münzen, welche der Papst den Neugetauften schenkte, in Beziehung setzen könnte. Von den bis jetzt bekannten M. ist keine, auf die der Ausdruck des hl. Zeno wörtlich passte. Gleichwol liegt es nahe, sie auch als Andenken an die hl. Taufe zu betrachten, in welcher der Getaufte sich Gott weiht, dem Teufel widersagt und durch den Glauben und die Gnaden des Sacramentes ein Kind Gottes wird. Der gute Hirte, das von Christus dem hl. Petrus gegebene Gesetz, die Hirsche an der Quelle, die auf das Leben in Christus bezüglichen Acclamationen passen alle auf den Eintritt des Ungläubigen in die Heerde Christi und die Uebernahme des christlichen Gesetzes durch die Taufe. Ueber Taufgeschenke, sei es an den Täufling, sei es von diesem an seine Pathen u. s. w., vgl. *Greg. Naz.* Orat. VIII 25, die Lampe mit der Inschrift DOMINVS LEGEM DAT VALERIO SEVERO EVTROPI VIVAS im Museum zu Florenz (*de Rossi* Bull. 1867, 27) und das geschliffene Glas mit der Taufe der ALBA*na* im Monte della Giustizia zu Rom gefunden (*de Rossi* Bull. 1876, 7—15; 54—57); über geprägte oder gegossene mittelalterliche Andachtsmedaillen *de Rossi* Bull. 1869, 58.

Ueber M., welche Thieren angehängt wurden, vgl. d. Art. Thiere. HEUSER.

MEDUSENHAUPT, s. Mythologie der christlichen Kunst.

MEER, das rothe. Die Rettung und Befreiung des jüdischen Volkes durch Moses, und der Untergang des Pharao und seines Heeres in den zusammenschlagenden Fluthen des rothen Meeres ist auf christlichen Gemälden nicht dargestellt worden; der einfache Charakter der altchristlichen Malerei fand wol Schwierig-

keit in der Menge der hier auftretenden Figuren. Wol aber begegnet uns der Gegenstand wiederholt auf christlichen Sarkophagen der nachconstantinischen Zeit, und da ist es interessant zu sehen, wie der Künstler zu seiner figurenreichen Composition sich an heidnische Vorbilder, zumal an die Darstellungen der Wettkämpfe im Circus, angelehnt hat. Es darf uns dabei nicht Wunder nehmen, dass, ebenfalls in einer den heidnischen Künstlern geläufigen Personification von Land und Wasser, Aegypten, das Land der Fruchtbarkeit, dargestellt ist durch zwei am Boden ruhende Frauengestalten, die ihren Arm auf einen gefüllten Fruchtkorb stützen, während das Meer durch einen bärtigen Alten symbolisirt ist, welcher aus einer umgestürzten Urne das Wasser herausfliessen lässt. Eben durch ihre Anlehnung an heidnische Vorbilder haben aber gerade diese Darstellungen des Durchgangs durch das r. M. einen Charakter von lebhafter Action bei grossem Figurenreichthum, wie uns das auf anderen christlichen Sculpturen kaum begegnet. Andererseits tritt uns dann wiederum der Verfall der Kunst in dem Umstande entgegen, dass jede dieser Compositionen der andern fast auf die Figur gleich ist.

Garrucci hat in seiner Storia di Arte crist. im Ganzen zwölf Nummern dieser Darstellung. Sechs von ihnen zeigen uns in reicher Ausführung die Scene über die gesammte Vorderfläche des Sarkophags vertheilt; in drei Fällen füllt die Scene die eine Hälfte der in zwei Abtheilungen getheilten Fläche aus; auf einem Sarkophagdeckel zeigt die eine Seite über der Inschrifttafel den Durchgang durch das r. M. neben dem Wachtelfang in der Wüste; die beiden übrigen Nummern sind Fragmente.

Die reichste Composition findet sich auf einem Sarkophag zu Aix (*Garrucci* Tav. CCCVIII). Die Seitenfläche zeigt uns Pharao auf dem Throne sitzend, von seinen Trabanten umgeben, und den Moses anredend, der sein Gesicht zu ihm hinwendet, während er — in einer merkwürdigen Verbindung der historischen Thatsache — mit der Rechten die Gesetzestafeln entgegennimmt, welche eine Hand aus der Wolke ihm darreicht. Diese Hand aus der Wolke mit den Gesetzestafeln ist nach der Zeichnung *Garrucci's* ganz deutlich; die Scene der Gesetzgebung unterliegt keinem Zweifel; Martigny aber sagt, Moses wende sich zu den Israeliten (!), die am Thore des Palastes stünden, und zeige ihnen eine Papierrolle, offenbar das Decret ihrer Befreiung. Auf diesen letztern nicht uninteressanten Umstand sei seines Wissens bisher von Niemand hingewiesen worden!! — Die Nebeneinanderstellung des Erscheinens des Moses vor Pharao mit der Gesetzgebung auf Sinai ist übrigens eine sehr berechtigte und wol bedachte: befreit aus der Willkürherrschaft der Aegypter, soll Israel fortan Jehova und seinen Gesetzen dienen. Das war der Zweck der Sendung des Moses an Pharao. Zu seinen Füssen ruht die aus Rindern und Pferden bestehende Heerde am Boden, von einem Hunde bewacht; der Raum hinter den Thieren ist durch drei erwachsene Personen und einen Knaben ausgefüllt, in denen wir wol die Israeliten erkennen dürfen, die sich zum Abzuge bereit machen. Alsdann folgt auf der Vorderfläche der Untergang Pharao's. Ein Theil seiner Krieger, Fussvolk und Reiter, stürzen schon in wirrem Durcheinander Hals über Kopf in die Wogen; der König selber, den Schild in der Linken, die Lanze in der Rechten, auf einer Biga stehend, ist eben im Begriffe, in das Meer hineinzufahren: unter seinem Rosse ist der ruhende Oceanos abgebildet. Hinter ihm folgt, aus den Thoren einer Stadt kommend und noch auf dem Festlande, das durch die beiden ruhenden weiblichen Figuren angedeutet ist, die ägyptische Reiterei. Vor den in die Fluthen stürzenden Kriegern steht Moses, den Stab in der Hand, mit welchem er den Wassern gebietet; an ihn schliessen sich die fortziehenden Israeliten an, deren Zug die Feuersäule eröffnet (eine Säule, auf deren Capitell Flammen dargestellt sind). Die erste in dem Zuge ist die Prophetin Maria, die Schwester Aarons; das Tamburin in der Hand, singt sie den Hymnus der Befreiung Israels (Exod. 15, 20). Von denen, die ihr nachfolgen, führt einer sein Kind an der Hand, ein anderer trägt ein kleines auf der Schulter, ein dritter hält einen Sack, die Beute Aegyptens, auf dem Rücken. Die zweite Seitenfläche des Sarkophags zeigt uns dann den Wachtelfang in der Wüste und die Spende des wunderbaren Wassers aus dem Felsen, das die Juden mit grosser Begierde trinken. Beide Scenen sind durch die Feuersäule geschieden; ein Stern deutet auf die Nacht hin, während welcher dieselbe dem Volke Israels leuchtete; eine zweite, niedrigere Säule, allerdings auch viele Flammen auf ihrer Spitze, schliesst die Scene ab. Die Darstellung unseres Gegenstandes auf den übrigen Sarkophagen bietet nichts wesentlich Neues in der Auffassung; nur einmal ist die Fruchtbarkeit Aegyptens, statt durch die liegenden Frauenfiguren, durch Oelbäume angedeutet; auf einem andern Sarkophag findet sich die schöne Gruppe, wo unter den wegziehenden Israeliten

ein blinder, schwacher Greis von einem Mann und einem Jünglinge, wol seinem Sohne und Enkel, gestützt und fortgeführt wird. Während endlich auf den meisten Darstellungen der Untergang der Aegypter den grössern Theil der Bildfläche einnimmt, erscheint auf zwei Sarkophagen der Zug der Israeliten und der Wachtelfang als die Hauptsache, und da erinnern in letzterer Beziehung die am Boden die Vögel auffangenden Knaben lebhaft an die auf heidnischem Bildwerk so oft wiederkehrende Scene, wo Putti die Kampfhähne gegen einander loslassen. Der Mannaregen kommt auf keiner der Darstellungen vor; überhaupt findet er sich nur ein einziges Mal, auf einem Wandgemälde im Coemeterium der Cyriaca, abgebildet.

Neben der historischen Bedeutung hatte die Darstellung des Durchgangs durch das r. M., der Untergang Pharao's und die Führung des israelitischen Volkes in der Wüste auch ihre allegorische Bedeutung. Der Apostel Paulus hatte sie schon in seinem ersten Korintherbriefe (10, 2) gegeben für die Taufe: ‚omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari'. Diese Beziehung auf die Taufe ist denn auch diejenige, welche von den Vätern am häufigsten betont wird: ‚per mare transitus baptismus est', sagt *Augustinus* (Serm. 352). Die daran sich anschliessende Speisung des auserwählten Volkes durch die vom Himmel gesendete Nahrung und den Trank, der ihm aus dem Felsen wunderbar eröffnet wurde, war dann der Hinweis auf die Eucharistie, die geistige Nahrung in der Wüste dieses Lebens für diejenigen, welche durch die Taufe aus der Knechtschaft Satans befreit sind. Denn in der Rettung aus der Botmässigkeit Pharao's erkannten die Christen den Hinweis auf ihre Erlösung aus der Gewalt Satans; Pharao symbolisirte ihnen den bösen Feind, welcher den Christen auf dem Wege des Heiles aufzuhalten sucht (vgl. *Gregor. Nyss.* Hom. 3 in Cant.; *Chrysostomus* Hom. ad neophyt.; *Augustinus* Serm. 90 de temp. u. a.). [Dass aber der Gegenstand als ein Bild des Ausgangs des Christen aus diesem Leben aufzufassen, hat *Le Blant* Sarcoph. d'Arles XXX 51 aus der betreffenden Formel des Sacramentar. Gelasian. nachgewiesen. K.]

Nicht auf dem Triumphbogen von Maria Maggiore, wie *Martigny* mit Unrecht behauptet (*Martigny* scheint das Bild in der zweiten Reihe rechts zu meinen. Eine andere, ebenso unrichtige Deutung geben von dieser Scene *Garrucci* und ältere Erklärer. Es ist nicht die Disputation im Tempel, sondern vielmehr die in den Apokryphen so reich ausgemalte Ankunft Christi und seiner Eltern in Aegypten, wo sie von den Bewohnern des Landes freundlich empfangen und begrüsst werden. An der Spitze der ihnen entgegenkommenden Schaar steht das Oberhaupt der Stadt, durch reiche Gewandung und Stirnband ausgezeichnet; neben ihm steht ein Mann im Philosophenkleide, beide miteinander die Macht und die Weisheit Aegyptens sinnbildend [*Garrucci* tav. CCXIV]), sondern unter den wahrscheinlich zur Zeit des Papstes Liberius ausgeführten Seitenbildern daselbst ist der Durchgang durch das r. M. in einem Mosaik in einer sehr lebhaften Scene zur Darstellung gelangt. Aus den Thoren einer Stadt sprengt die ägyptische Reiterei heran; andere Krieger stürzen in die Wogen des Meeres, dessen Oberfläche mit Schil-

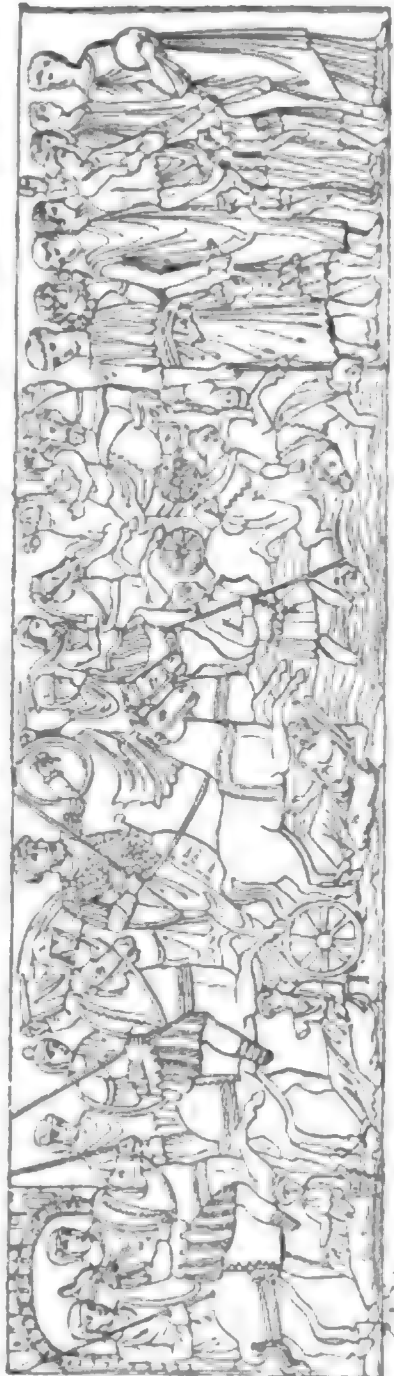


Fig. 220. Sarkophag (Bottari tav. CLXXXXIV).

dern der schon ertrunkenen Feinde bedeckt ist. Pharao selber, den Schild in der Linken, ringt mit den Fluthen. Auf dem andern Ufer aber steht Moses, mit dem Stabe die Wasser berührend; an ihn schliesst sich die unzählige Menge des Volkes an, Kopf an Kopf; übrigens fehlen die besonderen Details, die wir auf dieser Seite bei den Sculpturen der Sarkophage beobachtet haben. Die nächstfolgenden Mosaikbilder zeigen den Wachtelfang und die Tränkung des Volkes aus dem Felsen; auch hier fehlt der Mannaregen. — [Ueber die in Arles und Metz befindlichen Darstellungen des Sujet auf Sarkophagen s. *Le Blant* Sarcoph. d'Arles 16. 50. 51. 54. 56. 57 und den Art. Maria, Schwester Mosis. K.] DE WAAL.

MELCHISEDECH. Das Opfer Melchisedechs findet sich in den Mosaiken Sixtus' III in Maria Maggiore (443), in denen von ein Velum herabhängt, ein Anzeichen des von M. vollbrachten Opfers. In dem Mosaik in S. Vitale zu Ravenna (*Ciampini* V. M. II 70—72, tab. XXI) steht M. (ohne Abraham), die Hände erhoben, vor einem Altar, auf welchem man einen Kelch und Brod erblickt. Dass der priesterliche Charakter Melchisedechs und der vorbildliche Opfercharakter seiner Handlung ausgedrückt werden soll, zeigt auch seine Kleidung: er trägt das Pallium, nicht wie bei den alten Darstellungen der Propheten und der Apostel auf der Schulter, sondern wie bei denen der Bischöfe und Priester (*Garrucci* Storia lib. IV, c. IV 277), nach Weise des jetzigen Pluviale, auf der Brust zusammengefaltet. Einen fernern Beweis, dass diese Scene auf das eucharistische Opfer des Neuen Bundes bezogen wird, giebt dieses Mosaik zu Ravenna dadurch, dass M. gegenüber an der andern Seite des Altars Abel (s. d. Art. Abel), ebenfalls

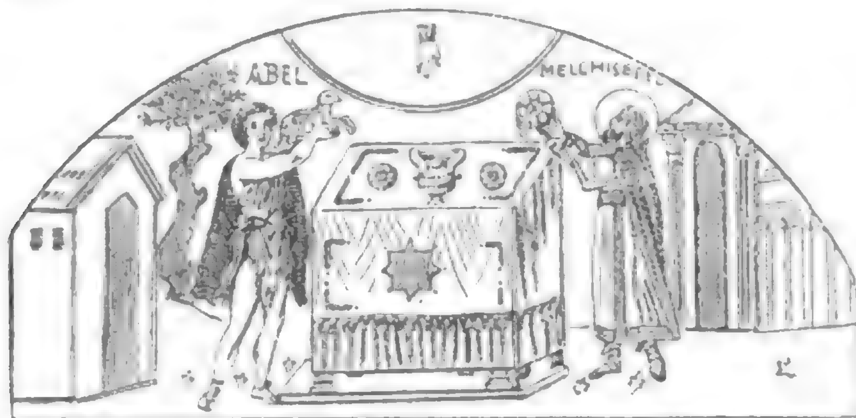


Fig. 221. Mosaik aus S. Vitale in Ravenna (Ciampini Vet. Mon. II, tab. XXII).

S. Vitale in Ravenna (547) und in der zu Wien befindlichen illustrirten Genesis aus dem 5. Jahrh. dargestellt. In Maria Maggiore (*Ciampini* V. M. I 212, tab. L [1]; *Garrucci* Storia vol. IV, tav. CCXIV) kommt M. Abraham entgegen (I Mos. 14, 18—20), den mit Broden gefüllten Korb in beiden Händen haltend, während das Gefäss mit Wein neben ihm steht. In den Wolken erblickt man Gott, der die geöffnete rechte Hand hinabstreckt, zum Zeichen, dass er das Opfer annimmt. In dem Bilde der Wiener Handschrift der Genesis (*Garrucci* l. c. tav. CXIII) kommt M. ebenfalls Abraham entgegen, das Brod in der Rechten oder vielmehr in den Brustfalten des Palliums, das Gefäss mit dem Wein in der Linken tragend. Abraham nimmt demüthig niedergebeugt mit verhüllten Händen, zum Ausdruck der Ehrfurcht, die Opfergaben an. Dass Opfergaben, die Gott schon dargebracht sind, ausgedrückt werden sollen, zeigt der Altar mit seinem auf vier Säulen stehenden Ciborium, von dem die Hände zum Himmel erhebend, dargestellt ist, wie ja auch in dem Kanon der hl. Messe das Opfer ‚pueri tui iusti Abel' und dasjenige, ‚quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech', mit dem hl. Messopfer in Beziehung gebracht worden. Die typische Bedeutung des Opfers Melchisedechs findet sich auch bei den Vätern ausgesprochen. ‚In sacerdote Melchisedech sacrificium Domini praefiguratum videmus... Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens et inde descendens, quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et vinum obtulit, quod Abraham benedixit. Nam quis magis sacerdos Dei summi, quam D. N. Iesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, i. e. panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem' (*Cypr.* Ep. 65 ad Caecilium). ‚Melchisedech... qui tunc in typo Christi panem et vinum obtulit et mysterium christianum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit' (*Hieron.* Ep.

ad Marcell.). ‚Ibi primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum' (*August.* De civ. Dei XVI, c. 22). Aber nicht nur wegen seines Opfers (Ps. 109, 4) ist M., bei welchem der Name Priester zuerst in der hl. Schrift vorkommt, ein Vorbild Christi, sondern auch als ‚König der Gerechtigkeit' und ‚König des Friedens', ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, nicht Anfang der Tage und nicht Ende des Lebens habend, gleichbildlich geworden dem Sohne Gottes (Hebr. 7; vgl. *Greg. Naz.* Orat. XXX, n. 21). HEUSER.

MELOTE, μηλωτή, von μῆλον, ovis, Schaf- oder Ziegenhaut, beliebtes Kleid der Einsiedler und Mönche. *Hieron.* In praef. ad regul. s. Pachomii n. 4: ‚caprinam quam melotem vocant'. *Rufin.* De vitis patr. c. 9: ‚melotem, quae est caprina pellis'. Andere Belege sammelte *Ducange-Henschel* i. v. IV 350. Vgl. *Bingham* III 52.

MEMYHEMENOI und ΜΥΣΤΑΙ (initiati), die Eingeweihten, Bezeichnung der Getauften, besonders in der Zeit der noch blühenden Arcandisciplin, unzähligemale bei *Cyrill. Ierus.*, *Chrys.*, *Synes.*, *Dionys. Areop.*, den *kappadoc. Vätern.* Vgl. *Augusti* Hdb. I 149; *Rheinwald* 299.

MEMORIA im sepulcralen Sinne hatte zunächst Bezug auf die Grabschrift, die zur steten Erinnerung — *memoriae aeternae*, μνήμης χάριν (vgl. *Oderici* Diss. 44 f.) — aufgestellt wurde. In diesem Sinne haben heidnische wie christliche Steine MEMORIAM POSVIT, FECIT, synonym mit TITVLVM POSVIT, FECIT; ein ungarischer Titel lautet: AETERNITATIS MEMORIAM POSVIT (C. I. L. III. n. 3354). Bald bedeutete aber das Wort, wie auch μνῆμα, μνημεῖον, nicht bloss die Grabschrift, sondern das ganze Grab, wiederum sowol bei Heiden wie bei Christen. Die Griechen übernahmen es in dieser Bedeutung als ΜΗΜΟΡΙΟΝ (ein Stein von 492 bei *Dumont* Rev. des soc. sav. V 780 hat abgekürzt ΜH̅M), wie es auf macedonischen Steinen häufig vorkommt, was dann wieder latinisirt als MEMORIVM (so M · EX FVNDAMENTIS FABRICABI, C. I. L. III, n. 7509; vgl. *de Rossi* R. S. III 455, not. 4) in einer kleinasiatischen Inschrift begegnet. Namentlich in Africa tragen die christlichen Inschriften mit Vorliebe das MEMORIA am Kopfe, eben in dem Sinne von Grab, Mausoleum. In Cirta war über einem Grabeingang geschrieben: COEMETERIA MEMORIAE GENTIS LEPIDIORVM (*Rénier* n. 2031), wo *Coemeteria* auf die einzelnen Gräber, *M.* auf die ganze Grabanlage geht. Auch das Grabgebäude, die *Cella* und das *Cubiculum* werden mit *cella memoriae*, *cubiculum memoriae* bezeichnet (Bull. 1863, 95). Und zwar wird auffallenderweise unter der M. in diesem Sinne nicht das *Cubiculum superius*, welches *ad confrequentandam memoriam quiescentium* diente, sondern das *Cubiculum inferius*, wo der Todte ruhte, verstanden (vgl. R. S. III 425. 474 f.); auf einer heidnischen Inschrift von Porto heisst es: CVBICVLVM QVOD EST SVPRA MEMORIAM. Namentlich die africanischen Christen nannten den Loculus, wo der Todte schlief, mit Vorliebe M. (vgl. *Mabillon* Act. ord. s. Bened. saec. III, p. I 80; *Aug.* De civ. Dei XXII, c. 8, n. 11. 12), und es kann daher nicht befremden, dass Altarciborien auf ihrer Front die Bezeichnung M. tragen, insofern ja der Altar mit seinem *Tegurium* auf das Martyrergrab zurückweist (R. S. III 437 f. 490 f.). In diesem Sinne spricht *Optat. Milev.* II 4 von den *duorum memoriae Apostolorum* in Rom. Auffallend sind mehrere africanische Inschriften (so in Orléansville von 406 und in Megroun), welche von Memorien der Apostelfürsten Petrus und Paulus sprechen. Da nun das *Conc. Carthag. V* vom J. 398, c. 14, die Zerstörung aller auf dem platten Lande zerstreuten *Memoriae martyrum* befahl, in denen nicht wirklich Martyrerreliquien bewahrt wurden, so glaubt *de Rossi* (Bull. 1877, 103), dass hier wirklich *Brandea* und ähnliche an den Gräbern der Apostel in Rom ‚angerührte' Reliquien vorhanden waren. Vgl. d. Art. Confessio und *de Rossi* Bull. 1877, 86. 102 f.; R. S. III 425—427. 437 f. 454 u. s. f. KRAUS.

ΜΗΝΑΙΑ und **MENOLOGIUM,** s. d. Art. Martyrologium.

MENSA = ἅγια τράπεζα *Epiph. Hagiopol.* De locis sanct., der Altartisch (s. d. Art. Altar). *Sancta m.* Nicol. I Ep. 2; *Amal. Fortun.* Offic. eccles. III 21. Nach ihm und *German.* Patr. CP. so genannt, weil sie ‚Domini mensam in qua convivebatur cum discipulis' darstellte. Nach Andern, weil sie das Grab Christi vorstelle; *German.* a. a. O.: ἡ ἅγια τράπεζά ἐστιν ἀντὶ τοῦ τόπου τῆς ταφῆς, ἐν ᾗ ἐτέθη ὁ Χριστὸς, ἐν ᾗ προκεῖται ὁ ἀληθινὸς καὶ οὐράνιος ἄρτος, ἡ μυστικὴ καὶ ἀναίματος θυσία. In Inschriften wird die Stiftung einer M. öfter erwähnt; so in S. Ambrogio zu Mailand: MM · MINICIAE · RVFINAE · QVAE · VIXIT · ANNIS · XXII · MENSE · VNO · DIEBVS · XXIV · MINICIA · DOMICIA · SORORI · POSVIT · MENSAM · CONTRA · VOTVM. Eine andere zu Brixen ad s. Faustinum: ATTIO · PROCVLO · LEC-

TORI · FILIO · DVLCISSIMO · QVI · VIXIT · ANN · XVIII · M · VIII · FABIA · SECVNDA · CONTRA · VOTVM · MENSAM · POSVIT · B . M.

M. heisst zuweilen auch der Ort der Marterung, z. B. zu Carthago *M. Cypriani*, weil hier nachher zur Erinnerung eine M. errichtet wurde: ,non quia ibi est unquam Cyprianus epulatus, sed quia ibi est immolatus' (*Aug.* Serm. de divers. 113, 2 u. a.; auch Enarr. in Ps. 38, 80; Serm. de temp. 237). Die Begriffe Confessio und M. gehen hier offenbar sehr in einander über.

MENSIS PASCHALIS, gleich mensis primus, πρῶτος μήν, *Euseb.* H. e. VII 32 und oft bei den Osterscribenten, s. *Constit ap.* V 13 (μὴν πρῶτος, ὅς ἐστι Ξανθικός = *aprilis*). *Macar.* Hom. 5; *Epiphan.* Haeres. LX 5. 11. Vgl. *Ideler* Chronol. II 227. 326 f.

MENSURNA DIVISIO, bei *Cypr.* Ep. 28, al. 34 die monatlich statthabende Vertheilung der Oblationen an die Kleriker, von welcher der Bischof zur Strafe gewisse Geistliche ausschliesst: eine Censur, die unserer heutigen *Suspensio a beneficio* gleichkommt. Vgl. *Bingham* II 264.

MESSE, s. Liturgie.

MESSGEWÄNDER, s. Kleidung, liturgische.

MESSER, eucharistisches, *culter eucharisticus,* diente in der alten Kirche, ähnlich der λόγχη der Griechen (s. d. Art. Lanze), um das auf der *Mensa diaconica* (*Cabasut.* Notit. concil. Diss. XI, § 1) deponirte Brod nach der Benediction zu theilen, bezw. die für die Consecration bestimmten Partikeln abzutrennen. Vielleicht wurden die Partikeln schon vor der Consecration mit dem M. halb zerschnitten, so dass sie nach der Consecration leicht gebrochen und vertheilt werden konnten.

Ein solcher *Culter eucharisticus* wurde im vorigen Jahrhundert noch in Vercelli in der Kirche S. Andrea bewahrt. *Allegranza* (Opusc. 35 f.) sagt darüber: ,exstat hodie culter noster *Vercellis* inter veteres sanctorum Reliquias, in sacrario suorum canonicorum regularium s. Andreae.' Schon vor ihm hatte der Abbate *Frova* in einem Schreiben an *Euseb. Amort* über das merkwürdige Denkmal berichtet (der Brief ist abgedruckt in *Amort* Deductio crit. in ven. Thom. Kempens. Imit. Christi, Aug. Vindelic. 1761, 310 f.). Die Abbildung, welche *Allegranza* a. a. O. tab. III gab, zeigt ein ziemlich grosses M. von eigenthümlicher Bildung der Klinge (vgl. unsere Abb. Fig. 222); der in Myrtenholz geschnittene Stiel weist ländliche Arbeiten auf, vielleicht mit Bezugnahme auf die Bereitung der eucharistischen Elemente; um den Stiel standen die Verse: + NVLLVS ME POSCAT QVOD PARVI SVM BENE (*Frova* las: *sumere*) POSCAT, und: + PESTIS POSCENTI FIAM FELIX RETINENTI. Die Darstellungen auf dem Stiel lassen an das christliche Alterthum denken; die Verse erlauben einen Schluss auf das 10. oder 11. Jahrh. Leider ist das Monument, wie ich mich in Vercelli selbst überzeugte, spurlos verschwunden und Niemand weiss über seinen Verbleib Nachricht zu geben. KRAUS.



Fig. 222. Eucharistisches Messer, ehemals in Vercelli (Allegranza).

METANOIA, s. Busse I 179.

METROPOLIT. Die Metropolitanverfassung der Kirche erscheint auf der Synode von *Nicaea* c. 4—6 als eine von Alters her bestehende Ordnung und ihre Spuren lassen sich auch an der Hand von anderen Zeugnissen in eine frühere Zeit zurückverfolgen. Die Synode von *Elvira* c. 58 spricht von einer ,prima cathedra' und die Donatisten rechtfertigten ihr Verhalten gegenüber Caecilian damit, dass der Primas von Numidien nicht zu dessen Ordination eingeladen worden sei (*Aug.* Brev. coll. III 16, n. 29). *Athanasius* (De sent. Dion. c. 5) spricht seinem Vorgänger Dionysius die Obsorge über die Pentapolis und Libyen zu, und ebenso erscheint Cyprian mit dem Vorrang vor den übrigen africanischen Bischöfen ausgestattet. Aehnlich finden wir im 2. Jahrh. Irenaeus an der Spitze der gallischen (*Euseb.* H. e. V 23, 3), Philipp von Gortyna an der Spitze der cretensischen (ib. IV 23, 6), Polykrates von Ephesus an der Spitze der asiatischen Bischöfe (ib. V 24, 1). *Usser* De orig. episc. et metrop.; *Beveredige* Cod. can. vind. VI 5, n. 12; *Binterim* Denkw. I, 2, 431; 3, 272 u. A. führen die Verfassung auf apostolische Anordnung zurück und sicherlich haben die Apostel zu ihr wenigstens den Grund gelegt, da z. B. Paulus II Kor. 1, 1 und Gal. 1, 2 die Gläubigen der Provinzen Achaia und Galatien als ein zusammengehöriges Ganzes behandelt. Paulus hielt sich ferner, wie die ange-

führten Stellen zeigen, an die Provinzeintheilung des römischen Reiches, und es ist überhaupt zu bemerken, dass sich die räumliche Gliederung der Kirche jener conformirte. Die Grenzen der kirchlichen Provinzen fielen demgemäss mit den Grenzen der römischen Provinzen zusammen; die bürgerliche Hauptstadt der Provinz wurde kirchliche Metropole, und die Synode von *Antiochien* (341, c. 9) giebt als Grund dieser Anordnung an, dass alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen. Dieselbe Synode setzt diese Gliederung als allgemein verbreitet und anerkannt voraus, und die Synode von *Turin* (401, c. 2) erkannte in dem Streit der Bischöfe von Arles und Vienne um den Vorrang einfach demjenigen die Primatialwürde zu, der beweisen könne, dass seine Stadt die Metropole sei. Auch die Synode von *Chalcedon* c. 17. 28 liess sich noch von den gleichen Grundsätzen leiten. Da aber deren Folge war, dass politische Veränderungen auch die kirchliche Gliederung berührten und, wenn z. B. eine Provinz getheilt wurde, eine neue Metropole entstand und der bisherige M. einen Theil seines Sprengels verlor, so erhoben die Benachtheiligten bisweilen Einsprache und der Apostolische Stuhl erklärte sich für sie (*Innoc.* Ep. 18, c. 2). Aber der Grundsatz behauptete im Alterthum seine Geltung und eine andere Ordnung bestand nur in den africanischen Provinzen Numidien und Mauretanien, wo je der Senior der Bischöfe M. wurde und der Sitz der Metropolitanwürde demgemäss ein wechselnder war (vgl. Cod. can. eccles. Afric. c. 86). Der Ausdruck M. begegnet uns zuerst auf der Synode von *Nicaea* c. 4. 6 und gleichzeitig oder nicht viel später werden auch die Titel ἀρχιεπίσκοπος (*Epiphan.* Haeres. 68, c. 1; 69, c. 1) und ἔξαρχης (*Conc. Sard.* c. 6) angewendet. In Africa war nach der Synode von *Carthago* 390 (387), c. 12 die Benennung Primas üblich; durch die Synoden von *Hippo* (393, c. 25) und *Carthago* (397, c. 26) wurde der Gebrauch des Titels ‚primae sedis episcopus‘ angeordnet, und überdies wurde hier der M., da er, von Carthago abgesehen, stets der Senior der Bischöfe war, nicht selten Pater und Senex genannt (*Aug.* Ep. 38, n. 2; 59, n. 2; 65. 141; Cod. can. eccl. Afric. c. 90. 100). Die Titel Princeps sacerdotum und Summus sacerdos wurden durch die genannten Synoden verboten; doch nennt *Augustin* den Metropoliten noch manchmal Princeps (Brev. coll. III 14, n. 26; 16, n. 29). Ausser den wirklichen Metropoliten kannte das Alterthum noch Ehrenmetropoliten und es kommt hier vor Allem der Bischof von Jerusalem in Betracht. Die Synode von *Nicaea* c. 7 bemerkt, dass er von Alters her (besonders) geehrt werde, und bestätigt ihm, unbeschadet der Rechte des Metropoliten, ‚die Nachfolge der Ehre‘. Der Kanon ist sicherlich von einem Ehrenvorrang vor den übrigen Bischöfen der Provinz zu verstehen, und eine ähnliche Prärogative erhielten durch das vierte allgemeine Concil die Bischöfe von Chalcedon und Nicaea (*Hardouin* Conc. 490. 570; *Mansi* XI 690). *Bingham* Orig. II 17, 9 redet, da die Stelle des Metropoliten, falls dieser selbst verhindert war, wol in der Regel durch den Senior der Comprovinzialbischöfe vertreten wurde, auch noch von Altersmetropoliten als einer Unterart der Ehrenmetropoliten. Allein diese Denomination ist unbegründet, da es sich hier nicht um einen bleibenden, sondern nur um einen zeitweiligen Rang handelt.

Was endlich die Pflichten und Rechte des Metropoliten anlangt, so lag ihm 1) ob, die Bischofswahlen in der Provinz zu leiten und die Gewählten zu ordiniren. Wir erfahren davon durch die Synoden von *Nicaea* c. 4. 6, *Antiochien* 341, c. 9, *Laodicea* c. 12, *Turin* 401, c. 1, *Arles* 443 (452), c. 5. 6; und das bezügliche Recht wurde so strenge gehandhabt, dass nach der ausdrücklichen Erklärung der Synoden von *Nicaea* c. 6 und *Arles* c. 6 die ohne Zustimmung des Metropoliten erfolgte Ordination als ungiltig angesehen ward, wenn sie auch, wie die Synode von *Carthago* 390 (387) c. 12 hinzufügt, von vielen Bischöfen vorgenommen wurde. In Africa, wo von der Zeit der Weihe unter Umständen die Metropolitanwürde abhing, wurde ein Verzeichniss der Ordinationen sowol am Metropolitansitz als in der Provinzialhauptstadt aufbewahrt (Cod. can. Afric. c. 86) und nicht unwahrscheinlich wurde es auch anderwärts so gehalten. Wenn aber insofern ohne seine Betheiligung keine giltige Ordination zu Stande kommen konnte, so war der M. doch im Uebrigen an das Urteil seiner Suffragane gebunden, und falls diese selbst in ihrer Anschauung auseinander gingen, so sollte nach dem *Nicaenum* c. 6 die Majorität siegen und der M. nach der Synode von *Arles* 443, c. 5 ihr beitreten. Bezüglich seiner eigenen Weihe bestand eine verschiedene Praxis. Bald wurde sie durch die Bischöfe der Provinz vorgenommen, sei es näherhin durch den Senior, sei es, wie es in Rom der Fall war, dessen Bischof durch den Bischof von Ostia geweiht zu werden pflegte, durch den Inhaber eines bestimmten Sitzes (*Aug.* Brev. coll. III 16, n. 29; *Anastas.* Vita Marc.; *Conc. Aurel.*

II, c. 7), bald durch einen andern Metropoliten, wie es durch die dritte Synode von *Orléans* 538, c. 3 angeordnet und wie es auch in Mailand und Aquileia gehalten wurde (*Binterim* Denkw. III 278), bald durch den Obermetropoliten oder Patriarchen, wie es nach der Synode von *Chalcedon* c. 28 (vgl. Act. XVI; *Hard.* Conc. II 643) im Patriarchat Constantinopel und sicherlich auch in den übrigen orientalischen Patriarchaten geschah. Wie aber der M. bei Besetzung der bischöflichen Stühle ein Wort zu reden hatte, so hatte er 2) die Aufgabe, etwa unter den Suffraganen ausbrechende Streitigkeiten zu schlichten und über die gegen einen Bischof erhobenen Beschwerden zu richten, und er entsprach ihr in der Regel auf der Provinzialsynode. Vgl. *Conc. Nicaen.* c. 6, *Antioch.* c. 9; *Can. apost.* 35 (33), 38 (36), 71 (73). In Africa bestand die Praxis, dass Controversen zwischen Bischöfen durch bischöfliche Richter gelöst wurden, die entweder der M. oder mit dessen Zustimmung die Betheiligten selbst wählten (Cod. can. eccl. Afric. c. 120). Nach l. 29 *Cod. Iust.* 1. 4 konnte der M. eine Klage gegen einen Kleriker in zweiter Instanz selbst untersuchen und mit dem Vorbehalt des Recurses an das Patriarchalgericht entscheiden. Wie er den ersten Rang unter den Bischöfen der Provinz hatte, so kam ihm 3) insbesondere das Recht zu, die Provinzialsynoden zu berufen und auf denselben den Vorsitz zu führen, und nach den Synoden von *Nicaea* c. 5 und *Antiochien* c. 20 sollte er dieses regelmässig jährlich zweimal thun; nach der letztern (c. 19) noch überdies bei einer Bischofswahl. Nach der Synode von *Antiochien* c. 9 stand ihm 4) überhaupt die Sorge für die ganze Provinz zu und hatte er Anordnungen allgemeiner Art, seien es kirchliche, seien es staatliche (*Iust.* Nov. 6, epilog.), den Bischöfen mitzutheilen und namentlich die Osterzeit anzuzeigen, bez. zu berechnen (*Ambros.* Ep. 23 ad episc. per Aemil.; *Conc. Carthag.* III, c. 1. 41; *Tolet.* IV, c. 5). In Africa (*Conc. Carth.* III, c. 28) und auch anderwärts (*Greg. M.* Epist. IX 8) hatten die Bischöfe 5) die Pflicht, bei grösseren Reisen seine Erlaubniss einzuholen und ihn um Ertheilung der Litterae formatae zu bitten; 6) lag dem Metropoliten die Sorge für die vacante Diöcese und namentlich für baldige Besetzung des erledigten Stuhles ob. Vgl. *Conc. Carth.* V, c. 8; *Reiens.* c. 6. 7; *Valent.* 524, c. 2; *Chalced.* c. 25. In Spanien und Frankreich endlich war nach den Synoden von *Gerunda* 517, c. 1, *Epaon* 571, c. 27 und *Toledo* 675, c. 3 die Liturgie und der Ritus der Metropolitankirche für die bischöflichen Kirchen der Provinz massgebend. Dass der M. in den ersten sechs Jahrhunderten auch Ehrenrechte gehabt habe, ist wenigstens nicht nachweisbar; denn wenn das Pallium in dieser Zeit auch bereits vorhanden war, so wurde es doch noch nicht von allen Metropoliten getragen und galt somit noch nicht als erzbischöfliche Insignie. FUNK.

METTE, *matutinum*, s. Officium.

MILCH. Die Auffassung des Täuflings als Kind der Domina (mater ecclesia, *Tert.* Ad mart. c. 1) war in der alten Kirche viel lebhafter, als in der Gegenwart. Selbst solche, die als Erwachsene die Taufe empfangen hatten, wurden auf ihren Grabsteinen als Infantes und Pueri bezeichnet (*de Rossi* Inscr. 236, n. 558; 103, n. 193 u. a.): decessit de seclum *puer* Victorinus qui vixit annus XXXVII. So lag es nahe, auch die Ernährung des neugeborenen Kindes in diese bildliche Auffassung hereinzuziehen, und wie früh schon in der That diese Vorstellung entwickelt war, lehrt uns die kosende Bezeichnung der Neugetauften als *vituli* lactentes.

Damit hängt nun die Sitte der alten Kirche zusammen, wonach unter den die Taufe begleitenden Sacramentalien auch M., vermischt mit Honig, dem Neugetauften zu kosten gereicht wurde (*Probst* Sacram. 151). Wiedergeboren in der Taufe aus dem Mutterschosse der Kirche (Sixtus III im Bapt. Lateran.), empfing der Neophyt alsbald an der Mutterbrust der Kirche die süsse Milch der Gnade zum Wachsthum des Heiles (I Petr. 2, 2). ‚Wie das Kind durch Honig und M. belebt wird, so der Gläubige durch das Wort‘ (*Barnab.* Epist. c. 6, p. 12). ‚Die Priester bringen Kelche mit dem Blute Christi und andere Kelche mit M. und Honig, um diejenigen, welche ihrer theilhaftig werden, zu belehren, dass sie wiedergeboren seien und als Kinder, wie Kinder, M. und Honig geniessen‘ (*Hippolyt.* Can. 19, n. 15, p. 77).

Bestimmt also, zunächst den Gedanken an die geistige Wiedergeburt in dem Neophyten lebhafter anzuregen, gewann der symbolische Ritus der Nahrung mit M. eine noch höhere Bedeutung durch seinen näheren Bezug auf die Eucharistie. Denn indem die M. erst nach der Communion gereicht wurde (*Probst* a. a. O.), ward sie das Sinnbild nicht mehr nur der Gnade überhaupt, sondern der besondern eucharistischen Gnade, Sinnbild der hl. Communion. Diese spezielle Beziehung ist schon in der angeführten Stelle des Apostelfürsten selbst nahegelegt (vgl. *Reischl* zu I Petr. 2, 2 und 3); vollkommen ent-

wickelt finden wir sie bei den Vätern seit dem 2. Jahrh., so zwar, dass man das eucharistische Blut die M. des Lammes, die selige, die göttliche M. nannte, sie als die süsse Molke bezeichnete, die der gute Hirt zu trinken giebt und die man mit gekreuzten Händen geniesst (Acta s. Perpet.). Daher nennt *Clemens Alex.* (Paedag. I 6) die Christen γαλακτοφάγοι, weil das ‚Wort' allegorisch ‚M.' genannt werden könne. Um noch einige weitere Stellen anzuführen, so sagt der hl. *Zeno* (De duob. signis II 45): agnus vestram nuditatem velleris sui niveo candore vestivit (Taufkleid), qui suum lac beatum vagitu hiantibus vestris labris indulgenter infundit. Ἄρτον αὐτῷ προσένεμον ἅγιον ζωοποιὸν χριστοῦ σῶμα γενόμενον, ἀπὸ τῆς μυστικῆς πάλιν τραπέζης λαβόντες ποτήριον θεῖον πεπληρώμενον ἐπότιζον γάλακτος (*Sophron.* De mirac. ss. Cyr. et Ioan.; *Garrucci* Vetri 2. ed. 62). Selbst die doppelte Form, als flüssig und als geronnen, unter welcher die M. sowol Trank als Speise ist, wurde beachtet, und wie Brod und M., so erscheinen nun auch umgekehrt Käse und Wein als Bezeichnungen für die Eucharistie (*Ambros.* De sacrif. V 3, wo er die Stelle des Hohenliedes 5, 1: ‚bibi vinum meum cum lacte meo' auf das hl. Mahl deutet; Vision der hl. Perpetua: ‚vidi hominem in habitu pastoris oves mulgentem . . . et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam'). War M. Symbol des hl. Blutes, so war damit das M.-G e f ä s s Sinnbild des Opferkelches, was denn auch Theodor von Mopsuestia mit aller Deutlichkeit ausspricht (*Garrucci* a. a. O.).

Indem sich nun aus dieser Anschauung der alten Kirche eine Reihe von alten Bildern und Darstellungen erklärt, empfängt damit der altchristliche eucharistische Bildercyklus eine bedeutsame Vermehrung. Die älteste dieser Darstellungen dürfte wol die im Coemeterium Lucinae sein: auf einem Altar, neben welchem wir zwei Lämmer erblicken, steht das Milchgefäss mit dem angelehnten Hirtenstabe (*de Rossi* R. S. I 348). Kaum weniger alt sind die Darstellungen im Coemeterium Domitillae, wo neben dem Widder, dem Symbole Christi, die Mulctra am Hirtenstabe hängt (*Martigny* Dict. 20). Die Tafel LXXIX[1] bei *Garrucci* Storia dell' arte crist. zeigt uns in den vier Ecken eines Deckengemäldes vier Lämmer mit einer nach Art des Nimbus sich um den Kopf legenden Laubranke, auf ihrem Rücken aber das Milchgefäss, wie ähnlich auf anderen Darstellungen das Lamm das aufgerichtete Kreuz auf seinem Rücken trägt. Noch bedeutsamer ist die Darstellung im Coemeterium der hhl. Petrus und Marcellinus, wo die auf dem Rücken der Lämmer stehenden Mulctrae selbst mit dem Nimbus umgeben sind. Daher erhalten nun auch jene auf christlichen Sarkophagen so häufigen Darstellungen, wo der Hirt seine Schafe oder Ziegen melkt, eine tiefere Bedeutung; die Christen sahen darin mehr, als blosse Scenen aus dem Hirtenleben, ihnen waren sie sacramentale Bilder: die Eucharistie war das Unterpfand der Auferstehung und des ewigen Lebens.

In den Martyrerlegenden wird uns wiederholt berichtet, dass aus der Todeswunde statt Blut M. geflossen sei. Das erwähnt schon vom Apostel Paulus der hl. *Chrysostomus* (sanguinem, lactis specie, in eius qui te percussit, tunica apparentem); Aehnliches wird uns von der hl. Katharina, der Martyrin Aquilina von Biblos, dem hl. Antiochus von Sebaste (15. Juli), der hl. Martina (30. Jan.), dem hl. Victor (14. Mai) u. A. berichtet (vgl. auch *Prudentius* Peristeph. X 700). Die nächstliegende Erklärung dieser Legenden dürfte nach dem Obigen wol darin liegen, dass man auch das Blut des Martyrers, wie das eucharistische Blut, mit dem Worte ‚M.' bezeichnete, woraus dann späteres Missverständniss wirkliche M. gemacht hat.

Es sei noch erwähnt, dass *Clemens Alex.* (Paedag. I 6, p. 128) die M. als Symbol der R e i n i g u n g auffasst. Das ist vielleicht eine heidnische Reminiscenz, indem man an dem Reinigungsfeste der Lupercalien zwei Jünglinge an der Stirne mit dem Blute der Opferziegen benetzte und dann mit Wolle, die in M. getaucht war, das Blut wieder abwischte, worauf sie lachen mussten (*Marquardt* Hdb. d. R.-A., Gottesd. IV 403). Vgl. zu Milchgefäss d. Art. Mulctra. DE WAAL.

MILITES CHRISTI. Da die Christen zu kämpfen haben gegen das Böse, mag es kommen aus dem eigenen Innern, von der Aussenwelt oder von bösen Geistern, so verglichen sie sich gern mit Wettkämpfern oder mit dem Militär. ‚Arbeite, wie ein wackerer Kriegsmann Christi' (II Tim. 2, 3; vgl. I Kor. 9, 24; I Tim. 1, 18; Apoc. 2, 17 u. s. w.). Dieser Kampf ist kein körperlicher. ‚Wir kämpfen nicht nach dem Fleische; [auch] sind die Waffen unseres Kampfes nicht fleischlich' (II Kor. 10, 3). Schon von den Vätern wurde er darum ‚pugna spiritualis' genannt (*Cyrill. Alex.* Hom. 15 u. 18; *Nilus* Peristeria seu de virtut. etc. sect. X). ‚Für Christus, für Gott dienen' war sehr häufig der technische Ausdruck für ‚Christ sein'. ‚Iesu Christo regi aeterno *milito*', sagte der Martyrer Marcellus zum Praeses Fortunatus (Act. s. Marc. bei *Ruinart* 343,

ed. Ratisb.). *M. C.* nennt der Martyrer Aemilianus sich und seine Leidensgefährten (*Ruin.* 271); als ‚generosissimus *pugil* Christi' wird der Martyrer Maturus in dem encyklischen Schreiben der Gemeinde von Vienne charakterisirt (*Euseb.* Hist. eccles. V 1). [Unser] ‚Stationsfasten hat von einer Einrichtung beim Militär — denn wir sind ja auch Streiter Gottes (militia Dei sumus) — seinen Namen bekommen', schreibt *Tertullian* (De orat. c. 19). Und in seiner Exhort. ad mart. c. 3 sagt er von den Christen: ‚wir sind zum Kriegsdienste des lebendigen Gottes berufen.'

Die Aufnahme als Streiter in den Heerbann Christi fand statt in der Taufe und der meistens damit verbundenen Firmung. Daher die dem militärischen Sprachgebrauche entlehnten Ausdrücke: ‚Christo adscribi' — ‚sponsio seu stipulatio obedientiae erga Christum' — ‚συντάσσεσθαι Χριστῷ' (*Const. apost.* VII 41; *Basil.* Hom. 13 ad bapt.; *Chrysost.* Hom. 6 in Coloss.). ‚Der Fahneneid, den der Christ nachspricht' (*Tertull.* Ad mart. c. 3), ist die abrenuntiatio satanae und das Gelöbniss der Treue gegen Christum. ‚Ich bekenne mich zur Zahl deiner Streiter, o Christus, und zum Gehorsam gegen deine Gesetze', lautete eine der Formeln dieses Eides (vgl. *Bingham* Orig. p. IV, l. XI 7). ‚Der Feldoberste ist Jesus Christus, der [den Christen] mit dem hl. Geiste gesalbt und auf den Kampfplatz geführt hat' (*Tertull.* Ad mart. c. 3). ‚Das gereinigte Kriegergewand' ist ‚das weisse Linnengewand' der Taufe (*Victor Vit.* V 9). Die kennzeichnende Marke (signaculum, sigillum, σφραγίς, Hermas Past. simil. IX 16; *Tertull.* De coron. milit. c. 3), welche der Streiter Christi empfing (*Chrys.* Hom. 3 in II ad Cor.), ist das hl. Kreuzzeichen (*Tertull.* De resurr. c. 5). Der Feind ist hauptsächlich der Satan. ‚Quemadmodum Christus post baptismum et sancti Spiritus in se adventum egressus debellavit adversarium; ita et vos post sacrum baptisma et mysticum unguentum, induti totam sancti Spiritus armaturam, adversus appositam potestatem consistitis eamque debellatis' (*Cyrill. Hierosol.* Catech. 21).

M. C. und Agonistici betitelten sich selbst die aufgeregten donatistischen Schaaren, welche, gewöhnlich Circumcellionen genannt, in Numidien und Mauretanien die Katholiken überfielen, plünderten und misshandelten.

Sorores *de militia Christi* nannte der hl. Dominicus den weiblichen Zweig seines Ordens. KÜNZ.

MINISTERIA SACRA s. ecclesiastica, die gottesdienstlichen Utensilien, der liturgische Apparat; so schon in der Iustinianischen Gesetzgebung Cod. de Sacros., bei *Gregor. Tur.* Hist. Franc. III, c. 10; *Lib. Pontif.* Vit. Urbani I ad a. 230; *Baron.* Ann. ad a. 303; bes. *Vict. Vit.* De persec. Vandal. I; *Ducange-Henschel* IV 419.

MINISTERIALKELCHE, s. Kelch.

MINISTERIUM hat in der spätern Kirchensprache ausser dem sub Ministeria sacra angegebenen Sinn mannigfache Bedeutungen, welche indessen für das christliche Alterthum nicht nachzuweisen sind. Dazu gehören: 1) M. = Credenztisch; 2) M. divinum = die hl. Messe; 3) der Dienst in den Häusern der Fürsten und Grossen; 4) der District, innerhalb dessen die Officialen und Ministerialen ihre Befugnisse ausübten; 5) jedes Amt, daher das franz. mestier; 6) ein Beneficium; 7) der District einer Vicarie; 8) villa, praedium rusticum.

Die Aufsicht über die Confessoren heisst bei *Cypr.* Ep. 20 *M. floridiorum.*

MINISTRA, als Name für eine mit einem kirchlichen Dienst betraute Frauensperson, begegnet uns in dem Briefe *Plinius d. J.* an Kaiser Traian über die Christen. Nach längeren Untersuchungen über Leben und Sitten der Christen wendet er zuletzt die Folter an und schreibt darüber an Traian: ‚quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae *ministrae* dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere' (*Plin.* Ep. X 97). *Ancillae* und *Ministrae* dürfen hier nicht als vollkommen synonym aufgefasst werden, denn eine solche unnöthige, leere Wiederholung der Begriffe verträgt sich weder mit dem persönlichen Stil des Plinius, noch mit dem Ernst eines amtlichen, kurzgefassten Referates. Das ‚quae *ministrae* dicebantur' bezieht sich nach dem im Briefe des Plinius Vorausgegangenen offenbar auf einen Dienst, welchen die beiden Ancillae neben ihrer allgemeinen bürgerlichen oder socialen Stellung ausserdem innerhalb der christlichen Kirchengemeinschaft bekleideten. In dieser Beziehung konnte der Name ‚M.' dem Plinius nicht auffallend sein. Den Römern waren ja ‚Ministri' und ‚Ministrae' als Diener und Dienerinnen einer Gottheit oder beim Götterdienste wol bekannt. Vgl. *Salmas.* ad Vopisci Aurel. c. 35. *Ovid* nennt uns die Vestalin Sylvia als die ‚pariens ministra'. Ueber die Natur des weiblichen Kirchendienstes der beiden gefolterten Ancillae kann kein Zweifel bestehen. Dass der Dienst ein untergeordneter war, liegt schon im Worte M. selbst; denn Ministri und Ministrae als Cultpersonen bezeichneten bei den Römern die untere dritte

Klasse der Diener der Sacerdotes und Pontifices, etwa entsprechend den νεωκόροι der Griechen. Aus den Briefen des hl. Paulus ergiebt sich, dass die Ministrae im Plinianischen Briefe nichts Anderes gewesen sein konnten, als die *Diaconissae* (αἱ διάκονοι, Röm. 16, 1) der alten Kirche, denn in der hierarchischen Ordnung der ersten Zeiten der Kirche war das Amt der Diakonissinnen (χῆραι, viduae) die einzige kirchendienstliche Stellung, zu welcher Frauenspersonen zugelassen wurden (s. d. Art. Diaconissa). Conform mit dem ‚Ministrae' bei Plinius übersetzt die Vulgata die Stelle bei Röm. 16, 1: ‚συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην ... οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς' durch: ‚commendo autem vobis Phoeben ... quae est *in ministerio* ecclesiae, quae est in Cenchris.' KRÜLL.

MINISTRI, s. Diakonen I 356.

MIRABILIA URBIS ROMAE, s. d. Art. Katakomben II 101.

MISSA. Dieser seit dem frühen MA. gewöhnlichste Name des hl. Messopfers stammt allerdings nicht, wie man früher vielfach meinte, aus dem apostolischen Zeitalter, noch aus dem Griechischen oder gar Hebräischen, sondern ist das lateinische Wort missio in einer Ablautform, wie sie schon in der classischen und noch mehr in der spätern Zeit nicht selten gebildet wurde. Schreibt doch schon *Cicero* collecta statt collectio, ebenso *Tertullian* (Adv. Marc. IV 18) und *Cyprian* (De bono pat.) remissa statt remissio u. s. w. Damit ist auch die Grundbedeutung des Wortes gegeben. M. ist ‚Entlassung' einer Versammlung überhaupt, einer religiösen wie einer weltlichen. Diese bestand bei den Römern nicht bloss im Aufheben der Verhandlung und Auseinandergehen der Versammelten, sondern wurde, entsprechend dem juridisch-förmlichen Sinne jenes Volkes, in bestimmt fixirten Ausdrücken verkündigt. Wie darum in alter Zeit die Versammlungen des Senats und der Comitien mit eigenen Formeln geschlossen wurden, so scheint auch das Wort M. ursprünglich einem ähnlichen Zwecke gedient zu haben, wofür Erzbischof *Avitus von Vienne* am Ende des 5. Jahrh. Zeugniss giebt, nach welchem unser Terminus bei Beendigung des Gottesdienstes, sowie auch der Gerichtsverhandlungen Verwendung fand (Ep. ad Gundobald., bei *Galland.* B. P. t. X: in ecclesiis palatiisque sive praetoriis missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur).

Der Gebrauch unseres Ausdrucks bei den Christen wird sich urkundlich vor dem Zeitalter des hl. Ambrosius († 397) nicht nachweisen lassen, da zwei Briefe der Päpste Pius I und Cornelius an zwei Bischöfe von Vienne, angeblich aus den Jahren 166 und 252, die denselben enthalten, seit *Coustant* für unecht gelten. Dafür findet sich M. bei *Ambrosius* selbst zweimal, und zwar beidemal zur Bezeichnung der Messfeier (Ep. 20, ed. *Migne:* missam facere coepi, dum offero etc.; Serm. 25: quotidie audiat missam). Uebrigens war letztere Bedeutung noch lange nicht die ausschliessliche, nicht einmal die gewöhnliche, wie sich schon bei *Augustinus* zeigt, der zwar einmal (Serm. 91 de temp.: in lectione, quae nobis ad missas legenda est) unter M. sicher das hl. Opfer versteht, sonst aber gewöhnlich für dieses andere Namen und M. selbst ein anderes Mal in der Grundbedeutung ‚Entlassung' gebraucht (Serm. 49, 8, *Migne,* alias 237: post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles etc.). In dieser Grundbedeutung findet sich M. sodann mehrfach bei *Cassian* († um 435; De inst. coenob. III 7: missa congregationis; III 8: post missam vigiliarum usque ad lucis adventum; XI 15: catechumenis missam celebrare), ferner in dem jedenfalls aus dieser Zeit stammenden c. 84 einer angeblichen vierten Synode von *Carthago* (der Bischof soll Niemanden hindern, die Kirche zu betreten und das Wort Gottes zu hören, usque ad missam catechumenorum); endlich in dem echten c. 4 der Synode von *Lerida* im J. 524: usque ad missam cat., vielleicht auch in der Benedictinerregel (cap. 17: missae fiant). Vgl. *Isidor. Hisp.* Etymol. VI 19: missa tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur.

Wie kommt aber der Ausdruck M. (Entlassung) dazu, officieller Name des Opfers zu werden? Man hat die Arcandisciplin beigezogen, die damit die Verhüllung des Geheimnisses durch einen Namen, der dem Profanen entweder in einem andern Sinne geläufig oder schlechthin unverständlich war, bezweckt habe; man hat insbesondere auf die feierliche Entlassung der Katechumenen und Büsser hingewiesen, welche bei der heiligen Handlung den meisten Eindruck gemacht und ihr so den Namen gegeben habe. *Bossuet* hat blendende Worte zur Empfehlung der letztern Erklärung geschrieben (Explication de quelques difficultés, Oeuvres t. XIII); gleichwol unterstellt sie den Christen, die zuerst das hl. Opfer mit M. bezeichneten, einen Mangel an Verständniss und eine Aeusserlichkeit des Gemüthes, die durch nichts begründet sind. Die Berufung auf eine Arcandisciplin in der lateinischen Kirche des 4. und 5. Jahrh. ist an sich

unstatthaft und dies in unserer Frage um so mehr, als die von den Vätern dieser Zeit zur Bezeichnung des hl. Opfers vorzugsweise gewählten Ausdrücke (z. B. sacrificium) das Wesen desselben den Profanen viel deutlicher errathen liessen, als das seltener angewendete M. An einen directen Zusammenhang aber zwischen M. ‚Entlassung' und Opfer zu denken, hätte jedenfalls die Wahrnehmung verbieten sollen, dass auch solche Cultustheile M. genannt wurden, bei denen eine Entlassung gar nicht stattfand, wie die Collecten und die Lesungen der Matutin. Gleichwol ist das Dunkel nicht undurchdringlich, und wir bedürfen nur einiger nachweisbaren Zwischenbedeutungen, um zu verstehen, wie M. auf durchaus logischem Wege schliesslich Opfername wurde.

Seit ältester Zeit pflegte die Entlassung der Katechumenen, wie überhaupt Aller, die der eigentlichen Liturgie nicht beiwohnen durften, mit einem Segensgebet zu geschehen (*Const. apost.* VIII 6 ff.). Es lag nahe, den Namen der Entlassung auf das sie vermittelnde Gebet zu übertragen, wie noch heute das Ite missa est des lateinischen Ritus offenbar auch auf den unmittelbar folgenden Segen hinweist. So gewinnen wir aus der Form der Entlassung unmittelbar neben der Grundbedeutung des Wortes M. eine zweite: Entlassungsgebet, Collecte, Gebet überhaupt. In diesem Sinne steht aber M. thatsächlich in dem allerdings fälschlich dem zweiten Concil von *Mileve* (416) zugeschriebenen, übrigens dieser Zeit angehörigen can. 12 (preces vel orationes seu missae), sodann bei *Cassian* (l. c. II 15: missa orationum), vielleicht in der *Benedictinerregel* (cap. 17), sicher endlich bei *Gregor von Tours* († um 595; Hist. Franc. VI 46: hymnos sive missas verfertigte König Chilperich) und im mozarabischen Ritus, wo Gebete im Opfer und im Officium M. genannt werden (*Mabillon* De liturg. gallic. 11 u. 393). Kann schon die eben genannte Cassian'sche Stelle (missa orationum) auch auf den Gottesdienst überhaupt bezogen werden, so finden wir M. in derselben erweiterten Bedeutung noch einmal bei dem nämlichen Schriftsteller (l. c. II 7: ad celeritatem missae quantocius properantes), und auch c. 29 des dritten Concils von *Orléans* (538), welches den ‚Morgen- und Abend-Messopfern' (sacrificia matutina missarum sive vespertina) in Waffen beizuwohnen verbietet, kann zur Unterstützung angeführt werden. Dass aber die Bezeichnung eines Ganzen auch auf seine Theile übertragen werden kann, ist weder selten noch befremdend, und dass diese Uebertragung bei M. wirklich statthatte, zeigt die vierte, fünfte und sechste Bedeutung dieses Terminus, der in gleicher Weise auf das Officium, dessen Lectionen und das hl. Opfer der Messe Anwendung fand. So begreift sich die sonst unerklärliche Thatsache, dass der vielgenannte *Cassian* die Matutin nicht nur M. nocturna (II 13), M. canonica (III 5), sondern auch einfach ohne jeden Zusatz M. (III 6) nennt, und dass das Concil von *Agde* (506, c. 30: matutinae vel vespertinae missae) auch der Vesper diesen Namen giebt. Ebensowenig nehmen die Verfasser der Ordensregeln Anstoss, die Lesungen der Matutin als M. zu bezeichnen (z. B. *Caesar. Arelat.* † 542; Reg. ad monach. c. 21: omni dominica sex missas facite). Damit ist auch die Benennung des vorzüglichsten Cultusbestandtheils als M. erklärt und gerechtfertigt. Nach Ambrosius und Augustin bedienten sich ihrer *Leo d. Gr.* († 461; Ep. 9 ad Dioscor. c. 2), die *Benedictinerregel* (c. 35. 38. 60), die Concilien von *Agde* (c. 21 u. 47) und *Orléans* (I 511, c. 26; III 538, c. 14. 29). Die zweite Synode von *Vaison* (529, c. 3) unterscheidet bereits öffentliche und Frühmessen, Fasten- und Todtenmessen, und bald darauf will *Caesarius Arelat.* nur noch das hl. Opfer M. genannt wissen (Hom. 12: non tunc fiunt missae, quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur et corpus vel sanguis Domini consecratur, nam lectiones, sive propheticas, sive apostolicas, sive evangelicas, etiam in domibus vestris aut ipsi legere aut alios legentes audire potestis, consecrationem vero corporis et sanguinis Christi non alibi nisi in domo Dei audire vel videre poteritis). Hierdurch angebahnt, wurde die definitive und ausschliessliche Bedeutung des Wortes M. durch *Gregor von Tours* und *Gregor d. Gr.* festgestellt, bis das MA. dasselbe erst auf die Heiligenfeste und schliesslich auf die Jahrmärkte ausdehnte. Andere Erklärungen unseres Terminus, wonach z. B. M. = transmissio gesetzt oder participial gefasst und mit ecclesia ergänzt wird, können wol als Allegorieen gelten, haben aber in Etymologie und Geschichte keinen Boden, noch weniger eine dritte (*Calvin.* Instit. IV 18), die M. aus den kirchlichen Agapen erklären wollte.

Die Messe feiern hiess: M. facere (*Ambros.*), M. agere vel tractare (*Victor. Afric.* Hist. persec. Vand. II 2. 13), M. tenere (*Conc. Agath.*), M. dicere (*Gregor. Turon.* IX 20), endlich auch M. celebrare (*Gregor. M.* Hom. 8 in die nat. Dom.). Letztern Ausdruck, sowie M. spectare gebraucht *Gregor. Turon.* (De gloria mart.

I 87; Hist. Franc. VIII 7 etc.) auch von der Anwohnung der Laien. Zweifelhaft sind bei demselben Autor (De glor. mart. I 51; De mirac. s. Mart. I 12) die Ausdrücke M. revocare und M. revocata. Nach *Mabillon* sind sie identisch mit M. celebrare und M. celebrata. Vielleicht soll auch die m e h r m a l i g e Darbringung resp. Anhörung des Opfers an demselben Tage hervorgehoben werden. *Ducange* i. v.; *Bona* Rer. liturg. lib. I 1. SCHILL.

MISSA AD CORPUS *(celebrata)*. In der Zeit der Verfolgung wurde unterschieden zwischen der *Missa publica* und derjenigen *ad corpus*. Die letztere, welche in den unterirdischen Cubicula über den Gräbern der Martyrer gefeiert wurde, war in gewisser Weise *privata*, insofern nur eine sehr kleine Zahl von Andächtigen beiwohnen konnte. Bei ausgebrochener Verfolgung wird sie ja, durch Gruppirung der Anwesenden in den benachbarten Corridoren, eine grössere Frequenz gehabt haben; sie kann aber nicht als die Regel gelten: als letztere müssen wir die über der Erde gefeierte Messe ansehen; vgl. d. Art. Basilika. Dazu *de Rossi* Bull. 1864, 42 f.; R. S. III 493 f.

MISSALE, s. Sacramentarium.

MITATORIUM erscheint im christlichen Alterthum als eine Abtheilung eines der kirchlichen Nebengebäude (exedrae, ἐξέδραι). Der Name μιτατώριον kommt bei *Theodor. Lect.* (Anfang des 6. Jahrh.) Hist. lib. II vor: ,οἱ ἐπίβουλοι Εὐφημίου τινὶ ὑποθέμενοι, παρεσκεύασαν ἔμπροσθεν τοῦ μιτατωρίου ξίφος κατ' αὐτοῦ γυμνῶσαι καὶ κατὰ τῆς κεφαλῆς Εὐφημίου ὁρμῆσαι.' Die Richtigkeit der Schreibweise M. angenommen, bleibt die Etymologie des Wortes im Dunkeln. Viel zu künstlich und gezwungen ist der etymologische Versuch des *J. Goar* in seinen Anmerkungen zum griechischen Euchologium, wonach μιτατώριον von μίνσος, mensa, abzuleiten und eine Corruption von μινσατώριον wäre. *Goar* fasst dann das μινσατώριον als ein Gemach in der Nähe des Altares auf, wo Tische mit Brod und Wein zur Erfrischung der ermüdeten Cantores aufgestellt gewesen wären. Dieser Ansicht schloss sich auch *Suicer* Thesaur. eccles. s. v. μετατώριον seu μιτατώριον an; nur wollte er die Tische nicht für Speisen, sondern für Kirchengeräthschaften bestimmt wissen. Zu einem annehmbaren Resultate gelangt *Dufresne* Comment. in Paul. Silent. 595. Dieser nimmt M. = metatorium und leitet letzteres von metatum (μετάτον) ab, worunter man in der spätern römischen Zeit eine an den öffentlichen Landstrassen errichtete Herberge, ein Quartier für diejenigen, welche in Amtsgeschäften eine Reise unternehmen mussten, verstanden hatte. Es lässt sich hier ein Zusammenhang mit den römischen Metatores erkennen; diese waren ursprünglich ein militärisches Detachement, welches einer Armee vorausging und bequeme Lagerplätze aufzusuchen und abzustecken hatte (castra metari); später aber erscheinen die Metatores als Beamte (Fouriere), welche den Kaisern, angesehenen Magistratspersonen etc. auf ihren Reisen voraneilten und Quartiere bestellten (*Dufresne* Gloss. i. v. metator). Daraus entwickelt sich für M. der Begriff eines Ruheortes, und diese Auffassung findet eine gewisse Bestätigung durch *Anastas. Bibl.* Lib. pontif. in vita Gregor. IV. Hier heisst es: ,fecit etiam iuxta acolythi pro quiete Pontificis, ubi post orationes matutinales vel missarum officia eius valeant membra soporari, hospitium parvum, sed honeste constructum, et picturis decoravit eximiis.' Diese Erklärung kann auch geltend bleiben, wenn man M., Metatorium als eine corrupte Schreibweise für *Mutatorium* annimmt. In diesem Falle kommt das Mutatorium Pontificis dem Mutatorium Caesaris gleich; dieses Gebäude diente u. A. auch als Erholungsort für die Kaiser (*Fr. Albertini* ap. *Pitisc.* Lexic. antiq. Rom.). Das Mutatorium Caesaris wird aber auch für einen Ort gehalten, in welchem die Kaiser, wenn sie in den Krieg zogen, die Toga mit dem Sagum wechselten (*Pitisc.* l. c.), und dies harmonirt mit der Meinung derjenigen, welche, statt M. und Metatorium das Mutatorium für die richtige Lesart haltend, das letztere im Sinne von Vestiarium, ἀποδυτήριον, Camera paramentorum als den Ort erklären, an welchem einerseits der Bischof und seine Kleriker die Cultkleider an- und auszogen und die Umkleidung (vestium mutatio) vornahmen, anderseits die kirchlichen Gewänder aufbewahrt wurden. Vgl. *Philostorg.* Hist. eccl. VII 3; *Bingham* Origin. eccl. III 267; *Binterim* Denkw. IV, 1, 143; *Augusti* Denkw. XI 402. Diese letztere Erklärung von M. und Metatorium wird denn auch heutzutage für die richtigste gehalten. Dass übrigens der Umkleidungsort für Bischof und Kleriker zu Ende des lang andauernden Gottesdienstes ein passender Ort zum Ausruhen war, bedarf keines weitern Nachweises. Das M. (Mutatorium) bildete neben dem Salutatorium s. Receptorium, dem Diaconicum magnum, dem Gazophylacium s. Sceuophylacium und der Decania eine Abtheilung des grossen Secretarium neben den Kirchen. S. d. Art. Secretaria. KRÜLL.

MITHRAS-MYSTERIEN. Mithras, der persische Sonnengott, ist von dem guten Gott Ormuzd zum Obersten der Feuergeister, der sog. Fenwer, gesetzt, und folgt daher an Würde gleich nach jenem. Er wurde gedacht als Gefährte und Genius der Sonne, der auch auf den Lauf der Gewässer einwirkt; in sittlicher Hinsicht galt er als nächster Diener des guten Gottes und als endlicher Richter der menschlichen Handlungen, der in beständigem Kampfe mit dem Bösen begriffen sei. Sein Cultus, zuerst durch die von Pompeius gefangenen Seeräuber nach Rom gebracht, fand in der Kaiserzeit grosse Verbreitung, wie die nicht nur in Rom und Umgebung, z. B. Ostia und Antium, sondern auch in den entferntesten Provinzen, z. B. in Deutschland zu Osterburken und Heddernheim, gefundenen Bildwerke und Mithräen beweisen. Vgl. *Phil. a Turre* Monum. vet. Antii, Roma 1700; *Stark* Zwei Mithräen etc., 1865. Ueber die neuesten Entdeckungen zu Rom auf dem Esquilin (Piazza Dante) berichtet Bullettino della commiss. archeol. munic., Roma 1874. Begünstigt wurde der Mithrascult besonders von Domitian, Traian und Commodus, und sein Reichthum an Symbolen verschaffte ihm ohne Zweifel viele Anhänger. Diese Symbole stellen den Mithrascult den übrigen Mysterien, namentlich den eleusinischen, an die Seite, hatten aber auch eine so auffallende Aehnlichkeit mit christlichen Cultusformen, dass er schon von *Tertullian* als ein nicht ungefährlicher Concurrent des Christenthums mit Besorgniss betrachtet wurde. Er vereinigte seine Anhänger zu gottesdienstlichen Mahlzeiten, ähnlich den Agapen, so zwar, dass bildliche Darstellungen derselben, die sich in einer Gruft in der Nähe der Porta S. Sebastiano befinden, eine Zeitlang für christliche gehalten wurden. Vgl. *Garrucci* Tre sepolcri con pitture ed iscrizioni appartementi alle superstizioni pagane di Bacco Sabazio e del Persico Mithra, Napoli 1852, und die II, S. 114, n. 4 angegebene Litteratur. Insbesondere bediente sich der Mithrasdienst mehrerer Riten, die den christlichen Sacramentshandlungen bis zum Verwechseln nahe kamen, hatte eine Art Taufe, Abendmahl, Firmung und Sündenvergebung durch Besprengung mit dem Blute von Opferthieren, die sog. Taurobolien und Kriobolien, welche den Christen als eine teuflische Nachäffung der Sacramente erschienen. So äussert sich *Tertullian* De praescr. c. 40: ‚tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.‘ Letzteres war offenbar die Einweihungsceremonie zur Stufe eines ‚miles Mithrae‘, die im Christenthum weiter keine Analogie findet; er beschreibt sie De coron. c. 15 ausführlicher und erwähnt auch einer Waschung der Götterbilder De bapt. c. 5, sowie des Sinnbildes des Löwen Adv. Marc. I 13. Dazu kam endlich, dass der Cultus des Mithras, wie häufig auch der christliche zur Zeit der Verfolgungen, in unterirdischen Räumen (spelaeum Mithrae) vorgenommen wurde, wovon das bekannteste Heiligthum, das zu Rom in der Unterkirche von S. Clemente, verstanden sein dürfte. Noch mehr Besorgniss und Widerwillen erregte der Mithrascult bei den Christen im folgenden Jahrhundert. Die Schrift, welche *Firmicus Maternus* zwischen 340 und 350 an die Kaiser Constantius und Constans richtete und worin er um gesetzliche Unterdrückung der Geheimculte bittet, hat hauptsächlich den Mithrasdienst im Auge (De errore prof. rel. c. 5). Er giebt eine Menge von Details an, ohne freilich die einzelnen Culte genau und deutlich auseinander zu halten. Doch gewinnen wir mit Hülfe obiger Stellen *Tertullians* Klarheit und die weitere Notiz, dass man bei dem erwähnten mystischen Einweihungsmahl auch musikalischer Instrumente, wahrscheinlich der beim Gottesdienst selber gebrauchten, als Geschirre sich bediente. Denn nach c. 9 sagt der Neomyst: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μυστικός. Die Imago resurrectionis bestand darin, dass ein Götzenbild auf einer Sänfte hereingetragen und von dem Priester den Anwesenden die Fauces gesalbt wurden mit den Worten: θαρρεῖτε μύσται ἐκ θεοῦ σε σωσμένοι·· ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Die Salbung der Stirne, von der *Tertullian* spricht, muss also etwas Anderes gewesen sein. Gerade mit diesen Ceremonien, die ihm als diabolische Schmähungen christlicher Gebräuche und Lehren erschienen, begründet Firmicus sein Verlangen nach kaiserlichen Gesetzen, wodurch dieser Cult unterdrückt werde, was auch später geschah. Das Haupttheiligthum zu Rom wurde 378 zerstört (*Hieron.* Ep. ad Laetam). Ausserdem gehörten auch noch andere Dinge zur Symbolik des Mithras: der Rabe, Sonne, Mond mit Abend- und Morgenstern, sowie zwei Genien mit Fackeln, deren Deutung theils nicht hinlänglich sichergestellt ist, theils auch im Christenthum keine Analogie weiter hat. Die Darstellungen des Mithras, denen man in den Museen und Palästen Roms sehr häufig begegnet, sind

zweierlei Art: entweder ist er dargestellt in der Höhle, umgeben von den letztgenannten symbolischen Thier- und Menschengestalten, oder er ist dargestellt, wie er das Stieropfer vollbringt als Genius mit zwei langen Flügeln (so auf drei Terracotten im Mus. Kircherianum), oder, was häufiger ist, als Jüngling in orientalischer Tracht. Er stösst dem Stiere das Messer von oben hinter das Schulterblatt; ein Hund, eine Schlange und ein Scorpion vermehren die Qualen des Stieres. Das schönste Exemplar dieser Darstellungsart dürfte die Gruppe aus buntem Marmor im Museum des Vatican sein (Sala degli animali). Vgl. sonst noch *Orig.* Contra Cels. VI 21; *Chrysost.* Hom. 2 in Matth. c. 2; *Porphyr.* De abst. IV 367; *Apul.* Metam. XI 23; *Pauly* Real-Encykl. Art. Mithras, und *Creuzer* Symbolik. KELLNER.

MITRA, s. II 211.

MITRELLA *aurea*, ein goldener oder vergoldeter Kopfschmuck der gottgeweihten Jungfrauen, dessen *Optat. Mil.* Contra Parmen. lib. VI, c. 96 gedenkt; vielleicht hat des *Eusebius* (De mart. Palaest. c. 9: παρθενίας στέμματι καὶ αὐτὴ κεκοσμένη) Aeusserung Bezug auf denselben Schmuck, wenn man seine Worte nicht in übertragenem Sinne auffassen will. Vgl. *Bingham* III 104 f.

MODIUS, das Mass, der Scheffel, das römische Getreidemass, welches 16 *Sextarii* zählte und den sechsten Theil eines griechischen Medimnus ausmachte. Schon II 59 ist das Vorkommen dieses Masses auf christlichen Grabsteinen vermerkt und das Epitaph des VITALIS PISTOR erwähnt worden. Ein anderes Beispiel hat *Boldetti* (p. 371; vgl. unsere Fig. 223) auf dem Grabstein des GORGONIVS, ein drittes und sehr bekanntes bietet *Lupi* (Sev. Epit. 51, tav. VIII[1]) in dem Epitaph des MAXIMINVS QV || I VIXIT ANNOS XXIII || AMICVS OMNIVM (s. Fig. 224). *Lupi* und ihm folgend *Martigny* sind sehr geneigt, in diesen Darstellungen eine Beziehung auf das volle ausgepresste Mass des Evangeliums (Luc. 6, 28) zu sehen; die in dem Scheffel liegenden Körner hätten einen Bezug auf Joh. 12, 24; und gerade das Herauswachsen der Aehren aus dem Mass auf dem letztgenannten Stein deute auf eine symbolische Beziehung, für



Fig. 223. Modius von dem Grabstein des Gorgonius (Boldetti 371).

die man sich auch auf das (missverstandene) Vorkommen des M. über dem Kopfe heidnischer Gottheiten als Symbol der



Fig. 224. Grabstein (nach Lupi Ep. Sev. 51. tab. VIII).

Abundanz, frugum abundantia (*Pierius* Hieroglyph. 406), und auf eine Darstellung Josephs des Patriarchen beruft, wo dieser gleichfalls über seinem Haupte eine Art Scheffelmass als Anzeichen des über Aegypten gebrachten Segens hat (*Muratori* Rer. Ital. SS. II 215). Ich kann gleichwol mich nicht entschliessen, in den beregten Darstellungen auf Epitaphien einen symbolischen Bezug zu finden und sehe in ihnen einfach die Andeutung des Berufs des Verstorbenen.

Ein M. war auch das in seiner Art einzige Broncegefäss aus der Gegend von Benfeld, welches 1870 mit der Strassburger Bibliothek zu Grunde ging und dessen Inschrift lautete: SEPTIMIVS THEODOLVS CORRECTOR VENETIAE ET ISTRIAE EXAC*tor* (vgl. *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I. n. 350, pl. 244), ein Beispiel mehr dafür, dass auch rein profane Gegenstände mit dem Monogramm Christi geschmückt wurden. KRAUS.

MÖNCHTHUM. Die Worte des göttlichen Heilandes und der Apostel über die Vollkommenheit bestimmten von Anfang an viele Christen, der Enthaltsamkeit und anderen Entsagungen sich zu widmen. Schon *Iustin* (Apol. I 15), *Athenagoras* (Legat. c. 33), *Minutius Felix* (Octav. c. 31) und *Origenes* (Contra Cels. VII 48) kennen viele Christen, die freiwillig auf die Ehe verzichteten. *Clemens Alex.* (Paedag. II 1, 11. p. 63; II 2, 20. p. 65) und *Tertullian* (De cultu fem. II 9) sprechen ausserdem noch von Enthaltung von Fleisch und Wein. Man nannte die Lebensweise Ascese, ἄσκησις, ihre Freunde ἀσκηταί, continentes, und Anfangs wurde sie geübt, ohne dass die Einzelnen aus ihren gewöhnlichen Verhältnissen heraustraten. Später bildeten sich für die Asceten beider Geschlechter besondere Häuser. *Athanasius* er-

wähnt (Vita Anton. c. 3) in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. ein Parthenon. Aehnlich setzt *Pseudoclemens* (Ad virg. II 4) ein besonderes Local für die Frauen voraus. Nach *Socrates* (Hist. eccl. I 11) wurde der im J. 325 schon hochbejahrte Bischof Paphnutius in einem ἀσκητήριον erzogen. Nach der pseudophilonischen Schrift De vita contemplativa (vgl. *Lucius* Die Therapeuten, 1880) lebten gegen Ende des 3. Jahrh. Männer und Frauen, Therapeuten und Therapeutriden, in einem Verein (vgl. *Euseb.* Hist. eccl. II 17). Die Kirche ertheilte der Lebensweise ihre Billigung; denn überall wurde dieselbe hochgeschätzt, nirgends verworfen. Aber sie wollte auch, dass die Uebung aus reinen Motiven erfolge. Sie bedrohte daher diejenigen, die sich ihr aus Verachtung gegen die Materie unterzogen, οὐ δι' ἄσκησιν, ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν, wie es *Can. apost.* 51 (50) heisst, mit Strafen. Ebenso missbilligte sie es, wie *Ignatius von Antiochien* zeigt (Polyc. c. 5), so hoch sie auch die Lebensweise schätzte, wenn sich Jemand derselben selbstgefällig rühmte. Und noch mehr musste sie einschreiten, und erhob auch, wie die Synode von *Gangra* zeigt, laut ihre Stimme, als Eustathius von Sebaste und seine Anhänger aus der Ascese statt eine freiwillige Uebung ein Gesetz machten.

Der Geist, der diese Ascese ins Leben rief, führte im 3. Jahrh. in Aegypten zum Eremitenthum oder Einsiedlerleben. Antonius gab, wie uns Athanasius in seiner Lebensbeschreibung erzählt, an deren Echtheit zu zweifeln wir keinen hinreichenden Grund haben (vgl. *Hase* Das Leben des hl. Antonius, in Jahrb. f. prot. Theol. 1880, 418—448), um das J. 270 sein Besitzthum dahin, um nach der Verheissung des Herrn (Matth. 19, 21) einen Schatz im Himmel zu haben, und führte nach dem Beispiel eines in der Nähe seiner Heimat wohnenden greisen Asceten eine Art Einsiedlerleben. Eine Zeit lang hielt er sich sogar, um sich noch mehr abzutödten, in einem Grabe auf. Wenn die Vita s. Pauli von *Hieronymus* insoweit Glauben verdient, so zog sich Paul von Theben schon zur Zeit der decischen Christenverfolgung aus der menschlichen Gesellschaft zurück, um fern von derselben in der thebaischen Wüste einsam sein Leben hinzubringen. Wie es sich mit dieser Frage verhalten mag: jedenfalls zogen sich, da uns Dionysius von Alexandrien davon berichtet (*Euseb.* H. e. VI 42), in jener Zeit viele Christen in die Wüste und das Gebirge zurück (der Bischof Narcissus von Jerusalem brachte nach *Eusebius* H. e. VI 9 sogar schon etwas früher viele Jahre in der Einöde zu), und wenn sie je alle nach der Rückkehr des Friedens sich wieder nach Haus begaben, so nahm dagegen Antonius einige Zeit später einen bleibenden Aufenthalt in der Einsamkeit. In seinem 35. Lebensjahr, um das J. 285, begab er sich auf einen entlegenen Berg und brachte dort 20 Jahre in völliger Einsamkeit in einem verfallenen unbewohnten Castell zu, indem er so lange den Ort nicht verliess noch Jemanden bei sich Zutritt gewährte. Wol verlangten Manche den frommen Mann zu sehen und Worte des Trostes und der Erbauung von ihm zu vernehmen. Er hielt sich verschlossen. Nur zweimal im Jahre fanden sich Bekannte bei ihm ein, um ihn mit Brod zu versehen, das nach thebaischer Sitte gebacken ein ganzes Jahr sich zu erhalten vermochte. Endlich aber konnte er dem Andrange der Leute nicht mehr länger widerstehen, die sich unaufhörlich bei dem Castelle einfanden. Er trat zu ihnen heraus, und Viele entschlossen sich, zu bleiben und gleich ihm und nach seiner Anleitung ein Einsiedlerleben zu führen. Es entstanden so mehrere Eremitenzellen auf dem Berge und Antonius führte die Aufsicht über die Schüler, die sich ihm anschlossen. Doch blieb er selbst nur einige Zeit in dieser Umgebung. Um sich der Bewunderung und dem steten Zulauf der Menschen zu entziehen und wieder einen geeigneteren Ort zu Gebet und Betrachtung zu erhalten, zog er sich auf einen entferntern Berg zurück und hier brachte er die meiste Zeit zu, wenn er auch in Verbindung mit jener Ansiedlung blieb (*Athanas.* Vita Anton. c. 1—43).

Indem Antonius Schüler um sich sammelte, nahm das Eremitenthum eine neue Gestalt an. Es bildete sich ein Verein von Anachoreten unter einem gemeinsamen Führer und Leiter. Bald darauf that unabhängig von ihm der hl. Pachomius einen weitern Schritt. Derselbe schloss sich nach seinem Uebertritt zum Christenthum um das J. 314 zunächst gleichfalls an einen alten Einsiedler, Namens Palämon, an und widmete sich unter dessen Anleitung 10 bis 12 Jahre seiner eigenen Vervollkommnung. Endlich aber fühlte er den Drang, auch dem Heile des Nächsten zu dienen, und er gründete auf der Nilinsel Tabennae in Oberägypten einen Verein von Gleichgesinnten mit einer bestimmten Verfassung. Der ersten Ansiedlung folgten bald andere, und sie heissen in der Vita Pachomii theils Coenobia, theils Monasteria. Andere Ausdrücke sind φροντιστήριον (*Theodor.* Relig. hist. c. 8; *Euagr.* H. e. I 21) und μάνδρα (*Nil.* Ep. II 62). Ihre Bewohner oder die Cönobiten werden nach und nach allein

Mönche genannt. Die Vorsteher der einzelnen Klöster hiessen ἀββᾶς, ἡγούμενος, ἀρχιμανδρίτης. Das Anachoretenthum entwickelte sich so zum Cönobitenthum oder eigentlichen Mönchthum. Was aber die Stiftung des hl. Pachomius noch näher anlangt, so bestanden die einzelnen Niederlassungen in einer Reihe von zusammenhängenden Zellen oder kleinern Gebäuden und bildeten so gewissermassen ein grosses Gebäude. Zum Schutze wurden sie bisweilen mit einem Zaun oder mit einer Mauer umgeben. Die Mönche wohnten zu drei in einer Zelle. Die Kleidung war für alle gleich, der Tisch gemeinsam, die Zeit zwischen Arbeit und Gebet getheilt. Die Gesammtheit der Mönche war in 24 Abtheilungen gegliedert und die Eintheilung beruhte auf der Verschiedenheit der Anlagen und der geistlichen Fortschritte der Einzelnen. Wer sich zum Eintritt meldete, hatte einer Prüfung von drei Jahren sich zu unterziehen und er durfte in dieser Zeit nur mit Handarbeit sich beschäftigen. Da die Handarbeit, wenn sie auch mit Gebet abwechselte, immerhin eine Hauptaufgabe war, so waren die Mönche alle Laien. Pachomius selbst liess gar keinen Priester in seinem Kloster zu, so dass der Gottesdienst durch einen auswärtigen Geistlichen gehalten werden musste. Später finden wir je einen Geistlichen zur Besorgung des Gottesdienstes in den Klöstern. Die Zahl der Mönche in einem Kloster belief sich gewöhnlich auf 200—300. Doch ist sie in einzelnen Fällen, namentlich später, beträchtlich grösser. Die Arbeiten waren mannigfaltiger Art. Die Einen waren mit dem Landbau, die Anderen im Garten beschäftigt; wieder Andere hatten die Bäckerei und die Küche zu besorgen, überhaupt mit Beschaffung der unmittelbaren Lebensbedürfnisse sich abzugeben. Die Meisten beschäftigten sich mit Weben und Flechten von Matten und Decken; die Producte ihrer Arbeit wurden verkauft und der Erlös theils zum Ankauf von Lebensmitteln und zur Bestreitung anderer Bedürfnisse des Klosters, theils zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet. Die Unterstützung der Armen und Bedürftigen wurde als eine Hauptaufgabe eines Klosters angesehen. Neben den Männerklöstern entstanden zugleich Frauenklöster, und die ersten wurden ebenfalls durch *Pachomius* gegründet (Hist. Laus. c. 34). Die Regel desselben galt, von der Vorschrift über das Tragen des Ziegenfells abgesehen, vollkommen auch diesen (Vita Pach. c. 28). Die Bewohnerinnen erhielten in der Landessprache den Namen Nonnen, d. i. Frauen. Nonna bedeutet nämlich Frau, Nonnus Herr. Die Oberaufsicht über sämmtliche Klöster, welche von Tabennae aus gegründet wurden, führte Pachomius, bezw. sein Nachfolger, der Abt des Mutterklosters. Die Regeln des hl. Pachomius s. Vita Pachom. c. 21—22 (*Migne* P. L. t. LXXIII 231—272); Hist. Laus. c. 38 *Migne* P. G. t. XXXIV); inter Opp. Hieron. ed. *Migne* t. II 66—99; *Holsten.* Cod. Regul. I 63—95. Eine Uebersetzung aus dem Aethiopischen in ‚Studien und Kritiken' 1878, 323—337.

Einmal entstanden gelangte das M. rasch zu der weitesten Verbreitung, und die Verhältnisse des 4. Jahrh. trugen dazu nicht wenig bei. Indem die christliche Religion auf den Thron gelangte, traten nicht Wenige bloss aus äusserlichen Motiven und ohne sich eigentlich zu bekehren, in die Kirche ein. Die besseren Elemente mussten sich durch diese Namenchristen abgestossen fühlen, und Manche zogen sich aus diesem Grunde zurück von der menschlichen Gesellschaft, um fern von derselben entweder ganz allein oder in Verbindung mit Gleichgesinnten ein den Vorschriften des Evangeliums entsprechendes Leben zu führen. *Chrysostomus* (Adv. oppugn. vit. monast. I 7) bezeichnet die Schlechtigkeit der Welt ausdrücklich als den Hauptgrund des klösterlichen Lebens und bemerkt den Gegnern des letztern: er sei nicht weniger als sie selbst von dem Wunsch durchdrungen, das Bedürfniss der Klöster möchte beseitigt werden und ein solches Leben in den Städten herrschen, dass Niemand mehr im Interesse seines Seelenheils veranlasst werde, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Auch die arianischen Streitigkeiten mussten Manche bestimmen, die Welt zu verlassen, indem sie hoffen konnten, hier vor dem vielfach unheiligen Treiben der geistlichen Würdenträger in jener aufgeregten und leidenschaftlichen Zeit Ruhe zu finden. Etwas später endlich mochte auch die politische Lage in dieser Richtung wirken, indem mit dem Anstürmen der Germanen in den weitesten Kreisen sich die Ahnung verbreitete, dass das römische Reich seinem Untergang entgegeneile: eine Katastrophe, deren Schmerzen dadurch wenigstens gemildert werden konnten, dass man rechtzeitig aus der Welt sich zurückzog. Was aber die Verbreitung der neuen Lebensweise näherhin anlangt, so ragen als ihre Beförderer im 4. Jahrh. namentlich Ammonius und die beiden Makarius hervor. Ammonius († vor 356), aus einer reichen und angesehenen ägyptischen Familie, zog sich, nachdem er mit seiner Gattin 18 Jahre in jungfräulicher Ehe gelebt hatte, in das nitrische Gebirge zurück und brachte hier 22 Jahre in der Abgeschiedenheit zu, in-

dem er die Einöde nur zweimal im Jahre verliess, um seine Gattin zu besuchen (*Socr.* H. e. IV 23). Sein Beispiel und seine Wirksamkeit muss grossen Anklang gefunden haben. Denn gegen Ende des 4. Jahrh. belief sich die Zahl der Mönche in dieser Gegend auf 5000 (*Rufin.* Hist. monach. c. 30; *Pallad.* H. Laus. c. 7—18). Ein halbes Jahrhundert später ist von ungefähr 50 Klöstern daselbst die Rede (*Soz.* H. e. VI 31). Makarius der Aegypter oder der Grosse († 390) gilt als der erste, der die sketische Wüste zu seinem Aufenthalt erwählte, und von der Verbreitung des Mönchthums in dieser Gegend zeugt der Umstand, dass auf dem Berg Pherme allein ungefähr 500 Mönche lebten (*Rufin.* c. 28; *Pallad.* c. 19, 23). Makarius der Alexandriner oder der Jüngere hatte Zellen an drei verschiedenen Orten, in der sketischen und libyschen Wüste und auf dem nitrischen Gebirge. Da er aber Presbyter der Gegend in Libyen war, die man wegen der Menge der Mönchszellen Κελλία nannte, wird er am meisten an diesem Orte verweilt haben (*Ruf.* c. 29; *Pall.* c. 20). Bezüglich der Stärke der einzelnen Klöster seien noch folgende Angaben vom Ende des 4. Jahrh. erwähnt. Dieselben mögen zum Theil freilich etwas übertrieben und ebenso wenig buchstäblich zu nehmen sein, als manche andere Bemerkungen der fraglichen Gewährsmänner. Aber auch so gefasst, vermögen sie immerhin noch für das rasche und beträchtliche Wachsthum des Mönchthums Zeugniss abzulegen. Die Zahl der Mönche im Kloster Tabennesus belief sich hiernach damals auf 1300, die Gesammtzahl der Mönche von der Regel des Pachomius auf etwa 4000. Das Kloster Panopolis zählte 300 Mönche, die sich mit den verschiedensten Arbeiten beschäftigten; das zu ihm gehörige Frauenkloster auf dem andern Ufer des Nils hatte 400 Bewohnerinnen. In der Thebais finden wir den Abt Ammonas mit ungefähr 3000 Mönchen, Apollonius mit 500, Kopres mit 50, Dioskur mit 100, Isidor mit 1000. Der Presbyter Serapion führt in der Gegend von Arsinoë die Aufsicht über 10000 Mönche, die in mehreren Klöstern wohnen (*Pallad.* c. 38—39. 48—52. 54. 68. 71. 76; vgl. *Ruf.* c. 3. 7. 9. 20). In der Stadt Oxyrynchus befanden sich 10000 Mönche und 20000 Jungfrauen, bezw. Nonnen (*Ruf.* c. 5). Ein nicht näher bezeichnetes Kloster in der Thebais endlich hatte mehr als 5000 Mönche (*Cass.* De instit. IV 1). Vgl. *Sulp. Sev.* Dial. I 23. Ueber die Glaubwürdigkeit des *Rufin* und *Palladius* bezw. ihre Quelle s. Zeitschr. f. K.-Gesch. VII (1855) 163—198.

Der Ursprung des Mönchthums ist, wie das Vorstehende zeigt, im Christenthum zu suchen. Die auf Grund der bezüglichen Aussprüche des Herrn und der Apostel sich bildende Ascese führte unter dem Einfluss der Zeitverhältnisse zum Eremiten- und Anachoretenthum, und dieses entwickelte sich, da der Mensch nicht bloss für sich, sondern auch für den Nächsten leben soll, zum Cönobitenthum. Dass es sich so verhält, ist auch fast allgemein anerkannt. Doch blieb der Sachverhalt, namentlich in der neuesten Zeit, nicht unbestritten. *Weingarten* sprach in seiner zuerst in der ‚Zeitschr. f. K.-Gesch.‘ (Bd. I 1876) erschienenen Abhandlung über den ‚Ursprung des Mönchthums‘ (1877), sowie in dem Art. ‚Mönchthum‘ in *Herzogs* Real.-Encykl. für prot. Theol. und Kirche X (1882) 758 ff. die Ansicht aus, das christliche M. sei nichts Anderes als eine Verpflanzung des Mönchswesens, das mit dem Serapisdienst in Aegypten verbunden war (vgl. *Brunet de Presle* Mémoire sur le Serapeum de Memphis, in den Mémoires présentés à l'Acad. des Inscr. et belles-lettres I, t. II, 1852, und die Abhandlung in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. impériale t. XVIII 264 bis 349), auf christlichen Boden; *Hilgenfeld* (Zeitschr. für wissenschaft. Theol. 1878, 149) wollte dasselbe aus dem Buddhismus, *Keim* (Aus dem Urchristenthum I 1878, 215 ff.) aus dem Neuplatonismus ableiten, und es ist richtig, dass das Heidenthum wie auch das Judenthum eine äusserlich mehr oder weniger verwandte Ascese aufzuweisen hat. Gleichwol ist es verfehlt, wie auch *Schaff* (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, 555 ff.) anerkannt hat, das christliche M. aus den in Betracht kommenden Erscheinungen in der Heidenwelt ableiten zu wollen. Der Gegensatz zwischen dem christlichen und dem ägyptisch-heidnischen M. ist noch grösser als die Aehnlichkeit (vgl. *Keim* a. a. O. 214). Die Serapis-Mönche, um nur an Eines zu erinnern, führten die Lebensweise der sog. Reclusi, während das christliche M. nicht, wie man nach jener Hypothese erwarten sollte, durch diese repräsentirt wurde, sondern durch Anachoreten oder Eremiten. Die Verbreitung des Buddhismus nach Aegypten, der Wiege des christlichen Mönchthums, ist nicht nachweisbar (*Keim* 215), und einzelne Züge, welche das M. mit dem Neuplatonismus gemein hat, beweisen noch nicht, dass jenes aus diesem hervorgegangen ist. Die hier in erster Linie zu befragenden christlichen Schriften verlegen den Ursprung des Mönchthums ganz unzweideutig auf christlichen Boden, und es kommt hier namentlich die Vita Antonii in Betracht, die für den Historiker selbst

dann noch einen bedeutenden Werth behauptet, wenn sie ja nicht, wie *Weingarten* will, von Athanasius herrühren sollte, da sie in allen Fällen noch im dritten Viertel des 4. Jahrh. entstanden ist. Die Schrift zeugt in doppelter Beziehung gegen *Weingarten*. Sie steht vor Allem der Annahme eines ausserchristlichen Ursprungs des Mönchthums entgegen, und sodann weist sie der Lebensweise eine frühere Entstehung zu, als *Weingarten* anzunehmen geneigt ist, indem sie Antonius schon am Anfang des 4. Jahrh. ein Eremitenleben führen und bald hernach einen Anachoretenverein gründen lässt, während jener behauptet, das M. sei erst in den Jahren 360—370 entstanden. Indessen scheitert diese Ansicht auch noch an anderen Punkten. *Athanasius* spricht in zweifellos echten Schriften (Ad Dracont. c. 8. 9; Apol. ad Const. imperat. c. 28; De fuga c. 24; De morte Arii c. 1; Hist. Arian. c. 70) bald nach der Mitte des 4. Jahrh. von Mönchen, und wenn man je glauben wollte, dass die bezüglichen Stellen nicht besonders in Betracht kommen, weil die Erwähnung nur eine seltene und gelegenheitliche sei, so fällt dagegen um so mehr ins Gewicht, dass er nicht bloss Mönche, sondern bereits auch Klöster kennt (Hist. Arian. c. 72; Ep. ad Drac. c. 7. Auch Apol. c. Arian. c. 67 kommt hier ohne Zweifel in Betracht. Mag auch das Wort μονή im 4. Jahrh. noch selten zur Bezeichnung des Klosters gebraucht worden sein, so ist es doch wahrscheinlich dort in diesem Sinne zu fassen, da die μονή jedenfalls ein Aufenthaltsort von Mönchen war, wie denn zwei Mönche, die ihr angehörten, sogar mit Namen angeführt werden). Auch die rasche und weite Verbreitung, die dem M. zu Theil wurde, ist jener Anschauung nicht günstig. Denn es ist kaum denkbar, dass eine Lebensweise, die auf heidnischem Boden erwachsen war, nach ihrer Annahme durch einzelne Christen allenthalben sofort so starken Anklang gefunden haben sollte. Dass Eusebius des Mönchthums nicht gedenkt, mag allerdings einigermassen auffallen. Allein sein Schweigen beweist nur, dass die Institution zu seiner Zeit noch in den Anfängen begriffen und noch nicht so weit entwickelt war, dass er ihr einen Platz in seiner Kirchengeschichte glaubte anweisen zu sollen. Ueberdies ist die Behauptung nicht einmal richtig, dass er von der neuen Lebensweise noch gar nichts gewusst habe; denn er findet ja in den Therapeuten der pseudophilonischen Schrift De vita contemplativa, τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῶν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα dargestellt (H. e. II 17), und er kennt somit wenigstens die Anachoreten, wenn nicht gar auch die Cönobiten, obwol er weder den einen noch den andern Namen gebraucht. Die Weingarten'sche Hypothese ist desshalb mit Recht fast allgemein abgelehnt worden. Vgl. ausser *Hilgenfeld* und *Keim* noch *Gass* in ‚Zeitschr. f. K.-G.' 1878, 254—275; *Bestmann* Gesch. der christl. Sitte I (1880) 127 ff., II (1884) 483 ff.

Während das M. in seiner Heimat sich weiter und weiter verbreitete, fand es zugleich in anderen Ländern Eingang. Hilarion, ein Schüler des hl. Antonius, verpflanzte es frühzeitig nach Palästina und auf die Insel Cypern, wo er um das J. 370 starb. So viel wird als sicher gelten können, mag der historische Werth der Vita Hilarionis von *Hieronymus* (vgl. *Israel* in ‚Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.' 1880, 129—165) auch noch so gering anzuschlagen sein. *Basilius d. Gr.* beförderte



Fig. 225. Leben der Einsiedler (Bottari: Scene aus den Funeralien des hl. Ephrem).

die Lebensweise, die er auf seiner Reise nach Syrien und Aegypten näher kennen lernte (Epp. 1, 223, c. 2. 3), in Kleinasien. Er errichtete um das J. 359 auf seinen väterlichen Gütern am Fluss Iris in Pontus ein Kloster, und bald folgten ähnliche Stiftungen an anderen Orten sowol in jener Provinz als in Kappadocien, als er Erzbischof von Caesarea wurde. Seine Mutter Emmelia und seine Schwester Makrina errichteten in der Nähe der ersten Niederlassung auf dem anderen Ufer des Iris ein Frauenkloster. Sein Eifer und seine Sorgfalt ging noch weiter. Er verfasste zwei Mönchsregeln, eine grössere und eine kleinere, und eine besondere Eigenthümlichkeit seiner Ordnung ist das Gewicht, das er im Gegensatz zum Einsiedlerthum auf das Leben in der Gesellschaft, bez. in einem Coenobium oder

Kloster legt. Die Zurückgezogenheit von der Welt gilt ihm zwar als Bedingung zur Erreichung der Vollkommenheit. Aber er missbilligt das Einzelleben und fordert Zusammensein mit Gleichgesinnten, da nur im Leben in der Communität das ganze und volle Tugendleben gedeihen könne (Reg. fus. tract. 7). Als er im J. 379 starb, hatte das M. wol schon in fast allen Provinzen des Orients Eingang gefunden; denn es erscheint fortan als eine sehr verbreitete Institution. Zugleich stellte es sich hier in einigen Ländern eine neue Aufgabe. Wie wir durch *Chrysostomus* erfahren, beschäftigten sich die Mönche auf den Bergen bei Antiochien schon gegen Ende des 4. Jahrh. mit Erziehung der männlichen Jugend (Adv. oppugn. vit. monast. III 18).

In das Abendland gelangte die erste Kunde von demselben durch den hl. Athanasius. Als derselbe im J. 340, zum zweiten Male von seinem Sitze vertrieben, sich nach Rom begab, befanden sich in seiner Gesellschaft, wie wir allerdings erst durch *Hieronymus* (Ep. 127 ad Princip. c. 5) und *Socrates* (H. e. IV 23) erfahren, die Mönche Ammon und Isidor, und er erhielt dadurch Gelegenheit, sich über die neue Lebensweise auszusprechen. Zu weiterer Kenntniss gelangte dasselbe, als er um das J. 365 das Leben des hl. Antonius, des Patriarchen des Mönchthums, beschrieb und die Schrift durch Euagrius alsbald ins Lateinische übersetzt wurde. Die Schrift blieb nicht ohne Wirkung. Zwei kaiserliche Beamte in Trier wurden durch ihre Lectüre sammt ihren Bräuten für das ascetische Leben gewonnen (*Aug.* Confess. VIII 6). Um dieselbe Zeit besuchten der Presbyter Rufin von Aquileia und die edle Römerin Melania die ägyptischen Klöster, um sich nach ihrer Pilgerfahrt in Jerusalem selbst klösterlich niederzulassen. Den gleichen Schritt thaten etwas später Hieronymus und die Römerin Paula mit ihrer Tochter Eustochium, indem sie in Bethlehem Klöster bauten. Auf der andern Seite widmeten sich auch in Rom selbst Viele der Ascese, Männer und Frauen, zum Theil gewonnen durch Hieronymus während seines zweiten Aufenthalts in der Reichshauptstadt. *Augustin* erwähnt daselbst schon im J. 388 plura monasteria, in quibus . . . singuli ceteris secum viventibus praeerant christiana charitate, sanctitate et libertate viventibus (De moribus eccles. c. 33), und wenn wir hier vielleicht mehr ascetische Vereine vor uns haben als Klöster im strengern Sinne des Wortes, so finden wir letztere um dieselbe Zeit in Gallien. Ihr Stifter ist der hl. Martin von Tours, und zu erwähnen sind namentlich das Kloster bei Poitiers, monasterium Locociagense, das erste, das er gründete, und das Kloster Marmoutier bei Tours, das bedeutendste. Von diesem ist noch besonders zu bemerken, dass in ihm keine gewerblichen Arbeiten getrieben wurden. Nur das Bücherabschreiben kam in ihm vor, und auch dieser Arbeit unterzogen sich nur die jüngeren Mönche, die älteren dagegen widmeten sich ausschliesslich dem Gebete (*Sulp. Sev.* Vita s. Mart. c. 7. 10. 13; *Greg. Tur.* De mirac. s. Mart. IV 30). Auch in Mailand (*Aug.* Confess. VIII 6) und auf den Inseln an den Ufern des mittelländischen Meeres begegnen wir in jener Zeit Klöstern, und Augustin verpflanzte eben damals die klösterliche Lebensweise nach Africa (*Possid.* Vita Aug. c. 2 sqq.). Bedeutendere Stiftungen erfolgten im 5. Jahrh. Um 410 gründete der hl. Honorat, der 428 als Erzbischof von Arles starb, ein Kloster auf der Insel Lerinum in der Nähe von Cannes, das sich lange Zeit durch gelehrte Studien auszeichnete und aus dem eine Reihe von trefflichen Bischöfen für die Kirchen Galliens hervorging. Einige Jahre später errichtete Johannes Cassianus, der gleich anderen Abendländern das M. in seiner Heimat kennen gelernt hatte, das Kloster St. Victor bei Marseille, und zugleich verfasste er auf Bitten des Bischofs Castor von Apta Julia zwei Schriften über das M., von denen die eine, De institutis coenoborium, über das äussere Leben der orientalischen Mönche Aufschluss giebt, während die andere, Collationes patrum, die geistlichen Unterredungen enthält, die er und sein Freund Germanus mit denselben über die christliche Vollkommenheit geführt hatten. Die bedeutendste Stiftung nicht bloss im Abendland, sondern im ganzen christlichen Alterthum überhaupt ist die des hl. Benedict von Nursia. Bevor wir indessen zu dieser übergehen, ist noch Einiges über die Bekämpfung, sowie über die Arten des Mönchthums zu bemerken.

Die neue Lebensweise blieb nicht ohne Anfechtung. Da sie auf dem Glauben an das Jenseits und eine ewige Vergeltung beruhte, so war sie dem vorzugsweise oder auch nur dem Diesseits zugewandten Hellenenthum an sich schon unverständlich. Dazu kommt, dass die Mönche vielfach die heftigsten Gegner der alten Religion waren und in dem Kampfe, der seit dem 4. Jahrh. gegen dieselbe geführt wurde, bisweilen selbst über die Linie des Gesetzes hinausschritten. Es begreift sich daher, wenn die Vertheidiger des Heidenthums, ein *Libanius* (Orat. pro templis) und *Eunapius* (Vit. philos. c. 4), die ‚schwarz Gekleideten‘, wie sie die Mönche nannten,

mit besonderem Hasse verfolgten. Das erstere Moment für sich allein machte sich namentlich dann geltend, wenn sich Söhne heidnischer Väter für den Mönchsstand entschlossen. *Chrysostomus* berichtet, dass dieser Fall nicht selten vorkam (Adv. oppugn. vit. mon. II 2). Er stellte sich desshalb (l. c. lib. II) die Aufgabe, die Klagen, die von den Vätern solcher Söhne gegen die neue Lebensweise vorgebracht zu werden pflegten, mit Gründen zu widerlegen, die vorwiegend ihrem eigenen Standpunkt entnommen waren. Aber nicht bloss Heiden, sondern auch Christen traten feindselig gegen das M. auf, theils Katechumenen, theils Getaufte, indem sie es unerträglich finden wollten, dass freie und edle Männer, die in der Lage wären, die Freuden der Welt mit vollen Zügen zu schlürfen, sich zu einer solch rauhen und entsagungsvollen Lebensweise entschlössen (l. c. I 2). Diese Gesinnung war auf christlicher Seite ohne Zweifel vorzugsweise den Arianern eigen, und da diesen die Mönche auch noch wegen ihrer religiösen Haltung als eifrige Nicäner verhasst waren, so kam es unter Kaiser Valens sogar zu thätlichen Angriffen. Der berühmteste derartige Vorfall ist die Verfolgung der ägyptischen Mönche durch den Bischof Lucius von Alexandrien, den arianischen Nachfolger des hl. Athanasius (*Theodor*. H. e. V 18). Derselbe steht aber nicht allein da. Auch in Syrien und Kleinasien kam Aehnliches vor, und *Chrysostomus* fand sich dadurch zur Abfassung der Schrift Adv. oppugn. vitae monasticae veranlasst.

Wie wir oben gesehen, stellte Basilius d. Gr. das Cönobitenthum höher als das Anachoretenthum. Diese Anschauung fand Beifall, wie wir aus der Schrift des hl. *Nilus* De monach. praestantia sehen. Doch wurde sie keineswegs allgemein angenommen. Der hl. Nilus verfasste zu ihrer Widerlegung die eben genannte Abhandlung, und später scheint sogar die entgegengesetzte Ansicht die vorherrschende geworden zu sein. Die Synode von *Toledo* (646, c. 5) erklärte das Anachoretenthum ausdrücklich für die höchste Form der Ascese. Auf der andern Seite galt ihr aber das Cönobitenthum als die Vorstufe zu jener höheren Vollkommenheit, und demgemäss wurde Niemand zu jener Lebensweise zugelassen, der sich nicht zuvor in einem Kloster erprobt hatte. Eine ähnliche Verordnung wurde durch die *Trullanische Synode* (692, c. 41) erlassen und der Aufenthalt in dem Kloster für die künftigen Eremiten zugleich näherhin auf drei Jahre festgestellt.

Die bisher angeführten Arten des Mönchthums sind nicht die einzigen, welche im Alterthum vorhanden waren. Nächst den Anachoreten und Cönobiten erwähnt *Hieronymus* (Ep. 22 ad Eustoch. c. 34) die Remoboth. *Cassian* (Collat. XVIII 7) und *Benedict* (Reg. c. 1) nennen sie Sarabaiten, und jener fügt bei, dass sie in der ägyptischen Sprache desswegen diesen Namen führen, weil sie sich von den Cönobien absondern und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgen. Sie wohnten näherhin zu zwei oder drei, selten in grösserer Anzahl, in Zellen zusammen und verschmähten die Aufsicht und Leitung eines Obern, um in Allem nach ihrem Eigenwillen handeln und insbesondere stets dahin gehen zu können, wohin es ihnen beliebte. Ihr Aufenthaltsort waren zumeist die Städte und Castelle. Darin zwar glichen sie den übrigen Mönchen, dass sie diesen ähnlich der Arbeit sich widmeten. Aber sie thaten dies in anderer Gesinnung und Absicht. Sie arbeiteten nicht, um den Nächsten zu unterstützen, sondern um selbst Geld zu erwerben und ihre Gaumenlust und andere Bedürfnisse besser befriedigen zu können, die sich für Mönche nicht geziemen. Sie suchten desshalb auch die Producte ihrer Arbeit zu einem höhern Preise abzusetzen, als die anderen Mönche, gleichsam als wäre, wie Hieronymus bemerkt, die Kunst heilig, nicht das Leben. Die Folge des Mangels einer festen Disciplin und Ordnung waren häufige Streitigkeiten unter sich und mit Anderen, und Hieronymus und Cassian nennen sie das deterrimum (teterrimum) genus monachorum. Ihre Heimat war wol wie die des Mönchthums überhaupt Aegypten. Doch standen sie hier an der Zahl hinter den Cönobiten und Anachoreten zurück. Dagegen waren sie in anderen Ländern um so stärker vertreten. Nach Hieronymus repräsentirten sie im Abendland oder einem Theile desselben (in nostra provincia) das M. fast allein oder zuerst. Aehnlich bemerkt Cassian, er habe sie in den anderen Ländern, die er ausser Aegypten im Interesse des Glaubens besucht habe, zahlreich und fast allein angetroffen. Eine besondere Abhandlung über sie schrieb *Chr. G. Fr. Walch* (Comm. de Sarab. 1775 in Novi Comm. Soc. Gotting. t. VI).

Als eine vierte Klasse von Mönchen erwähnt *Benedict* (Reg. c. 1) die Gyrovagen, vagabundirende Asceten. Dieselben hatten keinen ständigen Aufenthaltsort, sondern führten ein Wanderleben, indem sie in den einzelnen Klöstern, deren Gastfreundschaft in Anspruch nehmend, drei bis vier Tage verweilten. Sie standen, wie Benedict ausdrücklich hervorhebt, sittlich noch tiefer als die Sarabaiten. Der Name

scheint im Alterthum nur bei diesem vorzukommen. Die Sache kennen aber auch andere Väter. *Augustin* z. B. erwähnt De opere monach. c. 28 monachos circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam stantes, nusquam sedentes. *Isidor von Sevilla* (De eccl. offic. II 16, 7), der diese Worte wiederholt, nennt die bezüglichen Mönche Circumcelliones. Die Synode von *Toledo* (646, c. 5) spricht wenigstens von monachi vagi, ordnet aber zugleich die Beseitigung dieser Lebensweise an. Es mag hier auch der Secte der Messalianer gedacht werden, da sie zum Theil wenigstens aus Mönchen bestand und ihr Treiben mit dem der Gyrovagen grosse Aehnlichkeit hatte (*Epiph.* H. 80; *Theodor.* H. e. IV 10).

Zu diesen vier Klassen von Mönchen kommen noch verschiedene Formen der zwei ersten Hauptarten. Die Anachoreten gaben sich im Laufe der Zeit mit den anfänglichen gewöhnlichen Bussübungen nicht mehr zufrieden. Sie suchten nach neuen Arten der Abtödtung. Einige verschlossen oder vermauerten den Eingang zu ihrer Zelle oder ihrem Häuschen, bez. den vier Mauern, die ihnen zum Aufenthalt dienten, um zeitlebens eingeschlossen zu sein. Andere brachten ihr Leben auf Säulen zu, die oben, um ein Herabfallen zu verhindern, mit einem Gitter oder auch mit einer Mauer umgeben, zum Schutz gegen die Witterung bisweilen auch noch mit einem Dach versehen waren und an welche Leitern oder Treppen angelegt wurden, um den Asceten sich nähern zu können. Jene, καθειργμένοι, ἐγκεκλεισμένοι, Reclusi oder Reclausi genannt, finden sich ziemlich zahlreich im Orient wie im Occident (*Ruf.* H. monach. c. 1. 6; *Pall.* H. Laus. c. 43. 96; *Theodor.* Relig. h. c. 15—28; *Greg. Tur.* H. Franc. II 37; V 9. 10; VI 6. 8), und nicht bloss Männer, sondern auch Frauen unterzogen sich dieser Ascese, letztere freilich viel seltener (*Pall.* l. c. c. 5. 85; *Theodor.* c. 29; *Greg. Tur.* VI 29; IX 40). Diese hiessen S t y l i t e n, Säulenheilige, und der Urheber ihrer Lebensweise ist Simeon der Aeltere oder der Stylite († 459). Derselbe brachte in der Nähe von Antiochien 48 Jahre auf Säulen stehend zu und übte durch Wort und Beispiel einen grossen Einfluss auf seine Zeit aus (*Anton.* Vita Simeonis, in Act. SS. 5. Ian.; *Theodor.* Relig. h. c. 26; *Euagr.* H. e. I 13). Andere berühmte Styliten sind Daniel († 489), Simeons Schüler, und Simeon der Jüngere († 495), von denen jener bei Constantinopel, dieser ebenfalls bei Antiochien die Säule bestieg. Die Ascese findet sich auch noch in den folgenden Jahrhunderten. In Syrien erhielt sie sich bis ins zwölfte, in Mesopotamien bis ins 15. Jahrh. Doch wurde sie im Ganzen nur von wenigen Personen geübt. Im Abendland ist als Stylite nur der Diakon Wulflaich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. bekannt und auch diesem wurde die Lebensweise durch den Bischof von Trier, in dessen Sprengel er sie übte, mit Rücksicht auf die klimatischen Verhältnisse und aus anderen Gründen bald wieder untersagt (*Greg. Tur.* Hist. Franc. VIII 15).

Den Anachoreten sind ferner auch die sogen. Weidenden, βοσκοί, beizuzählen, die in Palästina, Syrien und den angrenzenden Ländern erwähnt werden. Sie erhielten diesen Namen, weil sie den Thieren ähnlich weder Wohnung hatten noch Brod und Gemüse oder Wein genossen, sondern frei auf den Bergen lebend dem Gebete sich widmeten und sich von Kräutern nährten (*Soz.* H. e. VI 33; *Euagr.* H. e. I 21; *Sulp. Sev.* Dial. I 15).

Weingarten (R.-E. f. prot. Theol. u. K. X 788) stellt den Reclusi und Styliten als analoge Klasse von Mönchen die auf der Synode von Chalcedon (*Hardouin* Acta Conc. II 421) vorkommenden μεμορῖται und ἐν μεμορίοις κατοικοῦντες als die in Grabmälern Wohnenden an die Seite. Die Auffassung ist aber nicht richtig. Wie der noch weiterhin vorkommende Ausdruck μεμοροφύλαξ andeutet, bezeichnen jene Namen nicht eine besondere Ascese, sondern eine bestimmte Function, und da μεμόριον nach *Ducange* (s. h. v.) nichts Anderes bedeutet als das lateinische memoria, eine Martyrerkirche, so ist μεμορίτης der an einer solchen Kirche angestellte Geistliche, μεμοροφύλαξ der Hüter einer Martyrerkapelle.

Eine besondere Klasse der Cönobiten sind die A k ö m e t e n, ἀκοίμητοι, die Schlaflosen, so genannt, weil sie, in drei oder noch mehr Chöre getheilt, Tag und Nacht Gott Hymnen sangen. Das erste Kloster dieser Art entstand um das J. 400 durch den Abt Alexander in Mesopotamien am Euphrat (Act. Marcelli ap. Sur. 29. Dec.), das berühmteste ist das Kloster Studium in Constantinopel, das 462 durch den ehemaligen Consul Studius gestiftet ward und nach dem die Akömeten auch Studiten genannt wurden (*Niceph.* H. e. XV 23; *I. Müller*, De Studio coenobio Cpl., 1721). Eine ähnliche Einrichtung begegnet uns auch im Abendland, indem von dem burgundischen König Sigmund erwähnt wird, er habe zu Agaunum eine Gesellschaft ununterbrochen singender (psallentium assiduum) Mönche gestiftet (*Greg. Tur.* Hist. Franc. III 5).

Auch der sog. L a u r e n, λαῦραι, ist hier

zu gedenken, die seit dem 5. Jahrh. in Palästina blühten. Als Niederlassungen von Einsiedlern, die von einander getrennt in Zellen lebten und doch zugleich unter der Leitung eines gemeinsamen Obern standen, stellen sie im Wesentlichen einen Anachoretenverein dar, unterscheiden sich aber von dem Einsiedlerverein des hl. Antonius durch eine festere Organisation. Die berühmtesten Stifter von Lauren sind der hl. *Euthymius* (Vit. Euthym. in Act. SS. 20. Ian.; *Cotelier* Monum. eccl. gr. t. II) und der hl. *Sabas* († 531), dessen Schüler (Vit. Sab. *Cotel.* l. c. t. III). Uebrigens wurde der Ausdruck Lauren bisweilen auch zur Bezeichnung der gewöhnlichen Klöster gebraucht.

Wir haben im Bisherigen die Verschiedenheiten im alten M. noch keineswegs erschöpft. *Cassian* (De instit. II 2) bemerkt, er habe auf seinen Reisen, bez. in Aegypten, Palästina und Mesopotamien fast ebenso viele Regeln als Klöster und Zellen gefunden. Diese weiteren Verschiedenheiten entziehen sich aber zum grössten Theil unserer Kenntniss. Wir erfahren durch *Cassian* nur, dass sie zumeist auf die Gebetsübungen sich bezogen. Es ist indessen anzunehmen, dass sie sich auch auf andere Dinge erstreckten. Zu bemerken ist nur noch, was übrigens aus dem Gesagten bereits hervorgeht, dass es im 4. und 5. Jahrh. keine Regel gab, welche eine grössere Herrschaft erlangt hätte. Eine Ausnahme macht nur die Regel des hl. Basilius, und auch sie scheint damals ausserhalb Kleinasiens noch keine Annahme gefunden zu haben. Ein Umschwung erfolgte in dieser Beziehung zunächst im Abendland im 6. Jahrh.

Der hl. Benedict von Nursia (480—543) gründete, nachdem er mehrere Jahre bei Subiaco in einer Höhle zugebracht und einige Zeit die Vorstandschaft des benachbarten Klosters Vicovaro geführt hatte, in jener Gegend selbst zwölf Klösterlein. Ein weiteres und zugleich berühmteres gründete er (529) an der Stelle des alten Castrum Cassinum in Campanien, das Kloster Montecassino bei San Germano. Ueberdies verfasste er eine neue Regel, von der namentlich hervorzuheben ist, dass sie die um Aufnahme Bittenden verpflichtete, wenn sie nach einjähriger Probezeit bei ihrem Vorhaben beharrten, das Kloster nicht wieder zu verlassen und der Regel treu zu bleiben (Reg. c. 8—20. 39. 40. 58). Die Bestimmung war von grosser Bedeutung, indem sie dem Wechsel des Aufenthaltes und dem Umherziehen bei den Mönchen ein Ende machte und manche Missstände beseitigte, die mit jenen Eigenthümlichkeiten nothwendig verbunden waren. Die Regel fand noch zu Lebzeiten ihres Urhebers und noch mehr nach dessen Tod eine weitere Verbreitung. Von Montecassino ging manche neue Stiftung aus. Anderseits nahmen die meisten in Italien schon bestehenden Klöster die neue Regel an. Das Kloster Montecassino selbst wurde zwar im J. 580 durch die Longobarden zerstört. Aber die Mönche wirkten nach ihrer Vertreibung in Rom, wo sie, neben dem Lateranpalast ein Kloster bauend, bis zu ihrer Rückkehr um das J. 730 sich aufhielten, in gleichem Geiste. Indessen gelangte die Regel nicht erst damals in die ewige Stadt. Schon einige Jahre früher hatte Gregor d. Gr. in seinem Palaste in Rom ein Kloster nach derselben eingerichtet, und der Umstand, dass er im J. 590 auf den Stuhl Petri erhoben wurde, musste dem Orden, dem er angehörte, zu hoher Empfehlung dienen. Die Regel scheint durch ihn sogar die feierliche Approbation erhalten zu haben. Wie es sich übrigens mit der Echtheit der fraglichen Urkunde verhalten mag: durch Gregor erfuhr die Stiftung des hl. Benedict jedenfalls eine beträchtliche Förderuug; denn ausser jenem Kloster, das er in Rom errichtete, gründete derselbe noch sechs andere auf der Insel Sicilien. Auch schrieb er das Leben des grossen Ordensstifters (Dialog. II), ein Act, durch den er der neuen Regel ohne Zweifel noch ein grösseres Gebiet eroberte als durch jene Klosterstiftungen (*L. Tosti* Storia di Monte Cassino, 1842).

Inzwischen war im abendländischen M. noch eine andere Neuerung erfolgt. Während Benedict die Mönche im Wesentlichen nur zu materieller Arbeit verpflichtete, hielt Cassiodor, als er nach Niederlegung der Aemter, die er im ostgothischen Reiche bekleidet hatte, das Kloster Vivarium bei Squillacium in Unteritalien gründete (538), dieselben zu wissenschaftlicher Arbeit und zum Abschreiben von Büchern an. Wol hatten einzelne Klöster, wie Lerinum und Marmoutier, auch schon früher durch wissenschaftliches Streben sich ausgezeichnet oder mit Abschreiben von Büchern sich beschäftigt. Aber sie waren vereinzelte Erscheinungen. Das Bücherabschreiben wurde zudem nur von einem Theil der Mönche der bezüglichen Klöster getrieben, in Marmoutier von den jüngeren, nach der Regel des gallischen Bischofs Ferreolus (c. 28; *Holsten. Brockie* Cod. Regul. I 162) von den schwächlichen und kranken, und es nahm so nur eine untergeordnete und subsidiäre Stellung in der klösterlichen Thätigkeit ein. Cassiodor dagegen fasste es als die werthvollste Händearbeit auf,

und die Neuerung ging von seiner Stiftung alsbald auf die Benedictinerklöster über. Das Bücherabschreiben, vordem eine Arbeit der Sklaven, wurde jetzt eine Aufgabe der Servi Dei, und das M. hat sich durch diese seine Thätigkeit ein nicht geringeres Verdienst erworben als durch die Urbarmachung so mancher Landstriche, die wüst und öde dalagen, bis seine fleissigen Hände sie bebauten. Wenn gleich die geistigen Schätze des Alterthums bei ihm vielfach ein todtes Capital blieben, so wurden sie durch seine Vermittlung doch der Nachwelt erhalten (vgl. *A. Franz* M. Aurelius Cassiodorius Senator, 1872).

Wenn indessen der hl. Benedict auf das Beharren im Beruf und auf das Verbleiben in demselben Kloster einen besondern Nachdruck legte, so war die bezügliche Verordnung in seiner Regel doch keineswegs eine völlige Neuerung. Schon vor ihm ging die allgemeine Anschauung der Väter dahin, wenn sie auch noch nicht in der Form einer strengen Pflicht auftrat, dass, wer den Mönchsstand erwählt habe, in ihm beharren müsse, da dieser Stand als eine höhere Lebensweise galt und der Rücktritt in die Welt demgemäss als Abfall von einer besseren Sache erschien. Vgl. *Chrysost.* Adhort. ad Theod. lapsum. Auch der Wechsel des Aufenthaltsortes und das Umherziehen in der Welt wurde getadelt, wie u. A. das Urteil über die Sarabaiten zeigt. In der Zeit, die der Stiftung von Montecassino unmittelbar vorangeht, begegnen wir sogar Synodaldecreten, die das Gleiche anstrebten, was das einschlägige Kapitel der Benedictinerregel wollte. Die Synode von *Agde* (506, c. 38) gestattete den Mönchen die Trennung von der Gemeinschaft und das Wohnen in besonderen Zellen oder Häuschen nur im Falle der Krankheit oder wenn sie besonders erprobt waren, und auch dann gebot sie ihnen, innerhalb der Klostermauern und unter Aufsicht des Abtes zu bleiben. Eine ähnliche Verordnung erliess die Synode von *Orléans* (511, c. 22). Früher schon bedrohte das *Chalcedon.* c. 7 die Mönche, die ihren Stand verlassend in ein weltliches Amt eintreten oder Kriegsdienste leisten, mit Excommunication, und die Synode von *Tours* (461, c. 6) erneuerte den Kanon. Auch durch das Verbot der Ehe sollten die Mönche zum Verbleiben in ihrem Stande angehalten werden. Doch war dieses Verbot noch kein absolutes. Die Synode von *Chalcedon* c. 16 bestraft zwar die Heirat der Mönche wie die Heirat der gottgeweihten Jungfrauen mit dem Banne. Aber sie räumt zugleich dem zuständigen Bischof die Vollmacht ein, Milde walten zu lassen. Die Synode von *Orléans* (511, c. 21) bestraft die Mönchsheirat nur mit dem Ausschluss aus dem geistlichen Stand, bez. mit der Nichtzulassung in den Klerus. Der fragliche Punkt in der Regel des hl. Benedict war so hinlänglich vorbereitet. Nachdem er aber einmal mit Bestimmtheit aufgestellt war, wurde er im Abendland alsbald mit förmlicher Rechtskraft ausgestattet. Die Synode von *Tours* (567, c. 15) verordnete, dass, wer in ein Kloster eingetreten sei, nicht mehr austreten und heiraten dürfe und dass die etwaige Ehe eines Mönchs mit Hülfe des weltlichen Richters getrennt werden solle. Dasselbe Decret erliess die Synode von *Paris* (614, c. 14, al. c. 12). Die Synode von *Toledo* (633, c. 49) dehnte das Decret auch auf Diejenigen aus, die noch in unmündigen Jahren durch die Eltern für den Mönchsstand bestimmt wurden.



Fig. 226. Der Mönch Radulf von S. Wast, Miniatur (Voy. de deux Bénéd. II 64).

Sie huldigte nämlich bezüglich des Eintritts in das Kloster dem Grundsatz: monachum aut paterna devotio aut propria voluntas facit. Die *Trullanische Synode* (692, c. 40) dagegen forderte zur Wahl des klösterlichen Berufes ein Alter von wenigstens zehn Jahren.

Bald nach der Regel Benedicts entstand im Abendlande eine andere, die ebenfalls zu grosser Berühmtheit gelangte, wenn sie sich auch nicht gleich jener dauernd zu behaupten vermochte: die Regel Columba's d. J. oder Columbans, wie er meistens genannt wird und wie er seinen Namen auch selbst, wenigstens in einer Schrift, der metrischen Epist. ad Hunaldum, schreibt. In Irland geboren, verbrachte derselbe den bedeutenderen Theil seines Lebens auf dem Festlande, 20 Jahre (590—610) in Burgund, wo er an drei Orten Klöster gründete, zu Ana-

grates, Luxovium und Fontanae, oder wie heute die Namen lauten, zu Anegray, Luxeuil und Fontaines; hernach einige Zeit in Alemannien, zuletzt in Italien, wo er 614 das Kloster Bobbio stiftete und 615 starb. Die Regel, die seinen Namen trägt, entstand nach Angabe seines Biographen *Jonas* (Vita s. Columb. c. 17) in Burgund. Es kommt hier näherhin die Regula coenobialis in Betracht, denn noch ein zweites von ihm herrührendes Schriftstück erhielt den Namen Regula, bezw. im Unterschied von der Reg. coen., Reg. monastica. Diese Schrift handelt aber nur in allgemeiner Weise von den Grundpflichten des Mönchthums, von dem Gehorsam, der Armuth, der Keuschheit u. s. w., und enthält insofern nichts, was einer Ordensregel im Unterschiede von einer andern eigenthümlich wäre. Eine Ausnahme macht bloss das cap. 7, das vom Psalmengebet handelt, aber wahrscheinlich ursprünglich nicht diesen Ort einnahm. Die Reg. coenobialis, auch Liber poenitentialis, Poenitentiale und ähnlich betitelt, liegt selbst in zwei Recensionen vor, in einer kürzeren (Biblioth. Patr. max. t. XII 6 sq.) und in einer längeren (*Holsten. Brockie* Cod. reg. t. I 174 sq.; *Migne* P. L. t. LXXX 216 sq.; die Regel ist übrigens als cap. 10 der Reg. monast. angehängt), und nach den Untersuchungen von *Hertel* (Zeitschr. für hist. Theol. 1875, 430 ff.) ist erstere die echte, während diese als jüngere Ueberarbeitung der ursprünglichen Regel mit Benützung des Poenitentiale Columbans sich darstellt. *Ebrard* (Iro-schott. Missionskirche 1873, 147 ff.) erklärte umgekehrt die Reg. monastica für die echte Regel Columbans; seine Aufstellungen wurden aber von *Hertel* und *Löning* (Gesch. d. deutschen K.-R. II, 1878, 432 ff.) siegreich zurückgewiesen. Was den Inhalt der Reg. coenobialis anlangt, so giebt sie die Strafen für die verschiedenen Vergehen der Mönche an, und die Ansätze sind im Ganzen sehr hoch. Columbans Regel ist in sofern viel strenger als die des hl. Benedict, und ihre vielfach übertriebene Strenge trug nicht wenig zu ihrem Untergang bei. Bevor die Benedictinerregel zur allgemeinen Geltung kam, erlangte sie allerdings in Gallien und in Deutschland eine weite Verbreitung. Aber sie konnte die Concurrenz mit jener Regel um so weniger bestehen, als dieselbe nicht bloss durch innern Werth sie überragte, sondern auch höherer Empfehlungen sich erfreute.

Bei Aufzählung der verschiedenen Arten von Mönchen sind uns auch solche begegnet, die dem Ideal der neuen Lebensweise weniger entsprachen. Bei dem starken Andrang zu derselben, der sofort nach ihrer Entstehung und namentlich im Orient sich bemerklich macht, konnte es nicht fehlen, dass auch Unberufene sie erwählten. *Hieronymus*, *Cassian* und *Benedict* haben nicht unterlassen, über diese halben und falschen Mönche ihr Urteil zu fällen. Auch *Gregor von Nazianz* (In monach. obtrect. et ad fals. nom. monach. carm. 44) gedenkt derselben. Es kam insbesondere frühzeitig vor, dass Leute aus dem Stande der Decurionen aus denselben Motiven den Mönchsstand erwählten, aus denen damals einige in den Klerus eintraten, um sich nämlich den pflichtmässigen Gemeindediensten zu entziehen. Kaiser Valens trat aber einer solchen falschen Weltflucht entgegen, indem er verordnete, die Betreffenden sollten zu ihren gesetzlichen Dienstleistungen zurückkehren oder auf ihr Vermögen verzichten (*Cod. Theodos.* XII, 1, 63), und sein Gesetz wurde durch Theodosius II und Iustinian erneuert. *Hieronymus* (Chron. Olymp. 289) lässt denselben Kaiser sogar ein Gesetz geben, ‚ut monachi militarent', und die Widerstrebenden mit Knütteln tödten, und *Orosius* (Hist. VII 33, 1—4), der ihm folgt, spricht von einer grossen Verfolgung, die auf Grund des bezüglichen Gesetzes unter den ägyptischen Mönchen veranstaltet worden sei. Allein die griechischen Kirchenhistoriker wissen von einem derartigen Gesetz nichts, und die Angabe beruht wahrscheinlich auf einem Missverständniss des oben angeführten Gesetzes. Die Heranziehung der Mönche zur militia patriae wurde fälschlich im Sinne einer Verwendung zur militia armata aufgefasst, und diese strengere Auffassung konnte um so eher statthaben, als zur Zeit des Kaisers Valens und mit seinem Willen und seiner Unterstützung durch den arianischen Bischof Lucius von Alexandrien eine grausame Verfolgung unter den Mönchen veranstaltet wurde. Vgl. die Bemerkungen des *Gothofredus* zu dem Gesetz. Wenn übrigens ein bezügliches Gesetz wahrscheinlich nicht erlassen wurde, so kam es doch, wie wir durch die Synode von *Chalcedon* c. 7 erfahren, thatsächlich vor, dass Leute, die in den Mönchsstand eintraten, später in die Welt zurückkehrten und nicht bloss Aemter des Friedens, sondern auch den Kriegsdienst übernahmen. Ein kaiserliches Gesetz vom J. 390 (*Cod. Theod.* XVI, 3, 1) verbot den Mönchen das Betreten der Städte, und es wurde wahrscheinlich durch die eifrige Intercession veranlasst, welche die Mönche bei dem Aufstand in Antiochien im J. 387 für die bedrohten Bewohner der Stadt bei den kaiserlichen Beamten einlegten. Dasselbe wurde übrigens schon nach zwei Jahren wieder aufgehoben.

Was endlich die kirchliche Stellung der Klöster anlangt, so verstand es sich von selbst, dass sie unter der Aufsicht des Bischofs standen, in dessen Sprengel sie sich befanden. In Folge der Wirren, die durch die grossen dogmatischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrh. hervorgerufen wurden und in denen die Mönche nicht selten eine andere Partei ergriffen als die Bischöfe, beschäftigte sich die kirchliche Gesetzgebung noch besonders mit dieser Angelegenheit. Die Synode von *Chalcedon* c. 4 unterwarf die Mönche ausdrücklich dem Bischof der bezüglichen Stadt oder Gegend und beauftragte die Bischöfe, sorgfältige Aufsicht über die Klöster zu führen. Auch verordnete sie, dass ohne Zustimmung des Bischofs kein Kloster in einer Stadt gegründet werden dürfe, und diese Bestimmung wurde durch die Synoden von *Agde* (506, c. 27. 58) und *Epaon* (517, c. 10) erneuert. Die Synode von *Orléans* (533, c. 21) bestraft Verachtung der bischöflichen Anordnungen seitens der Aebte mit Excommunication. Insbesondere wurden die Bischöfe durch die Synoden von *Agde* (506, c. 56) und *Orléans* (538, c. 23; 541, c. 11) angewiesen, über das Klostergut zu wachen und ohne ihre Zustimmung sollte nichts von demselben veräussert werden dürfen.

Ueber die ältere Litteratur vgl. *Helyot* Hist. des ordres monast., Paris 1714 sqq., deutsche Uebers. Bd. I. (1753) S. XXXIII ff. Dazu: *Rosweyd* Vitae patrum, Antv. 1628; *Hospinianus* De monachatu, Tigur. 1609; *Middendorp* Origg. Anachoret., Col. Agr. 1615; *Dadin* Alteserrae Asceticon, Par. 1674; *Bingham* lib. VII. Neuere Untersuchungen ausser den bereits angeführten sind: *E. Münch* Gesch. d. Mönchth., 1828. *Möhler* Gesch. d. Mönchth. in der Zeit seiner Entstehung u. ersten Ausbildung, Ges. Schriften II 165—225. *Henrion-Fehr* Gesch. der Mönchsorden, 1845. *Mangold* De monachatus orig. et caus., 1852. *Montalembert* Les moines d'Occident, 1860 sqq.; deutsch durch *Brandes*. *J. Evelt* Das M. in seiner innern Entw. u. seiner kirchl. Wirksamk. bis auf den hl. Benedict von Nursia, 1863. *J. Cropp* Das kath. Mönchsleben, 1865. *A. Harnack* Das M., seine Ideale u. seine Gesch. (Vorlesung), 1881; 2. Aufl. 1882. *Bornemann* In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, 1885. Dazu kommen die betr. Abschnitte in den grösseren kirchenhistorischen und archäologischen Werken. FUNK.

MONASTERIUM. 1) Die Zelle des Mönches, so bei *Cassian*. Coll. XVIII 6; *Hieron*. Vita s. Paul.; *Athanas*. Vita s. Antonii c. 9; *Nilus* Narrat. V 77; *Isidor*. De offic. II 15.

2) Dann das Kloster im weitern Sinn, Syn. Rom. a. 826, c. 27.

3) Die kleinen Heiligthümer und Kapellen, welche um die Basilika gebaut sind. *Agnell*. Vita s. Maximin. c. 2 (*Muratori* II 106).

4) *Monasteria canonicorum*, die Stiftsherrenwohnungen seit dem MA. (s. *Ducange* IV 478).

5) *M. duplex*, διπλοῦν μοναστήριον, vereinigtes Männer- und Frauenkloster (*Balsamon*. Ad Synod. VIII 7). Schon *Greg. M.* Ep. XI 25 spricht sich gegen sie aus.

6) = *Ecclesia*, bes. *Ecclesia cathedralis*, mittelalterlich. Die Belege bei *Ducange* IV 481. Daraus ist unser deutsches ‚Münster' entstanden.

7) Alt ist noch die Bedeutung für jeden zurückgezogenen Zufluchtsort. Act. s. Firmi et Rustici, Act. SS. II. Aug. 420, col. 1: qui . . . non longe a muris civitatis in monasterio suo habitabat. KRAUS.

ΜΟΝΑΧΟΙ, s. Mönchthum.

MOND, s. Sonne und Mond.

ΜΟΝΗ, ΜΟΝΑΧΗ, s. Mönchthum.

MONOGRAMM CHRISTI. Nachdem der Art. Kreuz (II 224 f.) bereits die Entwicklungsgeschichte des Monogramms Christi vorgelegt hat, gebe ich hier zunächst nur eine Statistik der in Betracht kommenden Darstellungen auf Bildwerken (nicht Inschriften):

 auf Coemeterialgemälden: *Garrucci* XVII[2]. CV B.

Auf Goldgläsern: CLXXVI[6]. CLXXX[1.2.3.9]. CLXXXI[3]. CLXXXIII[6-8]. CLXXXIV[2.4.7]. CLXXXIX[6]. CLXXXXI[9]. CLXXXXII[1.2]. CLXXXXVIII[5]. CCII[7] (mit A ω).

Auf Mosaiken: CCXXIII ( ). CCXXV ( ). CCXXXII[1.2] (A ω). CCXXXIV[1] (A ω im Nimbus). CCLVIII ( ). CCLXIV (Schild mit). CCLXXVI.

Auf Sarkophagen: CCCIII[3] (im Kranz). CCCIV[1] (A ω). CCCXV[5] (im Kreis). CCCXXVIII (in der Krone).

CCCXXXII [1] (im Kreis), [3. 4] (mit Aω im Nimbus). CCCXXXVI [3] (Kranz), [4] (desgl.). [6] (Nimbus). CCCXXXVII [1] (im Kranz) [3] (desgl.). CCCXXXXIII [2] (Aω zwischen Tauben). CCCXXXXIV [1] (im Nimbus). CCCXXXXV [1] (desgl.), [2] (im Kranz). CCCL [1. 2. 4] (im Kranz). CCCLI [1. 4] (desgl.). CCCLIII [3. 6. 7] (c v). CCCLV (A ω und mit Nimbus). CCCLVI (mit Aω im Kranz). CCCLXXIII (im Kranz). CCCLXXVIII [3] (auf einem Buche). CCCLXXXIV [5] (desgl.). CCCLXXXVI [3] (im Kreis). CCCLXXXVII [2] (desgl.), [7. 9] (im Kranz). CCCLXXXVIII [1] (zweimal im Kranz), [3] (im Kreis), [5] (im Kranz). CCCLXXXX [1] (im Kreis), [2] (im Kranz). CCCXXXXI [1] (im Kreis), [2] (viermal im Kranz, auch A ω zwischen Pfauen). CCCLXXXXIII [1] (zwischen Lämmern). CCCLXXXXVI [13] (auf einer Inschrift). CCCCI [3. 4] (im Kranz). CCCCIII [5] (im Kranz ohne Kreuz). CCCCXI [2].

Auf Werken der Kleinkunst u. s. f.: CCCCXXIII [1] (im Kranz). CCCCXXX [11] (Gewicht mit). CCCCXXXXIX [3] (Labar.). CCCCLXIV [5. 8] (Glas). CCCCLXV [2]. CCCCLXVII [7. 9] (Enk.). CCCCLXXII [2. 5. 6]. CCCCLXXVII [16] ( ), [21] (I θΥC).

Auf Steinen: CCCCLXXVIII [4. 6. 14. 15. 20. 26. 42]. CCCCLXXIX [10] ( ).

Auf Medaillen: CCCCLXXX [2. 3. 7. 10]. CCCCLXXXXII [12]. CCCCLXXXXIX [5] (A ω im Nimbus).

Auf Lampen: CCCCLXXI [1]. CCCCLXXIII [7] (c v). [4]. CCCCLXXVI [1. 4].

Auf Münzen: CCCCLXXXI [8. 9. 10. 11. 12. 14. 15. 22] (Lab.). [23] (Lab.). [27] (zwischen Sternen). [28. 34] (Lab.). [35] (A ω). [37] (Lab.). [38. 39. 42]. CCCCLXXXII [8]. CCCCLXXXXII [16] ( ). [18].

Auf Grabsteinen: CCCCLXXXIV [11. 9]. CCCCLXXXVI [4]. CCCCLXXXVII [3. 33] (auf einem Pferd). CCCCLXXXIX [1. 4. 9. 10. 16].

auf Coemeterialgemälden: CIII [1] (A ω). [2].

Auf Mosaiken: CCLVII. CCLXIX (A ω).

Auf Sarkophagen und Elfenbeinen: CCCIII [3] (zwischen Lämmern). CCCXXXIX [2]. CCCXXXXII [1] (A ω), [2] (zweimal). CCCXXXXV [2]. CCCLIII [1. 2] (einfach und A ω im Kranz). CCCCI [1] (zwischen zwei Männern mit Labarum). CCCCXXXXVII [7] (auf dem Kopf Christi im Nimbus, Elfenbein). CCCCLXIV [3]. CCCCLXVI [3] (mit Tauben, Gammata). CCCCLXVII (Petrus mit Monogramm).

Auf Lampen: CCCCLXX [2] ( ), [3. 8. 9]. CCCCLXXI [4] (A ω). CCCCLXXIII [2. 3] ω A. CCCCLXXIV [7].

Auf Medaillen: CCCCLXXX [1] ( ). [8].

Auf Münzen: CCCCLXXXI [26. 30. 31]. CCCCLXXXII [10] (A ω).

Auf Grabsteinen: CCCCLXXXIV [10]. CCCCLXXXV [17]. CCCCLXXXVII [24] (von einem Mann gehalten).

Ring: CCCCLXXVIII [1] (A ω Lamm Lamm).

Diverse Formen des Monogramms:

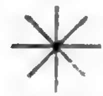
A ω und dieselbe Form ohne A ω: CCCLXXXVII [6] (mit Tauben). [8]. CCCLXXXIX [3. 4. 2] (zwischen Vögeln und Pfauen). CCCLXXXXIII [2. 3] (zw. Pfauen).

CCCCXXIII [6] (im Kranz zwischen Tauben).

CV B. CCCCLXXXV [4] (Grabstein).

 auf Sarkophagen: CCCXXXVII [1, 2, 3, 7]. CCCXXXXV [2]. CCCLXXXVI [4] (im Kreis).

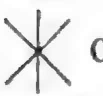
 CCCXXXXVII [4] (im Kranz). CCCCLXXXVII [4] (Grabstein).

 CCCXXXXVI [1]. CCCCLII [1, 2].

 zw. Lämmern CCCLXXXXI [3].

 CCCCXXVII [4].

 *Garrucci* Text VI 53.

 CCXXV [1] (Mosaik). CCCCLXXI [3] (Lampe). CCCCLXXV [7] (desgl.).

 CCCCLXXIII [1] (Lampe).

 CCCCLXXXVII [3] (Grabstein).

 CCCCLXXXVII [16] (Grabstein, darunter ).

Steine mit Monogrammen verschiedener Art CCCCLXXVII [23, 49]. CCCCLXXVIII [21] ( ).

Für das Vorkommen des Monogramms Christi auf Glasgefässen, Münzen, Medaillen, Lampen, Amuletten, Ringen, auf dem Labarum, auf Sklavenetiketten, Löffeln, muss auf die betr. Artikel verwiesen werden. Besonders hervorgehoben sei hier noch die Anbringung des Monogramms Christi

1) An Kirchen; so an Mosaiken der Apsis oder des Triumphbogens (S. Cosma e Damiano in Rom, *Ciampini* Vet. mon. II 60. Kirche der Galla Placidia in Ravenna, ebd. I, tab. LXV u. LXVI); an den Capitellen der Säulen (Basilica Severiana in Neapel, Bull. 1880, 154, tav. X—XI), auf den Kirchenmauern und dem Velum des Sanctuariums (*Mabillon* De re dipl. II, c. 10), an den Kirchenabsiden (Qalb-Luzeh, *de Vogüé* Syrie centr. pl. 129; s. unsere Fig. 241). Dahin gehört auch das Linnen *(cilicium)* mit Asche bestreut, welches, mit dem Monogramm versehen, innerhalb der St. Theklakirche in Mailand aufgehängt war und welches vor den eintretenden Katechumenen als Ankündigung der ihnen nun zu erschliessenden Glaubenswahrheiten zurückgeschlagen wurde (*Muratori* Rer. Ital. ss. IV 66).

2) An Baptisterien; zu schliessen ist das wol mit *Martigny* [2] 479 aus der Darstellung eines Baptisteriums auf einem römischen Sarkophag, wo das Monogramm auf einem Täfelchen oben auf dem Gebäude steht (*Garrucci* tav. CCCXXIII [5]; vgl. unsere Fig. Art. Taufkirchen).

3) Auf öffentlichen Profanbauten (Inschrift in Sion vom J. 377 bei *Marini* M. ad coll. Vatic. V 375 [1]).

4) Auf Tegulae zum Verschluss der Katakomben-Loculi (vgl. *Boldetti* 337 und unsere Fig. 236); dazu gehört auch das Monogramm in Mosaik auf einer Terracottplatte in S. Ciriaca (ebd. 338). Auf einer Wasserröhre (s. d. Art.).

5) An Thoren (so an Porta Latina, aus Belisars Zeit? *Boldetti* 338).

6) Auf Sarkophagen, abgesehen von der Inschrift. Zuweilen auf den Pilastern oder Colonnetten an den Ecken des Sarkophags (*Bottari* tav. CXXXVI), meist in der Mitte der Hauptseite, von einem Kreis umgeben (ebd. XXXVII), oder inmitten von Kronen und Edelsteinen, zuweilen statt des Erlösers selbst inmitten der Apostel (ebd. XXX).

7) Auf Hausthüren, wie das von *Cyrill. Alex.* (Contra Iulian. aug. l. VI) bezeugt ist und namentlich häufig im Orient angetroffen wird. So in Central-Syrien (vgl. Fig. 243 u. 245; zwei Beispiele aus *de Vogüé* pl. 31. 43).

Sei es von einem Hause oder von einer Kirche stammt der Säulenknauf bei *Millin* (Midi de la France, pl. LXIV), wo das Monogramm inmitten eines Eichenlaubkranzes und von einem Legionenadler gehalten erscheint.

8) Auf Geräthen und Möbeln verschiedenster Art. Dahin gehört, dass vielleicht an Schiffssteuern Monogramme Christi angebracht wurden, wenigstens lässt sich das aus dem metrischen Vortrag des *Publius Optatianus Porphyrius* an Maxentius schliessen, welcher in Form eines Schiffes gearbeitet ist, dessen Steuer ein Monogramm trägt. — Ein Lesepult der hl. Radegundis im hl. Kreuz-Kloster zu Poitiers trägt ein Monogramm in einer Krone zwischen zwei als kreuzförmige Monogramme gebildeten Edelsteinen (Mé-

langes d'arch. III 156). — Ueber einen Modius mit Monogramm s. d. Art. — Ueber einen Striegel desgl. d. Art. Strigiles.

9) Die Anwendung des Monogramms als Chrismon (*Isid. Hisp.* Orig. I 20: χρίσιμον, benevola ex voluntate uniuscuiusque ad aliquid notandum ponitur) in Handschriften gehört dem MA. an.

Zur Illustration des Obigen geben wir in den beifolgenden Figuren 227—245 eine Auswahl charakteristischer Formen des Monogramms Christi.

Monogramme Christi.



Fig. 227. Inschrift von Sivaux (Le Blant n. 576).

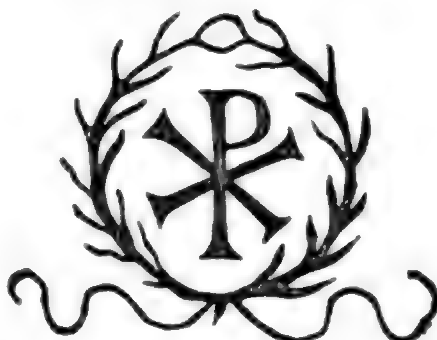


Fig. 228. Monogramm in der Krone.

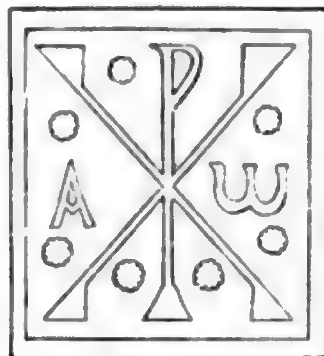


Fig. 229. Von einem 1845 in Mailand gefundenen Grabstein von S. Nazario.

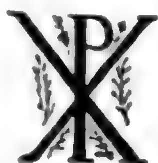


Fig. 230. Monogramm mit Palmen.

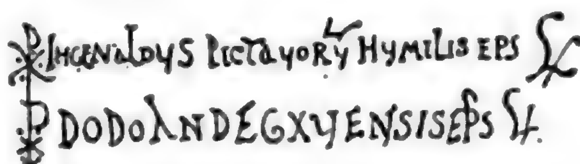


Fig. 231. Unterschrift des Inginaldus von Poitiers und des Dodo von Angers.



Fig. 232. Monogramm (de Rossi Inscr. I, n. 776).

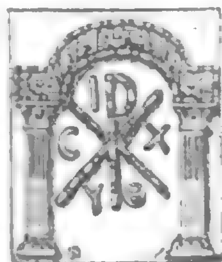


Fig. 233. Von einem Bleisarg in Saida (Bull. 1873, 85).

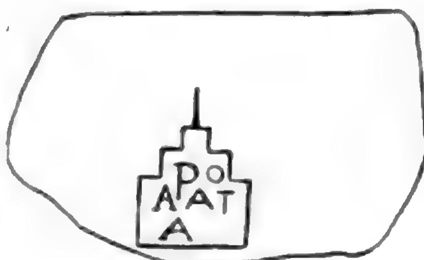


Fig. 234. Grabstein (Bull. 1868, 42, n. 2).



Fig. 235. Monogramm mit Αω an Ketten (de Rossi Inscr. I, n. 666).



Fig. 236. Tegula von einem Loculus in S. Ciriaca (Boldetti 337).

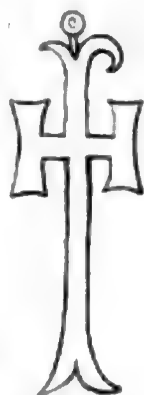


Fig. 237. Fränkisches Monogramm.

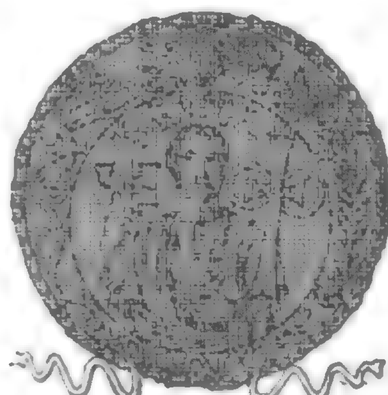


Fig. 238. Mosaik (S. Victor) in S. Ambr. in Mailand (Ferrari Mon. s. Ambr. 175).

Fig. 239. Unterschrift Hinkmars von Rheims auf dem ersten Concil von Pistres (862; vgl. Hefele C.-G.[2] IV 256).

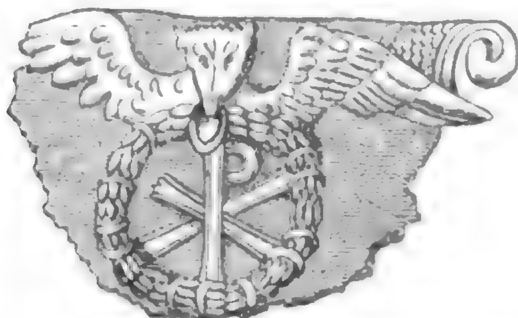

Fig. 240. Monogramm in einer Eichenlaubkrone und von einem Legionenadler getragen (Millin Midi de la France, pl. LXIV [2]).



Fig. 241. Von der Apsis der Kirche zu Qalb-Luzeh in Syrien (de Vogüé Syrie centr. pl. 129).



Fig. 242. Grabstein von Lyon (Le Blant n. 50

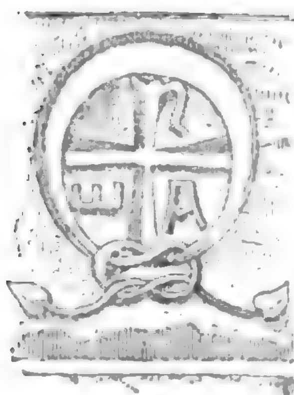
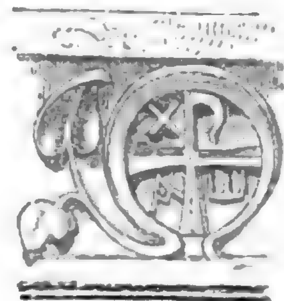

Fig. 243. Monogramm von einer Hausthüre in Returza (de Vogüé Syrie centr. pl. 43).



Fig. 244. Sklavenmedaille (Bull. 1874, tav. II [1]).


Fig. 245. Monogramm von einer Hausthüre in Serdjilla (de Vogüé (Syrie centr. pl. 31).

MONOGRAMME, d. h. Namen von Personen und Städten, welche durch ligirte Buchstaben angedeutet sind, kommen zunächst auf den antiken Münzen vor (Rom auf einer Münze der Gens Didia u. s. f., Maconia mit dem Kopf des Decius und einem dem christlichen ganz ähnlichen Monogramm, vgl. Mél. d'archéol. III 197), dann auf Inschriften, wo zunächst zwei oder drei Buchstaben verbunden werden (*Gruter* CLXIX [1]. DCCXXXIX [2]. MCII [3]. MLXXV [10]. MXCIV [1] etc.). Die beifolg. Abbildungen (Fig. 246) veranschaulichen solche M. auf Medaillen der Kaiserzeit


Fig. 246. Monogramme von Arles Mailand Ravenna.

(Arles, nach *Ducange* Fam. byz. Mauritius 104; Ravenna und Mailand). Besonders die byzantinischen Münzen sind reich an solchen Monogrammen, welche *Sabatier* (Monnaies byzantines, Par. 1862) auf seinen beiden ersten Tafeln grösstentheils vereinigt hat (Beispiele Fig. 247. 248. 249). Von anderen Beispielen sei

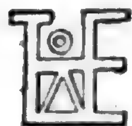


Fig. 247. Monogramm Theodosius' II.



Fig. 248. Monogr. des Niceph. Phokas.

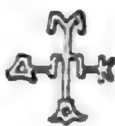


Fig. 249. Monogr. des Manuel II Comn.

das Medaillon eines Sklaven mit dem Monogramm des Olybrius erwähnt (*Fabretti* 523). Auf christlichen Epitaphien begegnen wir seit dem 3. Jahrh. solchen Monogrammen. Ein sehr merkwürdiges frühes Beispiel gab *de Rossi* in dem Monogramm des Tyranio auf einem Epitaph von S. Lucina (Bull. 1869, 34; R. S. I, tav. XXX[5]; vgl. unsere Abb. Fig. 250).

nicht feststehenden M. ist das auf einem silbernen Zierstück am Sarge des hl. Paulinus in Trier (1883) gefundene, aus P, A, R oder L gebildet und von Einigen, wol mit Unrecht, PAVLINVS gelesen (Bonner Jahrb. LXXVIII, Taf. VII).

Auch in der Uebergangszeit des frühen MA.s treten die M. häufig auf, nicht bloss in den Unterschriften fränkischer Könige wie in Urkunden Chlodwigs I von 497 und 526 (*Lenormant* Cim. merov. 33), sondern auch auf Monumenten. So las *Lenormant* (a. a. O. 34) das Monogramm Childeberts auf einem Marmor zu S. Eloi; so hat das von *Lambecius* edirte Calendarium am Frontispiz ein von *de Rossi* VALENTINE FLOREAS IN DEO gelesenes Monogramm, und die Päpste liessen ihre M. sowol auf ihren Münzen (*Vignoli* Antiq. Pontif. Rom. denar.) als auf Mosaiken römischer Basiliken (vgl. *Alemanni* De Lateran. parietin. c. 3) anbringen; nicht minder, gleich Kaisern und anderen Fürsten, auf ihren Bullen (*Ducange* Gloss. lat. v. Monogr.).

Auch die Diptychen bieten hier und



Fig. 250. Monogramm des Tyranio auf einem Epitaph von S. Lucina.

Andere bieten der Grabstein der Aurelia (*Perret* V, pl. XLIX[21]), des Petrus (*Muratori* 1923[1]), der Valentina (*Boldetti* 361), der Pelegrina und des Tursius auf der Blacas'schen Cassette, zwei Steine bei *Fabretti* 584, n. XCII f., wo einmal IN PACE durch ein I, N und P verschlingendes Monogramm, dann IPENE, das griechische Wort für dieselbe Sache, durch das hier beistehende Monogramm (Fig. 251) wiedergegeben sind. Ebenfalls bei *Fabretti* 569, n. XLV 130, findet sich BENEMERENTI monogrammatisch dargestellt, und bei *Perret* (V, pl. LVII[10]) AMATE (s. beif. Fig. 252), ein andermal LOCVS RVFINAE, wie beifolgt (Fig. 253). Eines der wichtigsten, leider aber in seiner Erklärung

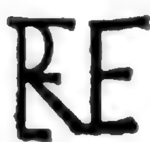


Fig. 251. Monogramm (Irene).



Fig. 252. Monogramm (Amate).

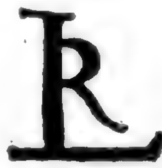


Fig. 253. Monogramm (Locus Rufinae).

da Beispiele von Monogrammen, wie das des Areobindus (vgl. I 370, Fig. 124). Von anderen Elfenbeinen bietet die Cathedra des hl. Maximilian zu Ravenna (*Garrucci* tav. CCCCXIV a) ein schönes Specimen.

Weiter kommen M. vor auf Ringen (s. d. Art.), auf Löffeln (s. d. Art. II 340).

KRAUS.

MONOGRAMME und Figuren auf Kleidern. Zeichen, Zahlen und Inschriften auf Kleidern kommen schon bei den ältesten Culturvölkern vor. Die ‚vestes litteratae' begegnen uns schon auf Denkmälern mit Keilschrift aus den Ruinen von Persepolis (*Le Bryn* Voyage III 356), in griechischer Sprache auf den Elgin Marbles im British Museum (*Osann* Sylloge inscr. ant. 79 u. 82) und ebenso auf etruskischen Monumenten (*Lanzi* Saggio di lingua etrusca II, tav. II, n. 1 u. 2). Auch auf den altchristlichen Denkmälern in den römischen und neapolitanischen (?) Katakomben kommen als Nachahmung römischer Sitte auf den un-

teren Theilen (vielfach den Zipfeln) der Gewänder einzelne Zeichen, Zahlen (s. d. Art.) und Buchstaben vor, z. B.: I H L T X V, die von Einigen für Weberzeichen, von Andern aber für symbolische Zeichen irgend eines religiösen Gedankens gehalten werden. Nach *Garrucci* (Vetri 112) kam die Sitte der ‚vestes litteratae' hauptsächlich gegen das Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrh. auf (vgl. *Kraus* R. S.[1] 190, [2] 225).

Eine Statue des hl. Petrus, abgebildet bei *Bellori* (Lucerne ant. III, n. 27), zeigt den Apostel, mit der Rechten segnend und auf der linken Schulter das (spätere) Monogramm Christi ☧ tragend. Damit ist wol gesagt, dass Petrus bestimmt sei, die Lehre Christi überall hinzutragen. Auch ist klar, dass das sog. Henkelkreuz auf den Kleidern des Fossors Diogenes



Fig. 254. Henkelkreuz des Fossors Diogenes.

im Coemeterium Callisti ein christliches Zeichen ist. Aber was sollen die oben angeführten I H u. s. w.? Für blosse Weber- (*Ciampini* Vet. mon. I, c. 13) oder nichtssagende (*Buonarruoti* Vetri 89) Zeichen möchte ich sie bei der symbolisirenden Richtung der altchristlichen Kunst nicht halten. Das X ist wol Namenschiffre Christi, wie seines Kreuzes, der Crux decussata (*Paulin.* Natal. XI s. Fel. v. 612, bei *Muratori* Anecdot. I 42). Auch ist es als Zahlzeichen zehn und bedeutet als solches (s. d. Art. Zahlen) die Vollendung in der Seligkeit. ‚Littera X in figura crucem et in numero decem demonstrat' (*Isidor.* Orig. l. I 3). Das Ξ als griechisches Ξ gelesen, bedeutet sechzig (s. d. Art. Zahlen) und ist die Zahl der Jungfräulichkeit. Das T ist die crux commissa. ‚Habes in littera T crucem' (*Barnab.* Ep. c. 9). Das I ist der Anfangsbuchstabe des Namens Iesu. Es findet sich u. A. auf den Kleidern Christi als Weltenrichters, umgeben von acht Martyrern, auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri tav. XVIII), wo es gewiss kein Weberzeichen sein kann. Auf der vielbesprochenen Festmahl-Darstellung im Coemeterium Petri et Marcellini, die nach Manchen eine Illustration von Sprichw. 9, 4 f. sein soll, trägt die Hauptperson auf ihren Kleidern ein S, den Anfangsbuchstaben von Sapientia (die ewige, unerschaffene Weisheit, *Marangoni* Cose gentil. 73). Auf einem musivischen Bilde



Fig. 255. Mosaik aus S. Maria in Ravenna.

des 6. Jahrh. in der Marienkirche zu Ravenna sind neben dem auf einem Throne stehenden Kreuze die beiden Apostel Petrus mit Λ und Z und Paulus mit drei Figuren, welche jedenfalls M. Christi sind, dargestellt. Die hier wiedergegebene Fig. 255 ist nach *Martigny* 160.

Eine besondere Klasse unter den ‚vestes litteratae' machen aus die ‚vestes gammadiae' (s. d. Art.), d. h. die mit dem vierfachen Γ (γάμμα) gezierten (besonders priesterlichen) Kleider. Die vier Gamma bildeten ein Kreuz. Doch nicht bloss mit diesen gammatischen Kreuzen, sondern vielmehr mit Kreuzen, welche man cruces immissae nennt, waren die Caseln geziert, welche man ‚polystauria' (vielbekreuzte) betitelte.

Auf einem von *Marangoni* (Cose gent. 373) veröffentlichten Goldglase befindet sich ein junger Mann, bekleidet mit einer Tunica, welche mit v i e r (Sinnbild der Wohnung Gottes, s. d. Art. Zahlen) Sternen (Symbol der Herrlichkeit des Himmels, s. d. Art. Sterne) geziert ist.

Um die Zeit Theodosius' II (408—450) ging man, besonders im Orient, noch weiter; man stickte ganze biblische Scenen auf die Kleider, und die Reichen trieben hierin grossen Luxus. Das sehen wir aus einer Homilie des *Asterius* (De divite et Laz. n. 10), worin er tadelnd hervorhebt, wie die Reichen schon ihrer Christenpflicht Genüge geleistet zu haben glaubten, wenn sie auf ihren Gewändern Christum und die Apostel, die Hochzeit zu Kana und die verschiedenen Krankenheilungen abgebildet trügen und darüber das lebendige Ebenbild Gottes, den Armen, vernachlässigten; sie möchten, statt den Gichtbrüchigen auf ihren Kleidern gestickt zu tragen, dafür lieber die Kranken selbst aufsuchen und unterstützen.

Mit dem Gesagten soll nicht behauptet sein, dass a l l e Figuren und Zahlen auf Kleidern sinnbildliche Bedeutung haben. *Boldetti* (Osserv. l. II, c. 58) und *Suarez* (Diatr. de vest. litt. 7) mögen nicht ganz Unrecht haben, wenn sie meinen, ungelehrte Zeichner der alten Fresken und ungebildete musivische Arbeiter hätten (in Nachahmung der bestehenden Sitte) Buchstaben und Zahlen theils ohne Verständniss, theils nach Laune angebracht. Mehr Wahrscheinlichkeit hat gleichwol die Ansicht von *Allegranza* (Monum. crist. di Mil. 14) und *Giorgi* (De monogr. Chr. 19) für sich, welche in manchen uns unerklärlichen Zeichen bald den Namen, bald das Vaterland, bald die Marke (vgl. die Steinmetzzeichen) des Arbeiters finden wollen. Mir ist indessen höchst wahrscheinlich, dass diese räthselhaften (wie verständlichen) Kleiderinschriften mit Beziehung auf Apoc. 19, 12 u. 16: ‚und er hatte einen geschriebenen Namen [auf seinem Kleide], den Keiner kennt als er allein' ... ‚und auf seinem Gewande ... steht geschrieben der Name: König der Könige und Herrscher der Herrschenden', angebracht sind.

Auch im Spätmittelalter tauchte, ebenfalls mit Beziehung auf Apoc. 19, die Sitte des Decorirens mit Buchstaben und Inschriften wieder auf. So steht auf einer Säbelscheide in den unteren Fenstern des Kölner Domes: ZAENI CMNGLDIE, und auf der Gewandborde einer Heiligen am Portale der Schlosskirche zu Chemnitz: CAGWKS EAAPIWEVSWR, — welche beide Inschriften jedenfalls bloss räthselhaft-decorativer Natur sind (vgl. *Wiggert* Neue Mittheil. des thüring.-sächs. Vereins VI, 1, 104). Aber auch bedeutungsvolle Inschriften auf Gewandsäumen kommen neben unerklärlichen vor. So steht auf der Gewandborde der hl. Jungfrau am gedachten Portale zu Chemnitz: LVCIS REGINA MISERICORDIA VITAE DVLCEDO ET SPES NOSTER (statt nostra) FAVEAT. Vgl. *Otte* Kunstarchäologie, 4. Aufl. 841. MÜNZ.

MORD, s. d. Art. Todtschlag.

MOSAIK. I. M. ist im weitern Sinne die Kunst, durch Zusammenfügung verschiedenfarbiger Körper ein Bild oder doch ein Muster darzustellen; im engern Sinne, wovon hier allein die Rede ist, die Kunst, welche sich zu diesem Zwecke farbiger Steine oder Glasflüsse bedient, auch das so hergestellte Kunstwerk heisst M. Der Name stammt von dem lateinischen Musivum, dieses von μουσεῖον, welches zunächst ein aus Glasflüssen gebildetes M. bezeichnete, das ursprünglich, in Besorgniss wegen des zerbrechlichen Materials, nur zu Decken, später, als man die Grundlosigkeit dieser Besorgniss erkannte, auch zu Fussböden (*August.* Civ. Dei XVI 8) verwendet wurde (*Rich* Illustr. Wörterb. der röm. Alterth. v. Musivum, nach *Plinius* Hist. nat. XXVI 4; Inscript. ap. *Furnaletti* De Musiv. cap. I 2); das Stein-M. der Fussböden nannte man Lithostrotum (λιθόστρωτον). Schon im Buche Esther 1, 6 wird ein Palast des Assuerus (Xerxes) zu Susa, ein pavimentum smaragdino et pario stratum lapide (im Hebr. ein Boden von allerlei Marmor und Perlen und Edelsteinen), quod mira varietate pictura decorabat, erwähnt; bei den neueren Ausgrabungen fand man im Sargonpalaste zu Niniveh einzelne Wandflächen auf den Höfen höchst elegant mit figuralen Dar-

stellungen in M. aus glasirtem Thon — die Figuren vorherrschend goldgelb auf himmelblauem Grunde — verziert (*Kaulen* Assyrien u. Babylonien, 1. Aufl. 55. 69), auf babylonischem Boden an den Aussenwänden des grössten Gebäudes zu Warka durch glasirte farbige Thonkegel von einem Zoll Durchmesser eine Art von Teppichmuster hervorgebracht (*Kaulen* a. a. O. 99). Die Mosaiken wurden entweder aus gleichen, nur verschiedenfarbigen Vierecken (opus tessellatum — tessella Diminutiv von tessera, Viereck), oder aus Platten verschiedener, aber regelmässiger geometrischer Formen (opus sectile), oder aus unregelmässig geformten Stücken zusammengesetzt, welche letztere gestatteten, Gegenstände der Natur, belebte wie unbelebte, wie in einem Gemälde darzustellen. Die Stücke wurden hier nicht parallel gelegt, sondern folgen den Contouren und den Farben des dargestellten Gegenstandes, so dass sie an sich durch einander windende Würmer (vermes, daher opus vermiculatum) erinnerten. Opus Alexandrinum hiess das Opus tessellatum und sectile, wenn die Muster nur zwei Farben, z. B. roth und grün oder roth und schwarz auf weissem Grunde zeigten. So *Rich* Illustrirtes Wörterb. s. v. Pavimentum und Musivum. Andere zählen die hier als Opus sectile bezeichnete Art zu dem Opus tessellatum und bezeichnen als Opus sectile ein aus kleinen Marmorstücken verschiedener Grösse und Form zusammengesetztes M., also eine Art von Opus vermiculatum, oder auch ein M., welches durch Inkrustirung von Ornamenten oder Figuren aus Marmorstücken in Marmorbekleidung hervorgebracht wurde. Ueber diese verschiedenen Benennungsarten s. *Ciampini* Vet. mon. I 78; *Labarte* Arts industr. II 334; *O. Müller* Hdb. d. Archäol., 3. A. 459. Das Opus Alexandrinum hat seinen Namen wahrscheinlich nicht von dem Kaiser Alexander Severus, weil es älter als dieser, sondern von Alexandrien (*Reussens* Élem. d'archéol. chrét. I 188).

II. Technik der M. Nachdem die farbige Zeichnung der M. und die nöthigen Stein- oder Glaswürfel in der erforderlichen Form hergestellt sind, wird die Fläche, auf welcher dasselbe angebracht werden soll, mit einem Mörtel oder Kitt überzogen, wovon stets nur so viel aufgetragen werden darf, als vor dessen Verhärtung mit den Mosaikstiften ausgefüllt werden kann. In diesem feuchten Mörtel oder Kitt werden die Umrisse des entsprechenden Stückes der Zeichnung angedeutet und dann nach der Vorlage die einzelnen Stifte, ohne Zwischenraum zu lassen, eingedrückt und zur Herstellung der gleichen Oberfläche mit einem starken Lineal von Zeit zu Zeit darüber hingestrichen. Der zwischen den einzelnen Stiften etwa hervortretende Mörtel wird mit einem Schabeisen entfernt. Handelt es sich um ein M., welches aus der Ferne gesehen werden soll, so wird das Bild mit einem weichen Holz und Sandwasser abgerieben, um es vollständig zu reinigen. Soll das M. aber aus der Nähe besehen werden — und das gilt auch von allen Fussböden —, so wird dasselbe, nachdem es ganz trocken und fest geworden ist, mit Sandstein vom feinsten Korn polirt und mit einem Schwamme abgewaschen. Diese Technik ist im Wesentlichen stets dieselbe geblieben, nur wurde im Alterthum stets Kalkmörtel mit Gummiwasser angemengt; jetzt wird im Innern der Gebäude statt dessen ein von Muziano di Brescia (1528—1592) erfundener, mit Leinöl angemachter Kitt verwendet, welcher länger feucht bleibt und fester anklebt. Für die an Wandflächen anzubringende M. ist die richtige Zusammensetzung des Mörtels und das genaue Einhalten der entsprechenden geringen Tiefe der Mörtellagen von der grössten Wichtigkeit: viele M. sind wegen Nichtbeachtung dieser Punkte von der Wand abgefallen und dadurch zerstört worden (*Labarte* II 335; *Gerspach* La mosaïque 234—248, wo auch die Zusammensetzungen des Mörtels und Kitts genau angegeben werden).

III. Geschichte der M. bis zum 7. Jahrh. Bekanntlich waren die Mosaiken in den drei ersten christlichen Jahrhunderten äusserst beliebt; dies macht es begreiflich, dass auch die ersten Christen dieser Kunstwerke sich früh bedienten. In den römischen Katakomben wurden tragbare M., wie die Römer sie zur Zimmerdecoration verwendeten, als Erinnerungszeichen oder zum Schmuck der Gräber angebracht. Darauf deuten nicht nur zahlreiche Spuren solcher Mosaiken, besonders nun leerer Stellen im Coemeterium Domitillae hin (*de Rossi* R. S. III 592), sondern auch einige noch erhaltene Exemplare: so der von *Santo Bartoli* (Sepolcri 110) veröffentlichte Ganymed, welcher dem Adler das Wassergefäss zum Trinken reicht. Zu eigentlich christlichen Kunstwerken dieser Art gehört ein im Coemeterium s. Agnetis gefundenes Bildniss des 2. Jahrh. (s. u.) und der jetzt im lateranensischen Museum befindliche Hahn (s. u.). Aus den drei ersten Jahrhunderten stammt auch vielleicht die Inschrift am Grabe der siebenjährigen TRANQVILLINA, welche aus weissen Steinen und goldenen und farbigen Glaswürfeln gebildet war (*Marangoni* Act. s. Victorini 99). Andere Inschriften (s. u.)

und figurale Darstellungen in den Katakomben (s. u.) gehören schon der Zeit nach dem Frieden der Kirche an, so auch wol die von *Agincourt* (Peint. pl. XIII 6) abgebildete und von ihm aufgefundene, seitdem aber verschollene M. im Coemeterium s. Priscillae. Zuweilen findet sich in den Katakomben musivischer Schmuck in Malerei nachgeahmt, so in dem Cubiculum delle pecorelle des Coemeterium s. Callisti aus der Zeit Diocletians (*de Rossi* R. S. III, tav. IX), und in einem Arcosoldim der Katakomben von Syrakus aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1877, 151).

Mit dem Frieden der Kirche trat für die M. eine Zeit reicher Entwicklung und grossen Fortschritts ein. Bis dahin hatte dieser Kunstzweig fast ausschliesslich zum Schmuck der Fussböden gedient. Zum Wandschmuck findet sich derselbe nur ausnahmsweise und dann in kleinem Umfange und fast nur zu Ornamenten verwerthet, während die grossen figuralen Compositionen sich nur auf Fussböden finden. Mit dem 4. Jahrh. vollzieht sich ein grosser Umschwung: die figuralen Mosaiken werden jetzt die eigentliche Ausschmückung der Wände und Gewölbe der christlichen Basiliken. Für die neue Aufgabe der christlichen Kunst, nicht mehr nur die engen Wände der Katakomben, sondern die weiten Räume der Kirchen in einer dem Geiste des nun siegreichen Christenthums entsprechenden Weise zu schmücken, wurden die Mosaiken in ihrem Ernste, ihrer Majestät und ihrem Glanze das hauptsächliche Werkzeug und Mittel, so wie sie anderseits in ihrer Unvergänglichkeit die hervorragendsten Zeugen des damaligen kunstgeschichtlichen Fortschritts sind. Wir können an ihnen den allmäligen Uebergang von der altchristlichen zu der byzantinischen Kunstrichtung verfolgen: während im 4. und 5. Jahrh. der Charakter der altchristlichen Kunst noch vorherrscht, ist mit dem 6. die byzantinische zur glänzenden Herrschaft gelangt.

Dieser Fortschritt der musivischen Kunst ist ein Verdienst der Päpste, sowie der ihrem Beispiele folgenden Bischöfe und der christlichen Kaiser. St. Peter und St. Paul, sowie andere Kirchen zu Rom und zu Neapel wurden auf Veranlassung des Papstes Sylvester I durch Constantin mit Mosaiken ausgeschmückt. Gleichen Schmuck erhielten die zahlreichen Kirchen, welche Constantin in seiner neuen Hauptstadt, sowie zu Jerusalem, Thessalonich u. s. w. erbauen liess (*Euseb.* Vit. Const. II 46; IV 58). Dieser Kaiser befreite auch die musivischen Künstler von den persönlichen bürgerlichen Lasten (In leg. 2.; *Cod. Theodos.* De excus. artific.). Wol aus dem 4. Jahrh. stammten auch die längst verschwundenen Mosaiken der Kirche des hl. Gereon zu Köln, welche nach Gregor von Tours (De gloria martyr. I 62) den Namen ad aureos martyres führte, quia admirabili opere ex musivo quodammodo deaurato resplendet. Im 4. Jahrh. entstanden auch durch Erzbischof Ursus die ersten Mosaiken zu Ravenna.

Das 5. Jahrh. wandelt in dieser Beziehung auf den Wegen des 4. Zu Rom schmückten die hl. Päpste Coelestin I (422—432), Sixtus III (432—440), Leo d. Gr. (440—461), zu Ravenna die Erzbischöfe Exuperantius († 418) und Neon († 453), zu Nola der hl. Bischof Paulin († 431) die von ihnen erbauten Kirchen mit Mosaiken. In gleicher Weise schmückte Papst Simplicius (468—483) die Apsis der von Iunius Bassus als heidnischer Bau aufgeführten und mit wundervollen Marmormosaiken ausgestatteten, von Valila, einem Heerführer germanischer Nation, der Kirche geschenkten Basilika des hl. Andreas, Catabarbara patricia (*de Rossi* Bull. 1871, 5—22. 41—70). In der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. wurde auch das jetzt zerstörte M. in S. Agata in Suburra zu Rom ausgeführt (*Ciampini* Vet. Mon. I, tab. LXXVII; die Abbildung s. oben II 14, Fig. 14). In gleicher Richtung erwarb sich zu Ravenna und Rom die Kaiserin Galla Placidia, Mutter und Vormünderin Valentinians III, Verdienste; in ersterer Stadt nach deren Eroberung und Erwählung zur Residenz auch Theodorich, welcher für die Ausschmückung der von ihm erbauten Kirche sich Marmorarii, welche mit buntem Marmor Gemälde ausführen könnten, von dem Präfecten aus Rom schicken liess (*Cassiodor.* Opp. omnia, Variorum lib. I, ep. 6). Das Porträt dieses Fürsten wurde zu Neapel in M. ausgeführt (*Procopius* De bell. goth. I 24). Mosaiken wurden in dieser Zeit auch von Bischof Felix in der Kirche der Apostelfürsten zu Nantes (*Gerspach* La mos. 45), von Bischof Numatius in der zu Clermont von ihm erbauten Kirche (*Greg. Tur.* Hist. Franc. I 30), in der Kapelle des hl. Satyrus in der Kirche S. Ambrogio zu Mailand und in den Fussböden der Kathedrale zu Aosta und zu Novara (s. u.) ausgeführt.

Im 6. Jahrhundert sind die Arbeiten Kaiser Iustinians epochemachend. Er liess nicht nur die zahlreichen von ihm erbauten Kirchen, sondern auch die profanen Gebäude mit den reichsten und mannigfaltigsten Mosaiken ausschmücken, so die Eingangshalle seines Palastes mit den Schlachten seiner Truppen in Italien und Africa, mit dem Einzuge Belisars

und seiner Armee in Constantinopel u. s. w. (*Procop.* De aedif. lib. I 10). In seinen christlichen Mosaiken, von denen in S. Sophia zu Constantinopel und zu Thessalonich sich sehr schöne, aber leider nur wenige Reste erhalten haben, zeigt der Uebergang zur byzantinischen Kunst sich vollendet; ‚wenn die griechischen Künstler darauf halten, die schönen Werke des Alterthums zu studiren und den Ueberlieferungen ihrer Vorgänger zu folgen, so geschah es nur, um in der harmonischen Sprache der Vergangenheit die Empfindungen des Christenthums und die neuen Ideen zum Ausdruck zu bringen‘ (*Labarte* Arts industr. II 348). Zu Rom entstanden in diesem Jahrhundert die Mosaiken in S. Cosma e Damiano und in S. Lorenzo fuori le mura, zu Ravenna die in dem frühern arianischen Baptisterium, in S. Vitale, in S. Apollinare nuovo und in Classe, in Frankreich die der Kirche der Apostelfürsten zu Paris und die in der Kirche des hl. Martin zu Tours, sowie die in der Kirche de la Daurade zu Toulouse; in letzterer Kirche waren auch die Säulen mit Mosaiken bedeckt (*Dom Martin* La religion des Gaulois I), neben einigen Säulen aus Pompeji und den Säulen in S. Marco zu Venedig das einzige Beispiel. Fussböden mit Würfeln wurden im 6. Jahrh. in den Kirchen von S. Vincent, S. Pierre et Paul und S. Geneviève zu Paris angebracht (*Kraus* Synchron. Tabellen zur christlichen Kunstgesch. 39). Die Nachfolger Iustinians folgten seinem Beispiele; speziell wird dies von Phokas († 610) bezüglich einer seinem Patron, dem hl. Phokas, errichteten Kapelle bezeugt (Antiquit. Constant. lib. I bei Banduri Imper. orient. 11), — bis zuerst die Wirren seit dem Tode des Heraclius (641) auf alle Kunstthätigkeit hemmend einwirkten und dann der Bilderstreit seit Leo dem Isaurier (711) im Orient eine lange Unterbrechung eintreten liess und zahllose Mosaiken zerstörte. Erst der letzte ikonoklastische Kaiser Theophilus (829—842) liess wieder Mosaiken und zwar in seinem Palaste ausführen (*Anonym.* De Theophilo ap. Script. post Theoph., Bonnae, 140 seq.). Im Abendlande macht im 7. Jahrh. sich auch der Niedergang der Kunst mehr oder minder in den Mosaiken bemerklich, welche noch ‚zahlreich wol meist durch griechische Künstler entstanden. In diese Zeit fallen zu Rom die Mosaiken in S. Agnese, S. Stefano rotondo, in der Kapelle des hl. Venantius, S. Pietro in Vincoli (s. u.), ferner die M. von S. Giorgio in Velabro, die, welche nach dem Liber pontificalis Papst Severinus (640) in der Apsis von St. Peter ausführen liess, und die Herstellungsarbeiten des Papstes Sergius I (687—701) an der M. der Vorhalle dieser Kirche. Wir erwähnen noch, obgleich sie in den Anfang des 8. Jahrh. fallen, die M. des Papstes Johann VII (701—708) in St. Peter, weil Teile davon in den Krypten der vaticanischen Basiliken aufgestellt sind. In Ravenna waren im 7. Jahrh. die Bildnisse der Erzbischöfe in S. Apollinare in Classe die letzte musivische Arbeit von Bedeutung aus dieser Periode. In Gallien sind Mosaiken zu Auxerre in St. Stephan, welche Bischof Desiderius nach dem Vorbilde des Mosaiks des Bischofs Syagrius von Autun ausführen liess, bezeugt (Hist. Episcop. Antissiod. bei *Labbé* Nova biblioth. mss. I 413).

IV. Nachstehend geben wir ein Verzeichniss der noch bestehenden Mosaiken der sieben ersten christlichen Jahrhunderte. Was sich erhalten hat, ist verhältnissmässig nur wenig. Bei einer Kunst, welche für diese Periode unter dem Einfluss des Orientes zu ihrer reichsten Entwicklung kam, ist es besonders zu bedauern, dass durch die Zerstörungen des Bildersturms und des Islam die zahllosen Mosaiken des oströmischen Reiches bis auf wenige Reste verschwunden sind: glücklicher Weise giebt der Reichthum von Ravenna diesem christlichen ‚italo-byzantinischen Pompeji‘ (*de Rossi* Bull. 1866, 73), einen kleinen Ersatz.

A. Mosaiken der drei ersten Jahrhunderte.

1) Das Bildniss eines Verstorbenen, 1876 an einem unverletzten Grabe des Coemeterium S. Agnetis gefunden, dessen Inschrift die Züge und den Stil des 2. Jahrh. zeigt (*de Rossi* R. S. III 593). Dieses M. ist aus Glasflüssen und gefärbten Elfenbein- und Knochenstücken zusammengesetzt und scheint eher ein Kunstwerk ganz besonderer Art, als eine Arbeit zu sein, welche in der Geschichte der M. seine Stelle einzunehmen hat (*de Rossi* Bull. 1877, 59. 60).

2) Die Inschrift der siebenjährigen TRANQVILLINA, aus weissen Steinen und goldenen und farbigen Glaswürfeln gebildet (*Marangoni* Act. s. Victorini 99).

3) Die musivische Inschrift FIRMINI IN PACE (*Boldetti* 547).

B. Mosaiken des 4. Jahrh.

1) Mosaiken in S. Costanza zu Rom an der nomentanischen Strasse: in den Tonnengewölben des Umgangs zwölf Felder mit theils linearen, theils vegetabilischen Ornamenten, auch mit Figuren, darunter zwei Felder mit Weinranken und Scenen der Weinlese, des bekannten christlichen Symbols. ‚Ueberall herrscht noch ein feiner Sinn für ornamentale Ausstat-

tung; die Farben sind gut gewählt und verbinden sich mit dem weissen Grunde zu einem Ganzen von sehr harmonischer Wirkung' (*Schnaase* 2. Aufl. III 194). Ob die Scenen in den Seitenabsiden: Christus giebt Petrus die Schlüssel und Christus segnet die Apostel Thomas und Philippus, auch aus dieser Zeit und nur im 7., 8., 9. oder 13. Jahrh. bedeutend restaurirt oder ob sie in diesen späteren Zeiten an die Stelle der ursprünglichen Mosaiken getreten sind, ist controvers (*Schnaase* III 567, Note). Jüngst fand man die Spuren des ursprünglich dort angebrachten ☧, das älteste Beispiel seiner Anbringung durch Constantin selbst (*de Rossi* Bull. 1880, 61. 62. 65. 153; *Gerspach* La mosaïque 34. 72; *Garrucci* tav. CCIV bis CCVII; *Müntz* Rev. arch. 1875, II u. V).

2) Die Mosaiken in der Kirche des hl. Georg zu Thessalonich, wahrscheinlich aus der Zeit Constantins (*Texier et Popplewell Pullan* Architect. byzant., pl. XXX). In acht Feldern zeigt die Kuppel Colossalgestalten von Heiligen in antiker Gewandung, in gleichmässiger, aber ungezwungener Haltung auf hellbraunem Grunde, umgeben von bunter und goldglänzender Architektur. [Ich setze diese Mosaiken mit *Unger* (bei *Ersch* und *Gruber* LXXXIV 407; *Woltmann* Gesch. der Malerei I 176, dazu Fig. 50) in die Zeit Iustinians, wo der statuarische Stil bereits die ältere malerische Auffassung verdrängt. Abb. auch bei *Lübke* u. *Lützow* Denkm. d. Kunst, 3. A. Taf. XXXIV b. K.]

3) Aus dem Ende des 4. Jahrh. ist das M. in der Apsis von S. Pudentiana. Der obere Theil zeigt Wolken, aus denen die symbolischen Figuren der Evangelisten hervortreten; weiter unten ist der Horizont begrenzt von einem Säulengang und den Gebäuden einer Stadt; in der Mitte hinter denselben erhebt sich ein Hügel, welcher ein reich verziertes Kreuz trägt. Vor dem Säulengang sitzt Christus auf einem prächtigen Thron, mit der Rechten segnend, in der Linken ein offenes Buch mit der Inschrift: DOMINVS CONSERVATOR ECCLESIAE PVDENTIANAE. Zwölf Personen sind zu beiden Seiten gruppirt, rechts Paulus, links Petrus; die hl. Pudentiana hält den Martyrerkranz über dem Haupte des hl. Paulus, ihre Schwester, die hl. Praxedis, über dem des hl. Petrus. Neben letzterm erblickt man einen Greis, wol deren Vater, der Senator Pudens; unter den anderen sind auch wol seine Söhne, die hhl. Novatus und Timotheus, dargestellt. Dieses M. ruht noch ganz auf den classischen Kunsttraditionen und zeigt dabei in den Köpfen einen Ausdruck, welchen die classische Kunst nicht zu erreichen vermochte. Die Figuren sind nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern perspectivisch gruppirt, was bei den kleineren Dimensionen der Kirche die Deutlichkeit nicht beeinträchtigt; die Gesichter zeigen einen individuellen Ausdruck, die Gewänder classische Drapirung. Dieses M. ist wol das vollendetste Werk der jungen christlichen Kunst (*de Rossi* Bull. 1867, 49—60; *Labarte* Hist. des arts industr. II 338—342, mit sehr schöner Abbildung; *Gerspach* La mosaïque 38—40; *Garrucci* tav. CCVIII—CCIX).

4) Aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5. Jahrh. stammt das M. in der Apsis der Kapelle der hhl. Rufina und Secunda im Baptisterium des Lateran: auf blauem Grunde grünes, mit Gold gehobenes Laubwerk, oben das Lamm zwischen vier Tauben (*de Rossi* Musaici crist. di Roma; *Gerspach* 41).

5) In die zweite Hälfte des 4. Jahrh. gehören die im Coem. S. Cyriaci gefundenen Bildnisse der Maria Simplicia und ihres Gemahls Fl. Iulius Iulianus, welche sich jetzt in der Bibl. Chigi befinden (abgeb. und beschr. bei *de Rossi* Mus. crist.; *Gerspach* 37).

6) Christus auf der Weltkugel sitzend, zwischen Petrus und Paulus, mit der Inschrift: QVI ET FILIVS DICERIS ET PATER INVENIRIS, von *Marangoni* 1742, nicht wie er glaubte, im Coemeterium S. Callisti, sondern in einem sabellianischen Coemeterium entdeckt (*de Rossi* Bull. 1866, 86. 95. 99).

7) Reste eines Mosaiks in einem

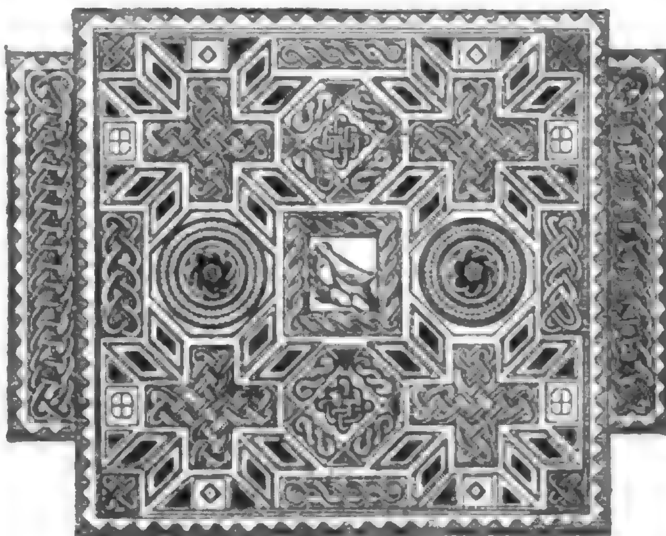


Fig. 256. Mosaik aus dem Coemeterium der hl. Helena (nach Perret).

Arcosolium der Krypta der hhl. Protus und Hyacinthus im Coemeterium s. Hermetis fand *Marchi* (Monum. dell' arte crist. tav. XLVII); man erkennt darin noch die Auferstehung des Lazarus und Daniel in der Löwengrube.

8) Mehrere schöne Fussböden im Coemeterium s. Helenae, darunter der hier Fig. 256 abgebildete (*Perret* II, pl. LXIV), der in der Mitte eine Taube mit einem grünen Zweige zeigt.

9) Fussboden des Baptisteriums der Kathedrale von Dié (*Jouve* Statist. monum. de l'Isère, Valence 1867; *de Caumont* Bull. monum. XXXIV 105; *de Rossi* Bull. 1867, 87): die vier Ströme ergiessen sich aus vier Köpfen; in denselben schw men Fische, auf den Wasserpflanzen sitzen Vögel.

10) M. in der Kirche der hl. Restituta in Neapel (*Salazaro* Studj sui mon. dell' Ital. merid. dal IV al XIII secolo, Nap. 1871; *de Rossi* Bull. 1871, 156).

11) Fussboden einer kleinen Kirche, 1860 von *Renan* zu Sour, dem alten Tyrus in Phönizien, entdeckt, jetzt zu Paris. Die Kirche wurde 652 consecrirt, das M. ist aber älter, nach *de Rossi* aus der Zeit Constantins; es zieht sich durch die drei Schiffe hin, zeigt reiches Laubwerk und enthält 95 Medaillons mit den Darstellungen der Monate, Jahreszeiten, Winde, von Thierkämpfen, Kinderspielen u. s. w. (*Labarte* II 350; *Gerspach* 73).

12) Fussboden mit Darstellungen und Inschriften aus dem Mythus des Neptun und des Cupido; aber mit dem constantinischen ☧, zu Trampton bei Dorchester (England); vielleicht gehören hierher auch die in England in römischen Villen gefundenen Fussböden mit Orpheus (*Lysons* Reliqq. Brit. Rom. I, tab. V, tab. III; II, tab. XX. XXVI; *de Rossi* Bull. 1872, 123).

13) Fragment, 1880 bei Carthago gefunden: vier Fische bilden ein Kreuz um einen kleinen Kreis, auf welchen sie hinschwimmen; vielleicht eucharistisches Symbol, wie der oben I 522, Fig. 176, abgebildete Grabstein von Modena (*de Rossi* Bull. 1881, 126).

14) Fussboden der Basilika des heil. Reparatus zu Orléansville (Africa), 1843 entdeckt, mit den Inschriften SANCTA ECLESIA und MARINVS SACERDOS (*de Rossi* Bull. 1882, 90. 95).

15) Eine Inschrift des 4. Jahrh. im Coemeterium s. Agnetis besteht aus rothen, weissen und vergoldeten Würfeln und ist desshalb von Wichtigkeit, weil bei den letzteren das Gold nicht auf einer rothen Unterlage, wie im MA., sondern direct auf das farblose und durchscheinende Glas aufgelegt ist (*de Rossi* Bull. 1877, 60).



Fig. 257. Mosaik aus der Nähe von Constantine.

16) Fussboden, in der Nähe von Constantine gefunden, in der Mitte die Inschrift IVSTVS SIBI LEX EST, daneben zwei Vögel, in den vier Ecken Gefässe, aus denen Blumenzweige entspriessen. Die Inschrift besteht aus schwarzen und weissen, die Gefässe, Blumen und Vögel aus rothen, grünen und gelben Würfeln; die Schatten sind durch graue, hellgelbe und grüne Würfel hergestellt. Leider wurde der Boden zerstört; wir geben die Abbildung Fig. 257 nach dem Annuaire de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine 1862, pl. IV.

C. Mosaiken des 5. Jahrh.

1) M. in der Kirche S. Agata Maggiore zu Ravenna, durch Erzbischof Exsuperantius im Anfang des 5. Jahrh. gestiftet: Christus, mit der Rechten segnend, in der Linken das Buch, sitzt auf reichem Thron; zu beiden Seiten steht ein Engel, einen Stab in der Hand, auf blumigem Grunde (*Ciampini* Vet. mon. I 184, tab. XLVI; s. unsere Fig. 258).

2) M. in S. Sabina zu Rom von 424;

es sind davon nur noch die grosse Inschrift in goldenen Buchstaben auf blauem Grunde und die Figuren der Ecclesia ex gentibus und der Ecclesia ex circumcisione vorhanden (*Ciampini* Vet. mon. I 190, tab.



Fig. 258. Mosaik in S. Agata Maggiore in Ravenna.

XLVIII; *Labarte* Arts industr. I 342; *Garrucci* tav. CCX—CCXIV; s. uns. Abb. Fig. 80, I 173; *Garrucci* tav. CCXXXIV bis CCXXXVII; *de Rossi* Mus. crist.).

3) M. in der Kapelle des hl. Satyrus bei der Kirche des hl. Ambrosius zu Mailand: das Brustbild des hl. Victor, von einem Aehrenkranze und den Symbolen der Evangelisten umgeben; unter demselben der hl. Ambrosius und fünf andere Heilige (*Ferrario* Mon. di s. Ambr. in Milano 170, tav. XXV. XXVI; *Labarte* II 343; s. unsere Abb. Fig. 259).



Fig. 259. Mosaik aus S. Ambrogio in Mailand.

4) Die Mosaiken der Kirche der hhl. Celsus und Nazarius, 440 von Galla Placidia erbaut, die dort auch begraben wurde. In der Kuppel strahlt das lateinische Kreuz zwischen den Symbolen der Evangelisten, darunter an den vier Seiten je zwei Heilige oder Propheten, zwischen ihnen stets eine Schale oder ein Springbrunnen mit trinkenden Tauben; in den unteren Räumen vorwiegend Ornamente, zwischen goldenen Laubgewinden trinkende Hirsche. Auf der östlichen und westlichen Wand des Kreuzarmes einerseits Christus als guter Hirt in ausdrucksvoller jugendlicher Gestalt in einer felsigen Landschaft, von den Lämmern umgeben, anderseits nicht Christus, wie *Ciampini* und *Labarte* glauben, sondern der hl. Laurentius, wie in ähnlicher Darstellung mit dem Kreuze in S. Lorenzo nel agro Verano (*de Rossi* Bull. 1882, 167; *Labarte* II 343; *Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXV—LXVII; *Richter* Taf. II; *Garrucci* tav. CCXXII bis CCXXIII; Abbildung s. Art. Laurentius.

5) Die Mosaiken in dem orthodoxen Baptisterium S. Giovanni in fonte zu Ravenna, welche Erzbischof Neon (449—453) ausführen liess (*Ciampini* I 233, tab. LXX; *Fabri* Le sagre mem. di Ravenna, Venez. 1664, 214; *Zahn* Jahrb. f. Kunstwissenschaft 1868, H. II. III). In der Mitte der Kuppel die Taufe Christi durch Johannes, darunter die Apostel, welche in zwei Zügen, Petrus und Paulus an der Spitze, einander entgegenschreiten, auf blauem Grunde, durch goldene Blattstengel von einander getrennt. Ein Fries von bunten Architekturen bezeichnet die Basis der Kuppel; weiter unten andere Mosaiken, Figuren, Ornamente und Inschriften, sowie buntfarbige Marmoreinlagen.

6) Die Mosaiken an der erzbischöflichen Hauskapelle zu Ravenna (*Labarte* I 344; *Quast* Ravenna 16); Andere setzen sie ins 6. Jahrh. (*Schnaase* III 205). Diese Mosaiken von Ravenna zeigen noch den Charakter der alten römischen Kunst, sind aber in der Ausführung bedeutender, als die gleichzeitigen römischen, wol wegen der Beziehungen zu Constantinopel, dem Hauptsitze dieses Kunstzweiges.

7) Die Mosaiken auf dem Triumphbogen und auf den Wänden von Maria Maggiore, welche Papst Sixtus III (432—440; XISTVS EPISCOPVS PLEBI DEI) ausführen liess (*Ciampini* Vet. mon. I 200 sqq., tab. XLIX—LXIV; *Labarte* I 344; *Garrucci* tav. CCXV bis CCXXII). Wir geben daraus die Begrüssung der Engel durch Abraham in Fig. 260 (*Agincourt* Peint. pl. XIV. XV). Die Mosaiken an den Wänden des Schiffes zeigen in 27 Bildern enthaltene Scenen aus der Geschichte der Patriarchen, sowie des Moses und des Josue; der Triumphbogen die Geschichte Christi, also dort die Vorbereitung, hier die Erfüllung; die

erstere in lebendiger Darstellung mit landschaftlichem Hintergrunde, die letztere auf Goldgrund.

8) Die unter Leo d. Gr. (440—461) auf dem Triumphbogen (dem Bogen der



Fig. 260. Mosaik aus S. Maria Maggiore.

Placidia) von S. Paolo ausgeführten Mosaiken, welche durch den Brand von 1823 sehr beschädigt, seitdem hergestellt wurden (*Ciampini* Vet. mon. I 228 sqq., tab. LVIII; *Schnaase* III 199). Sie zeigen in der Mitte das Brustbild Christi mit typischen Zügen und gescheiteltem Haar, zu beiden Seiten oben die Symbole der Evangelisten, unten die 24 Aeltesten, ihre Kronen darreichend (Abb. s. uns. Fig. 19, oben II 22; *Garrucci* tav. CCXXXVII).

9) Die Mosaiken an den Gewölben der Oratorien des hl. Johannes Ev. und des hl. Johannes Bapt. beim Baptisterium des Lateran (468): das Lamm in einer Blumenkrone und zwölf Tauben, welche in acht durch Kränze gebildete Abtheilungen vertheilt sind (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXXIV. LXXV; *Garrucci* tav. CCXXXVIII und CCXXXIX).

10) Mosaiken der alten Kirche zu Capua (*Salazaro* Studj sui monum. dell' Italia merid.; *de Rossi* Bull. 1871, 156; 1881, 149; *Garr.* tav. CCLIV—CCLVII).

11) Fussboden der Kathedrale zu Novara (*Durand.* in den Annal. archéol. XV 225; *Labarte* I 345).

12) Fussboden vor dem Hochaltar der Kathedrale zu Aosta (*Ferd. de Lasteyrie* La cathédr. d'Aoste, Paris 1854).

13) Fussboden in der Kathedrale zu Pesaro (*de Rossi* Bull. 1870, 60) mit älteren Medaillons, vielleicht nicht christlichen Ursprungs.

14) Fussboden in einer christlichen Privat-Grabkapelle zu Ancona: ein fruchtreicher Weinstock, welcher einem Gefässe entwächst, mit der Inschrift aus Isaias 5, 1: VINEA FACTA EST DILECTA IN CORNVM IN LOCO VBERI (*de Rossi* Bull. 1879, 128 sqq., tav. IX. X).

15) Fussboden, in Africa gefunden, mit Inschrift wol des 5. oder 6. Jahrh. (*Rénier* Inscript. de l'Algérie n. 4057; *de Rossi* Bull. 1877, 116).

16) Das griechische Mosaikbild des hl. Nicolaus im Schatze der Johanneskirche zu Burtscheid (*Bock* Die Reliquienschätze von Burtscheid und Cornelymünster 16. 17).

[17) Die beiden Lünetten der 494 durch den Bischof Laurentius mit Mosaiken geschmückten Kapelle S. Aquilino in S. Lorenzo in Mailand: Christus ganz jugendlich gebildet, zwischen den Aposteln sitzend — und Joseph mit seinen Brüdern (*Garrucci* CCXXXIV; *Allegranza* Spieg. e rifl. 3, tav. I). K.]

D. Mosaiken des 6. Jahrh.

1) Mosaiken in S. Cosma e Damiano zu Rom: im Triumphbogen Christus als Lamm auf dem Throne zwischen den sieben apokalyptischen Leuchtern, vier Engeln und den Symbolen der Evangelisten, in der Concha der lehrende Erlöser in ehrwürdiger Gestalt, zwischen den hhl. Petrus, Paulus, Cosmas, Damianus und Theodorus und dem damals noch lebenden Stifter Papst Felix IV (526—530); darunter in der Mitte das göttliche Lamm auf dem Hügel, welchem die vier Paradiesflüsse entströmen; von jeder Seite schreiten sechs Lämmer aus den Thoren von Jerusalem und Bethlehem auf das Lamm Gottes zu. Christus ist grösser als die Heiligen dargestellt, was von nun an Regel wird. Alle diese Gestalten zeichnen sich trotz einer gewissen Härte der Formen durch grossartigen Ernst und Würde der Erscheinung aus (*de Rossi* Mus. crist. di Roma; *Ciampini* V. M. II 49 sqq., tab. XV. XVI; *Schnaase* III 201; *Martigny*[2] 28. 67; unsere Fig. 127 I 380 und Art. Lamm; *Garrucci* tav. CCLIII; *de Rossi* Mus. crist.).

2) Mosaiken der Sophienkirche in Constantinopel, von denen leider nur noch spärliche, zum Theil spätere Reste unter der Kalktünche erhalten sind. Aus der Zeit der ursprünglichen Ausschmückung durch Iustinian ist der thronende Erlöser zwischen den Medaillons Maria's und Michaels, zu seinen Füssen Iustinian, und ein Erzengel zunächst der Chornische erhalten. Wie die figürlichen Darstellungen, die sich durch Würde und grossartige Einfachheit auszeichnen, so zeigt auch die Schönheit der Ornamente und die technische Ausführung eine hoch gebildete Schule. Die Wirkung der Farben wird dadurch erhöht, dass statt des Gol-

des an gewissen Stellen silberne Gründe und Streifen, eine neue Erfindung der damaligen griechischen Mosaicisten, angewendet sind (*Salzenberg* Altchristl. Baudenkmale von Constantinopel (tav. 25 und 31; *Labarte* II 348, pl. LVIII. LIX; *Schnaase* III 202, Fig. 52. 53).

3) Mosaiken in S. Michele in Affrisco zu Ravenna, um 545, jetzt in Berlin: in der Apsis Christus jugendlich auf blumiger Wiese, in der rechten Hand das kostbar verzierte Kreuz, in der linken das offene Buch haltend, zwischen Michael und Gabriel; auf dem Triumphbogen sitzt unter der segnenden Hand des Vaters der Erlöser; zu beiden Seiten stehen zunächst je ein Engel mit Stab, dann rechts vier, links drei Engel mit Posaunen (*Ciampini* V. M. II 63, tab. XVII; *Garrucci* tav. CCLXVII).

4) Mosaiken in S. Vitale zu Ravenna, um 547: im Gewölbe der Apsis Christus, jugendlich, auf der Weltkugel; ihm werden von zwei Engeln der hl. Vitalis und der Bischof Ecclesius vorgestellt; ersterer erhält von Christus eine Krone, letzterer bringt das Modell der Kirche dar. Die untere Wand enthält die zwei berühmten Ceremonienbilder, links der Kaiser Iustinian, gegenüber seine Gemahlin Theodora, beide mit reichem Gefolge, ersterer von Bischöfen, Kriegern, Beamten, letztere von Damen mit Weihegeschenken zur Kirche ziehend, deren Vorhang auf der Seite der Kaiserin ein Beamter aufhebt. An den Seiten des Chors sind oben die Evangelisten lesend oder schreibend, unter ihnen Jeremias, Isaias und Moses, letzterer vor dem brennenden Dornbusch und auf dem Sinai, in den Blendarkaden die in dem Kanon der hl. Messe erwähnten alttestamentlichen Opfer Abels, Melchisedechs und Abrahams und die Bewirthung der Engel durch letzteren dargestellt (s. d. Art. Melchisedech u. *Richter* Mos. v. Rav., tav. IV). Der höchst bedeutende Eindruck des ganzen Bilderkreises wird durch prächtige Ornamente auf dem Goldgrund der Gewölbe noch erhöht (*Ciampini* V. M. II 65, tab. XIX bis XXII; *Schnaase* III 203; Abb. der evangelistischen Zeichen I 462, Fig. 157; *Garrucci* tav. CCLVIII—CCLXIV).

Die übrigen Mosaiken der Kirche sind leider zerstört.



Fig 261. Mosaik von S. Vitale in Ravenna.

5) M. in S. Maria in Cosmedin zu Ravenna, dem früheren arianischen Baptisterium, um 553: in der Mitte des Centralgewölbes ist die Taufe Christi im Jordan dargestellt, rund herum die zwölf Apostel mit Kronen in den Händen, durch Gefässe mit Blumen getrennt; zwischen Petrus und Paulus erhebt sich der Thron mit dem Kreuze. Wie in der ähnlichen Ausschmückung von S. Giovanni in fonte (s. o. C. 5), findet sich bei der Taufe Christi auch der personificirte Jordan (s. d. Art.; *Ciampini* II 77, tab. XXXIII; *Garrucci* tav. CCXLI). Das ganze M. ist eine vereinfachte Wiederholung des Mosaiks von Giovanni in fonte und erreicht dasselbe nicht. Das M. wurde ausgeführt, nachdem die Kirche in den Besitz der Katholiken gelangt war.

6) Mosaiken in S. Apollinare in Classe bei Ravenna, um 567: am Triumphbogen Christus in Brustbild zwischen den Symbolen der Evangelisten,

darunter Lämmer aus den Thoren der beiden Städte kommend, Palmen, Michael und Gabriel, Matthaeus und ein anderer Apostel; in der Concha unter der aus den Wolken ragenden segnenden Hand des Vaters zwischen Moses und Elias und über drei Lämmer ein reiches Kreuz mit dem Brustbilde Christi und den Inschriften ΙΧΘΥϹ und SALVS MVNDI (Abb. *Martigny*[2] 764 und uns. Art. Transfiguratio; s. o. II 23, Fig. 20); darunter in einer Landschaft der hl. Apollinarius zwischen zwölf Lämmern. Einige weitere Darstellungen finden sich am untern Fries der Concha und auf den Seitenwänden des Chores; die im 7. Jahrh. ausgeführten Bildnisse der Erzbischöfe an den Seitenwänden des Schiffes sind später erneuert worden (*Ciampini* II 79, tab. XXIV; *Garrucci* tav. CCLXV bis CCLXVII. tav. CCLXXV; *Schnaase* III 206 setzte diese Mosaiken in das 7. Jahrh.).



Fig. 262. Das Almosen der Wittwe, aus S. Apollinare nuovo.

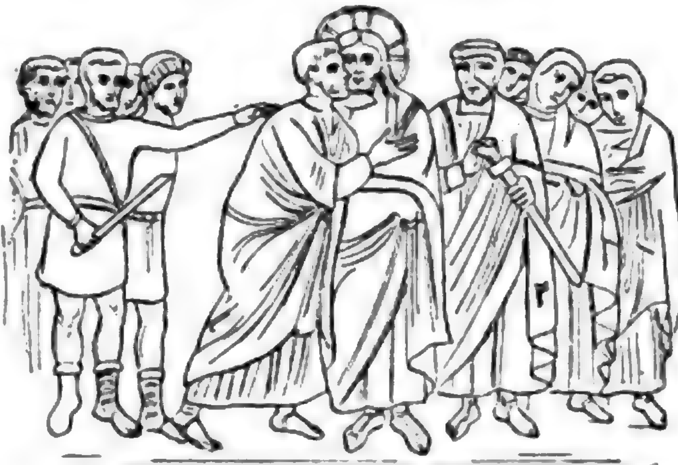


Fig. 263. Judaskuss, aus S. Apollinare nuovo.

7) M. in S. Apollinare nuovo zu Ravenna (S. Martino, 553—566): in dem Friese auf beiden Seiten des Mittelschiffes schreitet ein grosser Zug, hier männlicher, dort weiblicher Heiligen (vgl. oben I 189, Fig. 91), Kronen in den Händen tragend und auf dem Goldgrunde durch Palmen getrennt, von der Hafenstadt Classis und den Thoren von Ravenna dem Chore zu: als ältere Schlussgruppe erscheint auf der einen Seite Christus zwischen vier Engeln thronend, auf der andern Maria, das göttliche Kind auf dem Schosse haltend, ebenfalls zwischen vier Engeln auf einem Throne sitzend. Neben dem Stadtthore erblickt man das PALATIVM. Darüber stehen zwischen den Fenstern, über denen je zwei Tauben neben einem Gefässe dargestellt sind, Einzelfiguren von Heiligen, und in der obersten Reihe, über den Fenstern, abwechselnd mit Vorhängen, auf welchen Tauben neben einem Kreuze sitzen und von welchen Kronen herabhängen, Scenen aus dem Leben Jesu (s. unsere Figg. 262 u. 263, von welchen aber auf der einen Seite nur Eine erhalten ist; in letzterer zeigt die Anordnung antike Kürze, welche die Zahl der Personen auf das Nothwendigste beschränkt (*Ciampini* Vet. Mon. II 89, tab. XXV—XXVII; *Schnaase* II 204; *Garrucci* tav. CCXLII—CCLI).

8) M. in S. Lorenzo fuori le mura zu Rom, um 578: am Triumphbogen Christus auf der Weltkugel sitzend, in der Linken das Kreuz, mit der Rechten segnend; neben ihm stehen rechts Petrus mit dem Kreuze, Laurentius ebenfalls mit Kreuz und Buch und dem Modell der Kirche, und der Stifter Papst Pelagius II (578 bis 590) als noch lebend dargestellt, links Paulus, Stephanus mit Buch und Hippolytus mit Krone in verhüllten Händen; unter dem Bilde steht die Inschrift: MARTYRIVM FLAMMIS OLIM LEVITA SVBISTI IVRE TVIS TEMPLIS LVX VENERANDA REDIT (*Ciampini* II 101, tab. XXVIII, wo auch einige andere kleinere Mosaiken derselben Kirche abgebildet sind; *Schnaase* III 565—567. 571; *Garrucci* tav. CCLXXI; *de Rossi* Mus. crist). Die Figuren zeigen noch keinen byzantinischen Einfluss. Papst Pelagius liess dieses M. während der heftigsten Bedrängniss durch die Longobarden ausführen.

9) Fussboden aus dem Palaste des Theodorich zu Ravenna, 1870 aufgefunden (*Aus'm Weerth* Der Mosaikfussboden in St. Gereon zu Köln 14).

10) M. in S. Teodoro in Rom: Christus auf der Weltkugel zwischen Heiligen, 6.—7. Jahrh. (*Garrucci* tav. CCLII).

11) M. in der Marienkirche auf dem Sinai: Transfiguration Christi (*Garrucci* tav. CCLXVIII).

12) M. in S. Giovanni in Neapel (*Garrucci* tav. CCLXIX u. CCLXX).

13) M. in Parenzo, ob 6. Jahrh.? (*Garrucci* tav. CCLXXVI).

14) M. in der Taufkirche zu Salona in Dalmatien; Alter ungewiss, ob zwischen 5.—7. Jahrh.? (*Garrucci* tav. CCLXXVIII).

E. Mosaiken des 7. Jahrh.

1) M. in S. Agnese an der nomentanischen Strasse, von Honorius I (625—638) gestiftet: in der Apsis steht unter der aus den Wolken ragenden Hand Gottes mit dem Kreuz die hl. Agnes, zu ihren Füssen die Werkzeuge ihres Martyriums, das Schwert und Flammen; das reiche kaiserliche Gewand weist auf den byzantinischen Einfluss hin, welcher sich auch in den schlanken Verhältnissen der Figuren zeigt; neben ihr steht links der hl. Petrus, der Papst Symmachus, rechts Papst Honorius I mit dem Modell der Kirche; die Gestalten zeigen Würde und das Gesicht der hl. Agnes den Ausdruck von Jungfräulichkeit, Anmuth und Reinheit. Unter dem Bilde zieht sich eine lange musivische Inschrift aus goldenen Buchstaben hin; sie beginnt mit den Worten: AVREA CONCISIS SVRGIT PICTURA METALLIS. Ueber die Bedeutung von metalla = Marmorwürfeln in den metrischen Inschriften der römischen Kirchen s. *de Rossi* Bull. 1867, 65 (*Ciampini* Vet. Mon. II 103, tab. XXIX; *Agincourt* Peint. pl. XVII[2]; *Schnaase* III 571; *Garrucci* tav. CCLXXIV; *de Rossi* Mus. crist).

2) M. in der Kapelle des hl. Venantius beim Baptisterium des Lateran, um die Mitte des 7. Jahrh.: in der Apsis Christus zwischen zwei Engeln, als Halbfiguren in den Wolken schwebend, darunter die allerseligste Jungfrau in der Haltung einer Orante, links von ihr die hhl. Paulus, Johannes Evang. und Venantius, sowie Papst Johannes IV (640—642), rechts die hhl. Petrus mit dem Kreuzstab, Johannes der Täufer ebenfalls mit Kreuz, der hl. Domnio und Papst Theodorus (642—649). Während in diesem Bilde sich noch Reminiscenzen des altchristlichen Stils zeigen, tritt in dem Triumphbogen das byzantinische Element stärker hervor: oben erblickt man die Symbole der Evangelisten und die Thore zweier Städte, weiter unten acht Martyrer, deren Reliquien Papst Johannes IV aus Dalmatien nach Rom übertrug (*Ciampini* V. M. II 642, tab. XXX. XXXI; *Agincourt* l. c.; *Schnaase* l. c.; *Garrucci* tav. CCLXXII u. CCLXXIII).

3) M. in S. Stefano rotondo (in monte Coelio) zu Rom, ebenfalls von Papst Theodorus (642—649) gestiftet: aus den Wolken ragt die Hand Gottes des Vaters mit dem Kreuze, darunter das Brustbild Christi über einem mit Edelsteinen geschmückten Kreuze, neben letzterm auf blumigem Boden die hhl. Primus und Felicianus (*Ciampini* V. M. II 109, tab. XXXII; *Schnaase* III 572; *Agincourt* l. c.; *Garrucci* tav. CCLXXIV). Die Köpfe sind ausdruckslos, wie von nun an gewöhnlich.

4) M. in S. Pietro in Vincoli zu Rom, um 682: der hl. Sebastianus in reichem kriegerischem Schmucke, aber steifer Haltung (*Ciampini* V. M. 114, tab. XXXIII; *Schnaase* a. a. O.).

5) M. in S. Eufemia in Rom, um 680 (*Garrucci* tav. CCLXXV).

6) M. in S. Pietro in Vincoli in Rom, um 680 (*Garrucci* tav. CCLXXV).

7) M. in Capua Vetus (7.—8. Jahrh.) (*Garrucci* tav. CCLXXVII).

8) M. in Valence in Frankreich (7. Jahrh.?) (*Gar.* tav. CCLXXVII).

F. Mosaiken des 8. und 9. Jahrh.

1) M. in der Kapelle S. M. ad praesepe in den vaticanischen Krypten, aus der Zeit Johannes' VII (*Garrucci* tav. CCLXXIX—CCLXXXI). Zu Grund gegangen ist das auf tav. CCLXXXII reproducirte.

2—4) Mosaiken in der Kapelle Johannes' VII in Aachen und in S. Susanna in Rom (Zeit Leo's III; *Garrucci* tav. CCLXXXII; *Müntz* IV Rev. archéol. 1877).

5) M. im Triclinium Leo's III (*Garrucci* tav. CCLXXXIII).

6) M. in S. Nereo ed Achilleo in Rom (Zeit Leo's III; *Garrucci* tav. CCLXXXIV).

7) M. in S. Prassede in Rom (*Garrucci* tav. CCLXXXV—CCLXXXXI; *de Rossi* Mus. crist.).

8) M. in S. Cecilia in Rom (*Garrucci* tav. CCLXXXII).

9) M. in S. Maria in Dominica in Rom (*Garrucci* tav. CCLXXXXII).

10) M. in S. Marco in Rom (*Garrucci* tav. CCIC).

Litteratur: *de Rossi* Musaici crist. di Roma; *Barbet de Jouy* Les mos. chrét. de Rome; *Vitet* Dissert. sur les mos. chrét., Journal des savants 1862, 1863; *Ciampini* Monumenta vetera und De sacris aedific. a Constant. magno constructis; *Labarte* Mosaïque im 2. Bd. derArts indust. 333 bis 414; *Gerspach* La mosaïque, Paris, A.

Quantin; *Schnaase* Gesch. der bildenden Künste, 2. Aufl. III 192—217; *Crowe und Cavalcaselle* Gesch. der ital. Malerei, D. Ausg. I; *Fontana* Basil. Rom.; *Garrucci* Storia IV, tav. CCIV—CCXCIV; *Richter, J. P.*, Die Mosaiken von Ravenna, Wien 1878; *Lübke* Gesch. der ital. Malerei I 25 f.; *Woltmann* Gesch. der Malerei I 159 f.; *E. Müntz* Notes sur les Mosaïques chrét. de l'Italie, in Rev. archéol. seit 1875, I—VI. HEUSER u. KRAUS.

MOSES. Kaum irgend eine Gestalt des A. oder N. T. ist auf unseren altchristlichen Denkmälern häufiger zu treffen, als M., der als Führer des auserwählten Volkes der spezielle Typus Christi war und der uns in nachstehenden Situationen seines Lebens entgegentritt.

1) M. zieht vor dem brennenden Dornbusch auf Horeb die Schuhe aus (Exod. 3, 5) — eine Scene, welche *Augustinus* (Serm. 101) und *Gregor. Naz.* (Orat. 42) als die Loslösung von dem Irdischen und Sündigen auslegen, welche vor der Taufe in den Abschwörungen ausgesprochen wird (vgl. *Isid. Hisp.* Quaest. in Exod. c. 7). Ich zweifle, ob hier wie bei anderen Scenen eine bestimmte Ausdeutung gegeben werden darf, oder ob, wie später Jonas, die Person Mosis wegen ihrer allgemeinen typischen Beziehung, ohne dass die einzelnen Sujets zu urgiren wären, dargestellt wird, hauptsächlich in der Absicht, an der wunderbaren Führung und Rettung des Volkes Israel durch M. die Gemeinde in dem Zeitalter der Trübsal und Verfolgung zu stärken und zu ermuthigen.



Fig. 264. Moses. Fresco in S. Callisto (Perret I, pl. XXIV).

M. trägt meist Tunica und Pallium; auf einem Fresco von S. Callisto (*Perret* I, pl. XXIV; vgl. unsere Abb. Fig. 264) ist er nur mit einer purpurverbrämten, blendend weissen Tunica bekleidet. Manchmal steht ihm Gott in Gestalt eines Greises gegenüber, mit dem Zeigefinger der Rechten auf M. deutend (*Bottari* tav. LXXXIV). Andere Denkmäler zeigen Gott nur durch die Hand, welche von oben herabreicht, angedeutet (Fresco in S. Callisto, *Bottari* tav. LXXXIII; Mosaik von S. Vitale in Ravenna, *Ciampini* Vet. mon. II, tab. XXI). Meistens ist M. allein; er schaut mit Entsetzen und Neugierde auf den brennenden Dornbusch, während er seine Sandalen loslöst, den Fuss auf einen Felsen gestützt.

2) M. nach dem Durchgang durch das rothe Meer (s. d. Art. II 387), welches ein Bild der Taufe war (*August.* Serm. 352, n. 3: per mare transitus baptismus est), den Stab über die Israeliten und wider die Aegypter ausstreckend (*Bottari* tav. CXIV; *Aringhi* 331; *Millin* Midi de la France, pl. LXII).

3) M. und das Manna. Diese Scene findet *Martigny* 474 in einigen Bildern vorgestellt, denen ich mit *Garrucci* eine andere Deutung gebe (vgl. d. Art. Manna II 358).

4) M., Wasser aus dem Felsen schlagend (Exod. 17, 6), fast auf allen ausgedehnteren Sarkophagreliefs Roms wie Galliens (*Millin* Midi de la France, pl. LXI. LXVI f.) dargestellt, ebenso auf Gläsern (*Boldetti* 200), Broncemedaillons (*Perret* IV, pl. XX), auf Epitaphien (ib. V, pl. LXIII), meist in Verbindung mit der Exod. 17, 2 und Num. 20, 2 geschilderten Scene, wo die Auflehnung der dürstenden Israeliten in der Wüste gegen M. erzählt wird: zwei Juden fassen den Führer des Volkes an (vgl. oben II, Fig. 53). Das Wunder der Wasserspende wird entweder so dargestellt, dass M. mit dem Stabe an den Felsen schlägt, aus dem sofort ein Quell entspringt, an dem die Juden ihren Durst löschen (so auf einem hier Fig. 265 reproducirten Sarkophagrelief in Mailand, *Bugati* Mem. di s. Celso 242, tav. I), oder das Wunder wird als bereits geschehen angenommen und M. weist mit dem Stabe auf den hervorbrechenden Quell hin (*Bottari* tav. XLIX; *Millin* pl. LXVI [8]).

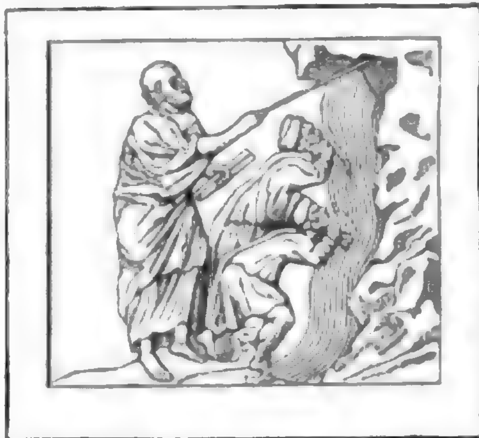


Fig. 265. Moses. Marmorrelief in Mailand (Bugati).

Auch auf den Coemeterialgemälden ist die Scene sehr häufig; hier erscheint bemerkenswertherweise M. stets allein ohne die Juden (vgl. z. B. die Fresken in S. Agnese, *Garrucci* tav. LXI. LXIII. LXV; eine dieser Darstellungen gab *Perret* II, pl. XXXIII vollkommen modernisirt wieder, wie die beifolgende, *Perret* entlehnte

und nichts weniger als getreue Abbildung Fig. 266 zeigt).

Die Absicht, welche die Künstler gerade bei der häufigen Wiedergabe dieser Scene leitete, versteht man besser, wenn man erwägt, wie oft dieselbe in Verbindung mit der Auferweckung des Lazarus vorkommt, wo dann M. und Christus in möglichst übereinstimmender Haltung und Kleidung erscheinen. Wie eng Typus und Erfüllung des Typus zusammenhängen, mag weiter jenes merkwürdige Bild in S. Callisto zeigen, wo (*de Rossi* R. S. II, tav. d'Agg. A) der gute Hirt dargestellt ist und neben ihm einer der Juden, der sich an dem Wasserquell erfrischt.



Fig. 266. Moses. Fresco aus S. Agnese (Perret II, pl. XXXIII).

M. ist aber nicht bloss Vorbild Christi, sondern auch Petri, den die Väter als denjenigen bezeichnen, welcher das Wasser des Heils aus dem lebendigen Fels, Christus (I Kor. 10, 4), hervorquillen macht (*Maxim. Taur.* in Hom. I, ed. Venet. 1741; *Hieronym.* Ep. III ad Rustic. Monach.;



Fig. 267. Goldglas (Boldetti 200).

Leo M. Serm. de eius assumpt. in pont.) und welcher die Führung des neutestamentlichen Volkes übernommen hat. Dem entsprechend treffen wir nicht nur auf manchen Sarkophagreliefs M. mit den traditionellen Gesichtszügen Petri abgebildet (*Bottari* tav. CXXXIV), sondern geradezu Petrus in die Function Mosis eingerückt, wo er das Wasser aus dem Felsen herausschlägt; so auf einem Goldglas (*Garrucci* Vetri 2, tav. X [9]; *Boldetti* 200; *Perret* IV, pl. XXVIII [63]). Einige Archäologen, wie *Bottari, Polidori, Marchi,* neigen sich in Folge dessen der Ansicht zu, dass M. in der uns hier beschäftigenden Scene überhaupt nur typisch und vicarirend für Petrus dargestellt sei — eine Ansicht, die vielleicht zu weit geht. Immerhin ist M. als Typus Petri zweifellos constatirt: wie M. und Christus, führt Petrus allein den Stab als Symbol der Macht in der Hand. Wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir in dieser Darstellung eine höchst bedeutsame Documentirung der Lehre vom Primat Petri und der römischen Kirche erblicken.

4) M., die Gesetztafeln empfangend (Exod. 31, 18; Deut. 9, 10), die ihm von der aus den Wolken herabreichenden Hand Gottes gereicht werden und die er, zuweilen einen Fuss auf eine Anhöhe (den Sinai?) gestellt, in Empfang nimmt (z. B. *Bottari* tav. XXVII). *Martigny's* Meinung, dass die so häufige Darstellung dieser Scene einen Protest gegen die gnostisch-manichäische Auffassung von dem alttestamentlichen Gesetz als einer Gabe des Teufels (*Aug.* Ep. 236, c. 2) in sich schliesse, kann ich nicht theilen.



Fig. 268. Moses, die Gesetztafeln empfangend.

5) M. zerbricht im Zorn die Gesetzestafeln beim Anblick des götzendienerischen Volkes (Exod. 32, 19); er steht zürnend aufrecht da, hält die Tafeln in der Linken und erhebt die Rechte, im Begriff zu sprechen (*Bottari* tav. LXVII).

6) M., die Boten zur Erforschung des gelobten Landes aussendend (Num. 13, 2 f.). *Martigny* glaubt auf einem Fresco von S. Priscilla (*Bottari* tav. CLXI [3]) diese Scene wiederzufinden. Man sieht da drei jugendliche männliche Gestalten, von denen die eine einen Stab in der Hand hält und die beiden anderen zu belehren scheint. Der Stab in der Hand dieser Person ist der einzige Anhaltspunkt für diese mir nicht hinreichend verbürgte Erklärung; der Exploratores waren bekanntlich zwölf (Num. 13, 4—16), doch könnten die Zwei als Andeutung der Uebrigen stehen.

7) Endlich hat uns das Alterthum in den Mosaiken der Basilika S. Maria Maggiore einen ganzen Cyclus hinterlassen, in welchem die Geschichte des M. erzählt ist (*Ciampini* Vet. mon. I, tav. LVI—LX [3]; *Garrucci* tav. CCXVIII [1]—CCXX [3]). Es kommen da zur Vorstellung: tav. CCXVIII [1]: 1) die Tochter Pharao's empfängt den schon heranwachsenden M. (Exod. 2, 9). 2) M. als Knabe lernt die Weisheit der Aegypter (bez. auf Act. Apost. 7, 22). — Tav. CCXVIII [2]: 3) der Priester Jethro giebt M. und Sephora zusammen; 4) M., die Schafe hütend. — Tav. CCXVIII [3]: 5) M., portans virgam Dei in manu sua (Exod. 4, 20), begegnet Aaron (ib. 27); 6) M. mit den Parvuli von Pharao (Exod. 10, 9. 10). — Tav. CCXVIII [4]: Befehl des auf der Cathedra sitzenden M. zur Schlachtung des Lammes und Bezeichnung der Thüren mit dem Blute desselben (Exod. 12, 21). 7) Bezeichnung der zu machenden Stationen (ib. 37). — Tav. CCXIX [1]: 8) die Verkündigung der jährlich zu feiernden Phase (Exod. 12, 42). — Tav. CCXIX [2]: 9) Durchgang durch das rothe Meer. — Tav. CCXIX [3]: 10—11) Verheissung des Fleisches (Exod. 16, 8—12) und Wachtelfang (Num. 11, 31—32). — Tav. CCXIX [4]: 12) M. kündigt dem Volke das wunderbare Wasser an (Exod. 17, 6 nach *Bianchini*, 15, 25 nach *Garrucci*). 13) Begegnung mit den Amalekitern (Deuteron. 25, 17—18?) — Tav. CCXX [1]: 14) Mosis Kampf gegen die Amalekiter. — Tav. CCXX [2]: 15) Rückkehr der Exploratoren von Hebron (Num. 13, 23); 16) Kaleb und Josua fliehen vor den sie steinigenden Juden (Num. 14, 10). — Tav. CCXX [3]: 17) M. sieht das gelobte Land von dem Berge aus (Deuteron. 32, 49 f.; 34, 5). 18) Bundesarche (so *Bianchini*) oder Marsch nach dem Jordan (Jos. 3, 3—4). Die richtige Deutung der einzelnen Scenen hat man nicht sowol bei *Ciampini* (und danach bei *Martigny*) als bei *Garrucci* zu suchen.

8) M. in der Transfiguration, s. d. Art. Verklärung Christi. KRAUS.

MOZARABISCHE LITURGIE, s. Liturgien, occidentalische.

MÜNZEN. I. Von christlicher Numismatik kann hier nur insoferne Rede sein, als auf der einen Seite gewisse Devotionsmedaillen sich im Gebrauche der alten Christen befanden, auf der andern die M. christlicher Fürsten das Kreuz und das Monogramm aufweisen; von Päpsten und Bischöfen geprägte M. kommen erst für das MA. in Betracht. Ueber die Devotionsmedaillen ist bereits oben (II 384) gehandelt worden; es erübrigt hier, auf die mit christlichen Emblemen versehenen M. einzugehen. Nachdem bereits *Ducange* in seiner dem Glossar. med. et inf. Latinitatis angehängten Dissertatio de Imperatorum Constantinopolitanorum seu de inferioris aevi vel Imperii uti vocant Numismatibus (in Henschels Ausg. Par. 1850, VII 145 f.) dem Gegenstand nähergetreten, haben selbstverständlich die allgemeinen Bearbeitungen der Münzgeschichte der römischen Kaiser denselben vielfach gefördert. Speciell haben *Eckhel*, *Cohen* (Médailles impériales, Par. 1861 u. 1862, vol. V. VI. VII Suppl. 1868; *Sabatier* Monnaies Byzantines, 2 vols., Par. 1862) natürlich auch für diese Partie der Numismatik ihre Bedeutung. In unserm Jahrhundert beschäftigte sich zuerst der dänische Bischof *Münter* mit den M. Constantins (vgl. dessen Correspondenz mit *Wyttenbach* in Trier, Trierische Chronik 1823, VIII 54 f.: ‚giebt es echte constantinische M. mit dem Bilde des Kreuzes zur Seite des Sonnengottes?' und Sinnbilder I) und denjenigen der Vandalenkönige (*Münter* Ueber die M. der vandalischen Könige von Karthago, zuerst in *Schlichtegrolls* Annal. der ges. Numismatik II 1; dann in s. Antiquar. Abh., Kopenh. 1816, 299 f.); *R. Walsh* schrieb 1828: On the Coins etc. illustrating the Progress of Christianity in the Early Ages (vgl. *Madden* Num. Chron. N. S. 1866, VI 186, not. 58). Das Thema war dann lange verlassen, bis es seit dem sechsten Decennium wieder aufgegriffen und zum Theil nicht ohne leidenschaftliche Debatten verhandelt wurde. Auf *Feuardent's* Méd. de Constantin et de ses Fils portant des Signes du Christianisme (Revue Numismatique 1856, 247) und die schon vorher erschienenen speziellen Studien von *de Witte* (Mém. sur l'Impératrice Salonine, in Mém. de l'Académie roy. de Belgique XXVI, Brux. 1852; Médailles de Salonine, in Rev. de la Numismatique de Belgie II, 2ᵉ sér., Brux. 1853; Du Christianisme de quelques Impératrices romaines avant Constantin, in *Cahier et Martin* Mélanges d'Archéologie III, Par. 1853; Rev. Num. 1857, 71) und *Charles Lenormant* (Rev. Num. 1857, 243—245; Des Signes du Christianisme qu'on trouve sur quelques monuments du IIIᵉ siècle, in Mél. d'Archéol. III 119, 1853) folgte die scharfsinnige Arbeit *Celestino Cavedoni's* (Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno e de' suoi figliuoli insignite di tipi e di simboli Cristiani, in Opuscoli Religiosi, Letterarii e Morali I, 3, 37—61, Modena 1858), in welcher die Zahl der constantinischen M. mit christlichen Emblemen auf 22 angesetzt wurde,

welche Zahl bald darauf in *Garrucci's* Numismatica Costantiniana portante segni di Cristianesimo (in Vetri ornati di figure in oro etc., Roma 1858) bereits auf 70 erweitert wurde. *Cavedoni* unterzog in seinem Appendice alle ricerche critiche intorno alle medaglie Costantiniane insignite dell' effigie della croce e d' altri segni Cristiani (Opuscoli Religiosi etc. I 86—105, Modena 1859) sowol seine eigenen früheren Angaben als Garrucci's Aufstellungen einer Kritik, in welcher zahlreiche von Garrucci als Monogramme bezeichnete Embleme als einfache Sterne erklärt wurden. *Garrucci* replicirte darauf in der Beilage zur 2. Aufl. der Vetri (Numismatica Costantiniana osia dei segni di Cristianesimo sulle monete di Costantino, Licinio e loro figli Cesari, 1864, Vetri 236) und in einer kleineren Abhandlung (Rev. Numismatique 1866, 78 f.), welche *Cavedoni* gleichfalls einer eingehenden Revision unterzog (Disamina della nuova edizione della Numismatica Costantiniana del P. Raffaele Garrucci, in Rivista della Numismatica antica e moderna, Asti 1864, I 210—228), auf welche *Garrucci* in seinen Note alla Numismatica Costantiniana (Disputazioni Archeologiche di vario argumento, Roma 1865, II 23 bis 30) antwortete. Cavedoni's Tod (1865, 26. Nov.) brach die Fortsetzung dieser Controverse ab. Die im selben Jahre erschienene erste Auflage von *Martigny's* Dictionnaire stützte sich in ihrem Artikel ‚Numismatique Chrétienne' nur auf die älteren Arbeiten Cavedoni's und Garrucci's von 1858 und entsprach daher schon damals nicht ganz dem Stande der Untersuchung, welche inzwischen auch durch manche Beiträge *de Rossi's* in seinen verschiedenen Schriften, bes. dem Bullettino, gefördert war. Das J. 1873 brachte eine systematische Bearbeitung der altchristlichen Numismatik von *C. W. King* (Early Christian Numismatics, Lond. 1873), welcher indessen noch weniger als Garrucci's Arbeiten Zuverlässigkeit nachzurühmen ist. Endlich lieferte der englische Numismatiker *Frederic W. Madden* in seinen Christian Emblems on the Coins of Constantine I the Great, his family, and his successors (Numismatic Chronicle N. S. XVII 11—56; 242—307; XVIII 169 bis 215, auch bes. abgedruckt) 1877 und 1878 die beste Monographie über den Gegenstand, von welcher *Martigny* in seiner 2. Aufl. (1877) freilich noch nicht Gebrauch machen konnte, wol aber *Smith* und *Cheetham* in dem Art. Money ihres Dictionary (1880, II 1272 f.), dessen erster Theil von *Madden* selbst, der zweite, über die abendländischen M. des früheren MA.s, von *Churchill Babington* verfasst ist; er stellt das Vollständigste und Beste dar, was wir jetzt über die Sache besitzen. Zu gleicher Zeit gab *Garrucci* im VI. Bd. der Storia (1880, 128 f., tav. CCCCLXXXI und CCCCLXXXII) eine abermalige Zusammenstellung und Revision des ganzen Materials, zu welchem auch andere Stellen seines grossen Werkes Beiträge liefern (so I 436. 438. 456). Die Verwerthung der M. Constantins zu kirchengeschichtlichen Zwecken, bez. zur Beurteilung des religiösen Charakters seiner Regierung und Person, unternahmen von ihrem sehr verschiedenen Standpunkt aus *Victor Duruy* (La Politique religieuse de Constantin, in Revue archéol. 1882, févr. 96—110; mars 155 bis 176); *J. Burckhardt* (Zeit Constantins d. Gr., 2. A. Anh.); *Th. Brieger* (Constantin d. Gr. als Religionspolitiker, in Ztschr. f. K.-G. 1882, IV 163 f.); *H. Grisar* (Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantins d. Gr., in Ztschr. f. k. Theol. 1882, XI 585 f.). Eine erneute Prüfung des leider weit auseinanderliegenden Materials, namentlich aber die Durcharbeitung des Pariser Cabinet des Médailles hat mich überzeugt, dass auch mit den bisherigen Publicationen nicht das letzte Wort gesprochen ist.

II. Christliche Embleme auf vorconstantinischen M. sind angeblich wiederholt gefunden worden. Ich kann mit Bezug auf die Mehrzahl der beigebrachten Fälle nur auf das verweisen, was ich oben II 224 in dieser Hinsicht gesagt habe. Viele der von *Rapp* u. A. vorgelegten Fälle, wo auf baktrischen, ägyptischen, indischen, keltischen oder altenglischen M. das Kreuz oder das Monogramm Christi nachgewiesen werden will, beruhen auf Irrthum; man nimmt ein einfaches geometrisches Ornament für ein symbolisches Zeichen, oder vergisst, dass die Sigla ☧ als Verbindung von XP (χρύσον u. s. f.) als Monetarzeichen ganz selbstverständlich sein musste. Nur auf einige in der neuesten Zeit wieder betonte M. soll noch hier eingegangen werden.

1) Auf einer Münze des Edessener Königs Abgar VIII (Abgar Bar Manu 153—188, nach *Langlois* Numismatique de l'Arménie, pl. IV [1]; nach Andern, wie *Bayer* Hist. Osr. et Edess. ex Num. ill. III 171 und *Neander* I 111, regierte Abgar VIII 160—170) soll in das Diadem ein Kreuz eingezeichnet sein (Abb. bei *Madden* pl. X [12]). Ich kann in dem Zeichen nur ein kreuzförmiges Ornament des Kopfschmuckes erblicken, welcher

Ansicht auch *Babington* und *Madden* zuneigen.

2) **M. der Stadt Apamea in Phrygien** mit dem Kopf des Septimius Severus, des Macrinus und Philippus auf dem Obv. tragen auf dem Rev. eine Darstellung der Arche Noe's mit der Umschrift ЄΠΙ ΑΓΩΝΟΘЄΤΟΥ ΑΡΤЄΜΑ Γ (unter dem Spielrichter Artemas zum drittenmal), unten ΑΠΑΜЄΩΝ und in der Arche ΝΩЄ (nicht ΝЄΩκορῶν, wie Einige vermuthet

3) Eine zu Maeonia in Lydien geschlagene **Münze des Kaisers Traianus Decius** (249—251) hat Obv.: ΑΥΤ · Κ · Γ · Μ · ΚΥ · ΤΡΑΙΑΝΟϹ ΔЄΚΙΟϹ um die Büste des Imperators; auf dem Rev.: ЄΠ · ΑΥΡ · Α · Ι · Ι · Ι · ΑΝΟΥ · Β · Α ☧ Α · ΤΟ · Β · ϹΤЄ · Ι · ΑΝΗ (ἐπὶ Αὐρηλίου Ἀφφιάνου δὶς ἄρχοντος ἀγωνοθέτου τὸ δεύτερον στεφανηφόρου) und in der Exerg.: ΜΑΙΟΝΩΝ (unsere



Fig. 269. Apameische Münze mit der Arche Noe's.

haben; vgl. *Madden* Num. Chron. N. S. 1866, VI 173 u. Christ. Embl. 8; *Wiseman* Zusammenh. zw. Wissensch. u. Offenb., d. v. Haneberg, Regsb. 1856, 439; unsere Abb. Fig. 269). Die Erklärung dieser M. ist nicht leicht, wie schon *Eckhel* (Doctr. num. III 137) zugegeben hat; aber die Schwierigkeit der Interpretation kann kein Grund sein, die Darstellung der Arche Noe's hier in Abrede zu stellen; dieselbe ist durch die Uebereinstimmung der

Abb. Fig. 270). *Lenormant* (Mél. d'Arch. III 196) und *de Witte* (ib. III 172) glaubten in der Sigla ☧, namentlich in der Placirung derselben zwischen zwei A, eine Anspielung auf Christus zu finden, welche sich ein christlicher Münzbeamter selbst auf der Münze mit dem Haupte eines so furchtbaren Verfolgers der Christenheit erlaubt haben könnte. Man wird ange-

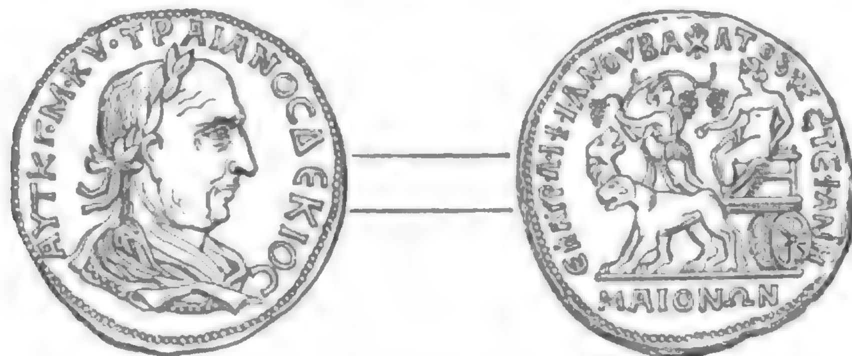


Fig. 270. Münze des Decius aus Maeonia (Pariser Cabinet des médailles).

Scene mit der Inschrift und die Aehnlichkeit der uns bekannten altchristlichen Darstellungen des Sujet ausser Frage gestellt. Nur folgt daraus nicht, dass wir es hier mit einem Einfluss des Christenthums zu thun haben, da die Anwesenheit dieser Scene auch auf jüdische Einwirkung zurückgeführt werden kann, falls überhaupt jene M. echt und nicht als das Spiel einer in der Richtung der Sibyllinen arbeitenden Religionspartei des 3. Jahrh. anzusehen sind.

sichts der heutigen Kenntnisse über das Auftreten des christlichen Monogrammes diese Vermuthung als grundlos und das Zeichen als einfache Abkürzung ohne geheimnissvollen Nebensinn erklären müssen.

4) **Broncedenar** der Kaiserin Salonina, Gemahlin des Galienus: Obv.: CORN · SALONINA AVG um die Büste der Kaiserin, die sich von einer Mondsichel abhebt; Rev.: AVG IN PACE und MS (auch PS, S I); die Kaiserin sitzend auf einem Oelzweig und ein Scep-

ter in den Händen (s. unsere Fig. 271; vgl. *Madden* 8 und Diction. pl. I [3]); Herr *de Witte* hat (Mém. de l'Acad. Royale de Belg. XXVI, 1852; Rev. Num. Belg. II, 1853; Mél. d'Arch. 1853, III) auf diese Münze hin Salonina als Christin erklärt, wogegen *Cavedoni* (Sopra l' Imp. Salonina, in Album, Giornale lett. e di belle arti, XIX 93—94. 127. 128. 133—135, Roma 1852; *A. de Barthélemy* Rev. numism. 1853, 64) Einsprache erhob. Das Christenthum Salonina's konnte im Einklang mit den christenfreundlichen Tendenzen ihres Gemahls gefunden werden; aber IN PACE konnte auch eine jüdische Proselytin in den Mund nehmen (s. *Greppo* Notes sur des Inscr. ant. tirées de quelq. tombeaux juifs à Rome, Lyon 1835; vgl. oben II 37). Die Phrase ist hier religionsgeschichtlich nicht irrelevant, aber sie scheint mir ein christliches Bekenntniss weit weniger als eine synkretistische Richtung zu beweisen.

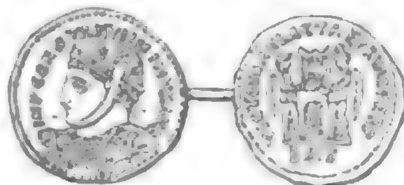


Fig. 271. Broncedenar der K. Salonina.

5) Zwei in Aquileia geschlagene M. des Kaisers Maxentius aus den Jahren 306 bis 312, von denen eine im British Museum vorhanden ist, während von beiden Exemplare in der Privatsammlung Garrucci's sich befinden (*Garrucci* Storia I 436 f., VI 129, tav. CCCCLXXXI [2, 3]; *Madden* 190, pl. VIII [13] u. [14]; vgl. übrigens *Mionnet* II 197; *Cohen* VI 34, pl. I [57]). Der Rev. mit CONSERV VRB SVAE zeigt eine Roma, mit dem Helm bedeckt, in der Rechten das Scepter, in der Linken die Weltkugel; sie sitzt unter einem offenen, von sechs Säulen getragenen Tempel, in dessen Giebelfeld ein Ornament steht, welches einmal als ×, anderesmal als + abgebildet wird. Die ältere Publication bei *Cohen* lässt weder das Eine noch das Andere erkennen; das Exemplar mit + hat ausser Garrucci, der es seiner Versicherung nach besitzt, Niemand gesehen. *Garrucci* behauptet, Maxentius habe zu zweimalen, zu Anfang seiner Regierung (*Euseb.* VIII 14) und später bei Restitution der Loci ecclesiastici an P. Miltiades (*de Rossi* R. S. I 203 f., II 305), den Christen freundliche Gesinnungen geheuchelt und bei einer dieser Gelegenheiten das christliche Emblem des Kreuzes auf seinen M. angebracht, so dass hier das erste Beispiel eines mit Zustimmung des Senats und auch kaiserlicher Auctorität auf einem Denkmal angebrachten Kreuzes vorläge. Mag indessen Maxentius auch zu Anfang seiner Regierung sich christenfreundlich angestellt haben, Christ ist er sicher nie gewesen und nur die stärksten Beweise könnten uns zu der Annahme bewegen, dass er jemals das Kreuz auf einer seiner M. anbringen liess. Der Umstand, dass *Garrucci* allein ein solches erkennt (*Madden* weiss auch nur von einem ×, das er als Ornament ansieht), berechtigt zu einem leider nur zu begründeten Zweifel an der Thatsache, so lange die von ihm ausschliesslich besessene Münze nicht durch eine photographische Wiedergabe oder in anderer Weise der allgemeinen Beurteilung anheimgestellt ist. Vorläufig kann ich nur an ein sternförmiges Ornament denken.

III. Constantinische M. Bezüglich dieser und der folgenden M. wird hier bloss auf die Publicationen *Garrucci's*, *Maddens* und *Cohens* verwiesen, bei welchen die älteren Editoren nachzusehen sind. Ich folge *Garrucci*, dessen Angaben mit den nöthigen Bemerkungen begleitend; die citirten Tafeln sind bis n. 43 Tav. CCCCLXXXI, von da ab CCCCLXXXII.

1) Av.: IMP CONSTANTINVS AVG. Büste des Kaisers mit Helm, in welchem ein Stern ✳. Rev.: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP. Zwei Victorien halten einen Schild, auf welchem VOT RP, in der Ex.: BSIS. *Garrucci* sieht


Fig. 272. Constantinische Münze.

hier ein christliches Emblem, wie es der Kaiser gewollt, muss aber zugeben, dass nur die Figur des Sterns vorliegt (Fig. 4). *Madden* 34, n. 1, giebt ☧ statt des Sterns.

2) Av.: IMP CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantins mit dem Helm. Rev.: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP. Zwei Victorien halten einen Schild, auf welchem VOT PR; in der Ex.: STR, auf dem den Schild stützenden Piedestal ein Monogramm ⳨. Nur in *Garrucci's* Sammlung (Fig. 5). *Madden* 34, n. 2, pl. I [4].

3) Dieselbe Münze, ebenfalls aus *Garrucci's* Sammlung, nur mit ✳ statt des ⳨ (Fig. 6). Vgl. *Madden* a. a. O.

4) Ganz ähnliche Münze, ebenfalls aus *Garrucci's* Sammlung, nur mit ST in der Ex. und statt des Monogramms ein reliefirtes Kreuz ┼ (Fig. 7). Vgl. *Madden* a. a. O. 38, n. 4.

5) Av.: CONSTANTINVS AVG. Des Kaisers Büste wie oben. Rev.: VIRTVS EXERCIT; Ex.: ASIS. Zwei Gefangene sitzen an der Erde zu Füssen eines Feldzeichens, auf welchem VOT XX, neben demselben das Monogramm, dessen Mittelhasta in ein Kügelchen auslädt; *Garrucci's* Sammlung und von diesem zwischen 317—323 gesetzt (Fig. 8; *Madden* 43, n. 8).

6) Av.: CRISPVS NOB CAES. Büste des Crispus mit Lorbeer, Schild und Lanze. Rev. wie n. 5; Ex.: AQT, Monogramm wie n. 5 (Fig. 9). Paris, Cab. des méd. (*Madden* 43, n. 12, pl. I [9] u. n. 11, pl. I [8] mit der Ex. AQP; *Cohen* n. 132).

7) Av.: CONSTANTINVS IVN NOB C. Büste des jungen Constantinus als Caesar; Rev. wie n. 5, Ex.: ST, Monogramm wie n. 5 (Fig. 10). Rom, Besitz des Herrn G. Lovatti. *Madden* (44, n. 16, pl. I [11]) giebt dieselbe Münze mit Ex. P ✱ T. *Cohen* (VI 83 note, Suppl. 375 note) hält das Zeichen mit *Cavedoni* für einen Stern.

8) Av.: IMP LICINIVS AVG. Büste des Kaisers. Rev.: VIRTVS EXERCIT mit Monogramm u. s. f. wie n. 5—7, und Ex.: T · S · A. Paris, Cabinet des méd. (Fig. 11.) *Madden* 43, n. 9, pl. I [6] und ib. n. 10, pl. I [7] mit der Ex. AQS.

9) Av.: LICINIVS IVN NOB C. Büste des jungen Licinius. Rev.: VIRTVS EXERCIT und Monogramm etc. wie n. 8; Ex.: TT. Rom, bei dem Händler Luigi Depoletti. (Fig. 12.) *Madden* 44, n. 14; *Cohen* n. 53 und n. 13, pl. I [10] mit der Ex. PT, und n. 15 zu *Cohen* Suppl. n. 52 mit achteckigem Stern im Feld.

10) Av.: IMP CONSTANTINVS P F AVG. Büste Constantins d. Gr. mit Lorbeer, nach rechts sehend. Rev.: SOLI INVICTO COMITI. Bild des Sonnengottes, welcher nackt, nur mit der Chlamys bekleidet, dargestellt ist, mit Strahlenkranz um das Haupt, einen Globus in der linken Hand, die Rechte hoch erhoben, rechts von ihm ein Stern, links ein Kreuz +; Ex.: TT. Nach *Garrucci* aus Aquileia und in seinem Besitz (Fig. 13). *Madden* 50, n. 21, pl. II [1-3], auch mit anderen Ex.

11) Dieselbe Münze, einmal in Rom bei Sgr. Lovatti; nur mit RP im Ex. und statt des Kreuzes ein Monogramm mit Ausladung der Mittelhasta in eine Kugel (Fig. 14).

Dieselbe Münze mit anderen Ex. und beschreibt *Madden* 49, n. 20. *Cavedoni* hält das Zeichen für einen sechsstrahligen Stern. *Münter* (Sinnbilder I, Fig. 53) hatte besonderes Gewicht auf das Vorkommen des Kreuzes oder Monogramms auf constantinischen M. mit dem Sonnengott gelegt. Schon *Wyttenbach* (Tr. Chronik 1823, VIII 54 f.) hatte durch Gegenüberstellung des Trierischen Exemplars der Münze dieses Zusammentreffen sehr zweifelhaft gemacht (die acht Trierischen Exemplare der Münze zeigen links von dem Sol ein T, rechts ein F, also wol *tertia fabrica*. *Madden* 61 f. nimmt hier kein Kreuz an, sondern unterstellt, dass die Münzpräger eine etwas ungewöhnliche Form für das Monetarzeichen × angewendet hätten.

12) Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste des K. Constantin im Panzer, mit breitem Diadem, ein Juwel an der Stirne. Rev.: GLORIA EXERCITVS mit Monogramm zwischen zwei von je einem gepanzerten und mit der Lanze bewaffneten Soldaten gehaltenen Feldzeichen. Ex.: P · CONST. Mus. Kircheriano. Von *Garrucci* 326—337 gesetzt (Fig. 15). *Madden* 67, n. 32, pl. X [10] und n. 33.

13) Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantins mit Panzer und Diadem. Rev.: GLORIA EXERCITVS; henkelförmiges Kreuz zwischen zwei von Soldaten gehaltenen Feldzeichen. Ex.: AQ P. Rom, Coll. Lovatti (Fig. 16). *Madden* 66, n. 29, pl. II [7]; *Cohen* VI 139, n. 320.

14) Av.: CONSTANTINVS IVN NOB. C. Büste des jugendlichen Constantinus d. J., in Panzer und mit Lorbeerkranz, nach rechts blickend. Rev.: GLORIA EXERCIT mit Kreuz (?), ähnlich wie in n. 13, zwischen zwei von Soldaten gehaltenen Feldzeichen. Ex.: AQP (Fig. 17). *Madden* 66, n. 30, pl. II [8].

In beiden Fällen, 13) und 14), scheint mir die Anwesenheit des Kreuzes mehr als unwahrscheinlich und ich möchte hier eher ein Monetarzeichen erblicken.

15) Aureus des Mus. der Brera in Mailand. Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste des Kaisers mit Lorbeerdiadem und

Panzer. Rev.: RESTITVT ORBIS. Der Kaiser, in Panzer und Paludamentum, stützt sich auf seine Lanze, während seine Rechte die Weltkugel hält; ihm gegenüber eine in ein einfaches, die Brust frei lassendes Pallium gekleidete Frau (Victoria), welche sich anschickt, einen Lorbeerkranz auf das Haupt Constantins zu setzen. In der Mitte zwischen Beiden ein fast gleichseitiges Kreuz — so nach *Garrucci* (Fig. 18), wenn nicht vielmehr ein T mit überragender Verticalhasta.

16) Brit. Mus. Av.: FL IVL HELENAE AVG. Büste der Helena mit Lorbeerkranz und Perlschnur am Hals, Gesicht nach rechts. Rev.: PAX PVBLICA, eine weibliche Gestalt, die Personification der Pax, mit langem Scepter in der Linken, dem Oelzweig in der Rechten; Ex.: TRP, in dem freien Felde links das Kreuz, vierseitig (Fig. 19; *Madden* 70, n. 35, pl. II [11]), wenn nicht wiederum ein verstümmeltes T (*Cohen* n. 4). Von *Cavedoni* 326 gesetzt, aber gleich der folgenden eine Restaurationsmünze, die nach dem Tode (328) der Helena geprägt wurde, daher der Dativ.

17) Brit. Mus. Av.: FL MAX THEODORAE AVG. Büste der Theodora (der Schwiegertochter des Maximian Herculeus und zweiten Gemahlin des Constantinus Chlorus, Mutter der Constantia, Licinius' I Gemahlin und durch Constantius und Basilina auch Grossmutter des Iulianus Apostata). Rev.: PIETAS ROMANA mit Bild der Pietas, die ein nacktes Kind auf den Armen trägt, und der Ex. TRP (Fig. 20; *Madden* 70, n. 36, pl. II [12]). Neben der Pietas das Kreuz, so wie auf der vorhergehenden Nummer.

18) Museo Trivulzi in Mailand. Av.: CONSTANTINVS PF AVG. Büste Constantins en face, mit Panzer und Paludamentum, ohne Lorbeerkranz, aber mit einfachem Nimbus, in der Linken die Weltkugel, die Rechte wie ein Orans erhoben haltend. Rev.: VICTORIOSO SEMPER. Der Kaiser, in Talar und Paludamentum, wird von der Victoria gekrönt, während er die Rechte nach einem Lorbeerkranz ausstreckt, den ihm eine kleinere weibliche Gestalt — die Personification einer Stadt — mit einer Lianenkrone auf dem Kopf, anbietet. Ex.: SMT (Fig. 21). Ein christliches Emblem fehlt ganz, so dass man nicht versteht, aus welchem Grunde die Münze hier bei Garrucci figurirt.

19) Berliner Mus. Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Kopf des Kaisers mit Lorbeerkranz, Antlitz nach rechts. Rev.: SPES PVBLICA; Fahne, auf dem Fahnentuch drei Kugeln, darüber das Monogramm . Die Fahne steht auf einer Schlange. Unten CONS. *Garrucci* (Fig. 22) setzt die Münze zw. 330—337, *Madden* (76, n. 39) nach 330; giebt n. 40 ein anderes Specimen aus der Coll. Lewis.

20) Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantins mit Diadem und Edelsteinen an demselben. Rev.: GLORIA EXERCITVS. Feldzeichen zwischen zwei Soldaten mit Schild und Speer. Auf dem Fahnentuch das Monogramm ☧. Ex.: SLC (Fig. 23). *Madden* 87, n. 47, pl. IV [6] mit der Ex. P CONST.

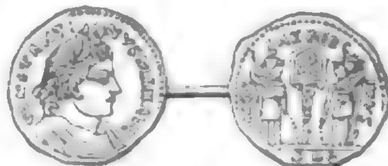


Fig. 273. Constantinische Münze.

Dieselbe Münze mit dem Kopf des CONSTANTINVS IVN N C und P CONST (*Madden* n. 48, pl. III [7]), ebenso des FL CONSTANTIVS NOB C (ib. 88, n. 49, pl. III [8]), des FL IVL CONSTANS NOB C (ib. 88, n. 50, pl. III [7]) und des FL DELMATIVS NOB CAES (ib. 88, n. 51, pl. III [10]).

Ebenfalls Labarum mit dem Kopf des CONSTANTINVS MAX AVG etc. (Constantin II), des CONSTANTIVS P F AVG (Constantius II) und CONSTANS P F AVG (*Madden* 137 f., pl. IV [5]). Vgl. zu n. 32.

21) Brit. Mus. Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste des Kaisers mit Paludamentum, Lorbeerkranz, Juwel; Gesicht nach rechts. Rev.: GLORIA EXERCITVS. Auf dem zwischen zwei Soldaten mit Schild und Speer stehenden Feldzeichen ein ✕. Ex.: P CONST (Fig. 24; *Madden* 86, n. 44, pl. III [3]). *Madden* bezieht die Münze auf Constantin d. Gr. und liest die Ex. P*rima* CONST*antina* = Arles. *Garrucci's* Einsprache gegen Arles als Münzstätte wird kaum mehr Gewicht haben als seine Behauptung, der Typus des Kopfes weise eher auf den jungen Constantin als den Vater hin. Er giebt zu, auch letzterer habe ähnliche M. für die Caesaren Constantin und Delmatius (c. 355) schlagen lassen.

Dieselbe Münze mit dem Kopf des CONSTANTINVS IVN N C (*Madden* 86, n. 45, pl. III [4]), des FL DEMATIVS NOB CAES (ib. 87, n. 46, pl. III [5]).

22) Aureus, ohne alles christliche Emblem; Av.: Kopf Constantins d. Gr. mit

Diadem, ohne Legende. Rev.: GLORIA CONSTANTINI AVG. Der Kaiser mit zwei Gefangenen. Ex.: SIS (Fig. 25). *Madden* pl. IV [2].

23) Brit. Mus. Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantins mit Diadem und Paludamentum. Rev.: VICTORIA CONSTANTINI AVG. Neben einer Victoria mit Palmzweig und Trophäe links das Monogramm ☧, rechts: LXXII. Ex.: SMAN (Fig. 26). *Madden* 84, n. 41, pl. III [1]; *Cohen* VI 112, n. 123 aus *Caylus*. *Madden* setzt die Münze um 333—335. Die Zahl LXXII giebt die 72 *solidi* an, welche der Aureus seit 312 hatte.

24) Aureus des Brit. Mus. Av.: FL IVL CONSTANS NOB C. Büste des Caesaren Constans mit Lorbeerkranz, Panzer und Paludamentum. Rev. wie n. 23, statt des Monogramms ein Stern (von *Garrucci* erwähnt zu n. 26; *Madden* 84, n. 43; *Cohen* VI 255, n. 65). Eine ganz ähnliche Münze des CONSTANTIVS NOB CAES, Rev.: VICTORIA CAESAR NN und siebenstrahligem Stern giebt *Madden* ebd. n. 42 nach *Sabatier* I 56.

25) Rom, Coll. Lovatti. Av.: VRBS ROMA. Büste der Roma, deren Haupt mit einem Helm bedeckt ist. Rev.: die Wölfin mit den Zwillingen, darüber das Monogramm ☧ zwischen zwei Sternen. Ex.: P CONST (Fig. 27). *Madden* 75, n. 38, pl. II [14]. Bei *Eckhel* im Ex. mit M OST. Zu Arles geprägt, bezw. zu Ostia.

26) Turiner Mus. und Brit. Mus. Av.: CONSTANTINOPOLIS. Büste der Stadt Constantinopel mit Helm. Rev.: Victoria auf einem Schiffsschnabel mit Lanze, stützt sich auf einen Schild, der mit fünf Kugeln besetzt ist. Im freien Feld links das Monogramm ☧. Ex.: S CONST (Fig. 28; *Madden* 74, n. 37, pl. II [13]). Von *Madden* nach 330 gesetzt. Bei *Tanini* 278 ein Specimen mit +.

27) Kleine Bronce, Coll. Garrucci. Av.: DV CONSTANTINVS PT AVGG *(divus Constantinus pater Augg.)*. Halb verhüllter Kopf des Kaisers. Rev.: der Kaiser auf einer Quadriga streckt die Rechte nach der Hand aus, die sich vom Himmel ihm entgegenstreckt. Der Himmel durch einen Stern angezeigt, den die Tafel nicht angiebt! Ex.: CONS. Von *Garrucci* (Fig. 29) ins J. 337 gesetzt. Eine von den Söhnen geschlagene Consecrationsmünze, aber ohne christliches Emblem (*Madden* 91, n. 57, pl. III [13. 14]; *Cohen* n. 568. 569). Auf die Aehnlichkeit der Darstellung mit der Himmelfahrt des Elias (I 411) sei hingewiesen.

28) Brit. Mus. Av.: *divo Cons*TANTINO *p.* Verhüllte Büste des Kaisers. Rev.: *aeterna* PIETAS. Constantin mit der Weltkugel in der Hand, im freien Feld neben der Kugel das Monogramm ☧. Ex.: PL G (Fig. 30; *Madden* 89, n. 52, pl. III [11]); anderes Specimen mit P LG *Madden* ib. n. 53. Desgl. n. 54 mit ☧ über dem Globus und Ex. PLG, oder S CON (ib. n. 54). Zwei andere Ausführungen mit Rev. AETERNA PIETAS, Ex. P CONST oder P CON und × neben dem Globus ib. n. 55. 56, pl. III [12].

29) Mailand, Mus. Brera. Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantins. Gesicht nach rechts; Panzer und Paludamentum, Lorbeerkranz mit Juwelen, grosser Stein an der Stirn. Rev.: VICTORIA CONSTANTINI AVG. Die Victoria mit Palmzweig und Trophäe, links neben ihr das Monogramm ☧, rechts LXXII. Ex.: SMAN. Von *Garrucci* (Fig. 31) zwischen 337—340 gesetzt.

30) Ebd. Aureus. Av.: CONSTANTIVS AVG. Büste des Constantius mit Diadem. Rev.: VICTORIA AVG. Victoria mit Palmzweig und Trophäe, im Felde neben ihr ein Stern und LXXII. Ex.: SMAN (Fig. 32).

31) Brit. Mus. Av.: CONSTANTINVS AVG. Büste des Kaisers Constantinus II mit Panzer, Paludamentum und Diadem. Rev.: GLORIA EXERCITVS. Auf dem zwischen zwei Soldaten stehenden Feldzeichen das Kreuz +. Ex.: TRP (Fig. 33; *Madden* 135 f., pl. IV [3]).

Dieselbe Münze mit dem Kopf des FL IVL CONSTANTIVS AVG, Ex.: TR P oder TR S, und des FL IVL CONSTANS AVG, Ex.: TRS. *Madden* 136.

32) Wiener Museum. Av.: DN CONSTANS PF AVG. Büste des Constans mit Diadem; Gesicht nach rechts. Rev.: GLORIA EXERCITVM. Vier Feldzeichen, von denen die beiden äusseren einen Kreis oder ein kleines Schild eingezeichnet haben; auf den zwei inneren unterscheidet *Garrucci* (Fig. 34) ein A und ω. Zwischen diesen beiden in der Höhe das Monogramm ☧. Ex.: R. Von *Garrucci* zwischen 337—350 gesetzt (vgl. *Eckhel* D. N. vet. VI 112; *Madden* 145).

33) Mittelbronce. Av.: DN CONSTANTIVS PF AVG. Büste des Constantius mit Panzer und Paludamentum. Rev.: SALVS AVG NOSTRI. Grosses Monogramm ☧ zwischen A ω. Ex.: TRS mit Stern (Fig. 35). *Madden* 145, pl. IV [13]; *Cohen* Méd. imp. n. 260. Von *Garrucci* zwischen 337—361 gesetzt. — Von zweifelhafter Echtheit eine ähnliche Münze mit A ☧ ω des Constantius II. *Cohen* n. 154; *Madden* 144 f.; bei *Banduri* II 227; *Mionnet* II 272.

34) Goldmedaille, Paris, Cab. des méd. Av.: FL IVL CONSTANTIVS PIVS FELIX AVG. Büste des Kaisers mit Panzer, Lanze und Schild. Auf dem Panzer das von *Cohen* (VI 277, pl. IX [14]) nicht angegebene, von *Garrucci* deutlich bemerkte (?) Monogramm ☧. Rev.: GAVDIVM POPVLI ROMANI. Zwei nackte Genien halten einen Kranz, in welchem VOTIS XX MVLTIS XXX. Ex.: SIS zwischen zwei Sternen. Von *Garrucci* (Fig. 36) um 357 gesetzt.

35) Mittelbronce des Brit. Mus. Av.: DN CONSTANTIVS PF AVG. Büste des Constantius mit Perldiadem. Hinter dem Haupte ein A. Rev.: HOC SIGNO VICTOR ERIS. Der Kaiser auf ein Feldzeichen gestüzt, auf dessen Fahnentuch das Monogramm ☧. Eine Victoria krönt ihn. Im Felde III; Ex.: BSIS nebst einem Halbmond (Fig. 37). *Madden* 144, pl. IV [12].

36) Aureus, Mus. Vatic. Av.: DN IVL NEPOTIANVS PF AVG. Büste Nepotians († 350) mit Perldiadem und Paludamentum. Rev.: VRBS ROMA. Sitzende Roma, welche in der Rechten eine Weltkugel hält, auf der das Monogramm ☧. Ex.: RP. Von *Garrucci* um 337 gesetzt (Fig. 38). Da Nepotian sich erst 350 zu Rom als Kaiser ausrufen liess (nach Constans' Tode), so wird die Münze auch in dieses Jahr und in die wenigen Wochen seines Imperiums fallen. *Madden* 147 setzt die Münze ebenfalls um 350. *Cohen* Médailles imp. n. 1.

37) Mezzanbronce der Coll. Garrucci, in drei Exemplaren. Av.: DN CONSTANTIVS IVN NOB C. Büste des Constantius Gallus; hinter dem Haupte A. Rev.: FEL TEMP REPARATIO. Der Caesar Constantius stösst mit einem Lanzenstich einen Reiter nieder. Im freien Feld ☧, links LXXII; Ex.: AQS. *Sabatier* Descr. gén. I 63. 64 hatte statt des ☧ ein S angegeben. *Garrucci* (Fig. 39) setzt die Münze zwischen 350—354.

Ausser diesen von *Garrucci* in seiner Storia aufgeführten und abgebildeten M. kommen noch etwa nachfolgende in Betracht:

38) Av.: IMP LIC LICINIVS P F AVG. Büste Licinius' I mit Panzer und Lorbeerkranz. Rev.: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP. Zwei Victorien halten einen Schild, auf welchem VOT P R; am Fuss desselben ×. Ex.: A SIS ✳ (*Madden* 38, n. 3, pl. I [4]). In dem × ein christliches Emblem zu sehen, hat man hier so wenig Grund, als auf den im Pariser Cab. des méd. bewahrten M. des Maximinus Daza; Rev.: × MAXI || MINI || AVG || SMA, oder auf einer Goldmünze des Licinius Pater, mit Rev.: SIC × || SIC XX || S NN B.

39) Av.: D N CRISPO NOB CAES. Kopf des Crispus, nach rechts schauend. Rev.: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP. Zwei Victorien halten einen Schild mit VOT P R, am Fusse des Schildes ein +. Ohne Ex. (*Madden* 39, n. 5; *Garrucci* Num. Const. in Vetri, 2. ed. p. 239, n. 4 nach *Tanini* 283; Revue num. 1866, 84, n. 4).

40) Av.: FL CL CONSTANTINVS IVN N C. Büste Constantins II mit Paludamentum, nach rechts schauend. Rev.: VICTORIAE LAETAE PRINC PERP. Zwei Victorien halten einen Schild mit VOT P R, am Fusse wieder +. Ex.: P LN (*Madden* 39, n. 6; *Garrucci* a. a. O. 239, n. 5; *Tanini* 289; Rev. num. a. a. O. n. 5; *Cohen* n. 178. 179, welcher dazu bemerkt: ‚quelquefois sur l'autel ×'.)

41) Av.: CONSTANTINVS IVN N C. Büste Constantins II nach links, mit Paludamentum. Rev.: VICTORIAE, wie oben, am Piedestal + in einer quadratischen Umrahmung ◇. Ex.: P LN (*Madden* 40, n. 7, pl. I [5]).

42) Av.: CONSTANTINVS P F AVG (oder IMP CONSTANTINVS AVG). Büste Constantins d. Gr. mit Lorbeer und Panzer. Rev.: MARTI CONSERVATORI. Büste Constantins d. Gr. nach links, Helm mit Monogramm, Panzer (*Madden* 47,

n. 17; *Garrucci* Vetri 241, n. 11 aus *Tanini* Suppl. 271; Rev. num. 1866, n. 11, p. 86; *Cohen* n. 362—367, welcher das Monogramm nicht angiebt). *Madden* schätzt diese Münze 312—323 (?). Das Monogramm ist aller Wahrscheinlichkeit nach nur ein Stern, wie auf den Denarii der Triumvirn M. Metellus, Q. Maximus und C. Servilius, in deren Helm der Stern ebenso vorkommt.

43) Av.: IMP CONSTANTINVS P F AVG. Büste Constantins d. Gr. mit Lorbeer. Rev.: MARTI CONSERVATORI. Mars nackt, mit Speer und Schild. Rechts im Feld ein +, links ein Stern. Ex.: P T (*Madden* 48, n. 18; *Garrucci* Vetri 241, n. 12; Rev. Num. a. a. O. 87, n. 12; *Cohen* n. 372—375). *Cavedoni* Disamina 219 sah in dem Kreuz nur ein Monetarzeichen.

44) IMP LICINIVS AVG. Büste Licinius' I. Rev.: VIRTVS EXERCIT. Standarte zwischen zwei Gefangenen (wie *Garrucci* Fig. 10); die Stange ladet kreuzförmig aus (*Madden* 62, n. 22, pl. II [5]). Dieselbe Münze mit den Büsten des Crispus, Licinius Iunior, Constantinus Iunior (beide als Caesaren), Constantins d. Gr. beschreibt *Madden* (ib. 65 f., n. 23. 24. 25. 26. 27. 28, dazu pl. II [6]). Die kreuzförmige Ausladung des Labarum ist nur scheinbar, auch *Garrucci* legt jetzt offenbar kein Gewicht mehr darauf.

45) Av.: FL IVL CONSTANTIVS NOB C. Büste Constantius' II mit Lorbeer. Rev.: GLORIA EXERCITVS. Zwischen zwei Soldaten ein henkelförmiges Kreuz ☥. Ex.: AQ S (*Madden* 67, n. 31, pl. II [9]; *Garrucci* Vetri 246, n. 18; *Cavedoni* Ric. 12, n. 15); *Madden* setzt die Münze nach dem Tode des Crispus und vor 333.

46) Av.: FL IVL CONSTANTIUS NOB C. Büste Constantius' II mit Paludamentum, Panzer, Lorbeer. Rev.: GLORIA EXERCIT. Zwischen den beiden Standarten im Feld ☧. Ex.: S CONST. (*Feuardent* Rev. num. 1856, 254, n. 7; *Madden* 68, n. 34; *Garrucci* Vetri 247, n. 23; Rev. num. 1866, 98, n. 23). Um 330—333.

47) Av.: CONSTANTINVS MAX AVG. Büste Constantius' I. Rev.: GLORIA EXERCIT. Ueber einem Krieger ein Kreuz (*Madden* 93, n. 58; *Cavedoni* Ric. 9, n. 3, aus *Tanini* Suppl.; *Banduri* II 264; *Garrucci* Vetri 247, n. 19; *Cohen* n. 17). Aehnlich *Cohen* n. 321. Von *Madden* um 326—333 gesetzt.

48) Wien, Mus. Av.: IMP CONSTANTINVS AVG. Büste Constantins I. Rev.: PAX AVGVSTORVM. Constantin mit Standarte, auf welcher ein Kreuz (*Madden* 94, n. 59; *Cohen* n. 76). Ungewiss, aus welchem Jahr, da MAX zwar fehlt, aber dies auch bei M. nach 315 zutrifft.

49) Av.: CONSTANTINVS NOB C. Büste Constantins II, im Helm Perlenkreuz. Rev.: BEATA TRANQVILLITAS. Auf einem Altar drei Sterne und VOTIS XX (*Madden* 94, n. 60; *Cohen* n. 86 aus *Ducange*). Von *Madden* um 323 gesetzt.

50) Av.: FL IVL CONSTANTIVS AVG. Büste Constantius' II. Rev.: GLORIA EXERCITVS. Ex.: S · CON. Labarum zwischen zwei Soldaten mit × (*Madden* 137, pl. IV [4]).

51) Dieselbe Münze wie n. 50, mit IMP CONSTANS AVG, Büste des Constans. Ex.: S CONST. (*Madden* 137).

52) Av.: M. von 340, der Söhne Constantins d. Gr.: Constantinus' II, Constantius' II, Constans'; auf dem Rev. das Labarum zwischen zwei Soldaten mit dem ☧ wie n. 20 (*Madden* 137. 138, pl. IV, n. 5. 139, pl. IV [7]). Einmal mit × im Labarum (CONSTANS P F AVG) ib. 139, pl. IV [8]. Mit sechsstrahligen Sternen in der Ex. (CONSTANTIVS P F AVG) ebd. 140; *Cohen* n. 267. Dieselbe Münze mit CONSTANS P F AVG und denselben Sternen ebd. 140; *Cohen* n. 158. 159.

53) M. mit ☧ im Labarum, nach 340, mit dem Kopf des FL IVL CONSTANTIVS AVG (Constantius II). Rev.: PAX AVGVSTORVM. Ex.: TR · S. (*Madden* 140, pl. IV [9]; *Cohen* n. 94). — *Dess.* mit VIRTVS DD NN AVGG im Rev. Ex.: TR (*Madden* 141). Des FL IVL CONSTANS P F AVG, Rev.: VIRTVS DD NN AVGG (*Madden* pl. IV [10]). Des D N CONSTANTIVS P F AVG (Constantius II)



Fig. 274. Münze des K. Constans.

im Rev.: FEL TEMP REPARATIO; Ex.: TR P oder TR S (*Madden* 141, pl. IV [11]) und D N CONSTANS P F AVG,

Rev.: FEL TEMP REPARATIO (*Madden* 141).

54) Münze des Vetranio c. 350. Av.: DN VETRANIO P F AVG. Büste des Ve-



Fig. 275. Münze des Vetranio.

tranio. Rev.: SALVATOR REIPVBLICAE. Ex.: SIS. Vetranio mit dem Labarum, auf welchem ☧ (*Madden* 148, pl. IV[14]; *Cohen* n. 2).

55) Münze des Vetranio mit HOC SIGNO VICTOR ERIS (*Cohen* n. 7; *Madden* 148). Ob echt?

56) Av.: D N MAGNENTIVS P F AVG. Büste des Magnentius. Rev.: SALVS DD



Fig. 276. Münze des Magnentius.

NN AVG ET CAPS. Ex.: AMB. In der Mitte A ☧ ω. Um 350—353 (*Cohen* n. 42. 43; *Madden* 148).

Dieselbe Münze mit dem Kopf von Magnentius' Sohn Decentius Caesar (*Cohen* n. 20; *Madden* 149). Andere M. des Magnentius mit ☧ oder ⳨ (?) (*Madden* 149).

57) Silbermünze des Caesar Constantius Gallus im Mus. von Kopenhagen (*Cohen* n. 4; *Madden* 149), mit Labarum, oder mit Stern in Lorbeerkranz, über welchem ein Kreuz. Auf einem Exemplar von Thessalonika HOC SIGNO VICTOR ERIS. Vom J. 351—354. Auch das Pariser Cab. des Méd. besitzt einen Constantius Gallus mit ☧ im Labarum und Ex. TES. Andere desselben Caesar in Paris mit ✱.

58) Broncemedaillon Iulians d. Abtr. mit ☧. Av.: D N CL IVLIANVS N C. Büste Iulians. Rev.: VIRTVS AVG N. Iulianus mit Lorbeerzweig und Standarte, neben welcher ☧ (*Cohen* n. 51, aus *Wiczay; Madden* 150 f.). Wenn die Münze überhaupt echt ist, fällt sie gleich nach seiner Ernennung zum Caesar 355. Auf den Pariser Münzen des Iulian sah ich nur einen Stern ✳.

59) Eine kleine (unedirte?) Silbermünze Constantins d. Gr. im Pariser Cab. des Méd. hat ein blosses P.

60) Eb. eine Silbermünze Constantins d. Gr. mit drei Palmen. Ex.: SIS.

Stellen wir die Daten der vorhergehenden Aufzählung tabellarisch zusammen, so ergiebt sich folgendes Resultat für die M. Constantins und seiner Familie bis zur Regierung Iovinians:

I. Embleme, welche mit Unrecht oder mit grosser Unwahrscheinlichkeit für christliche gehalten werden.

1) Der Stern ✳ — n. 1 Constantin I; n. 7 Constantinus II Caesar.; n. 9? Licinius II; n. 24 Constans;

n. 27? Constantin I Consecrationsmünze von 337; n. 30 Constantius II; n. 49 Constantinus II Caesar c. 323; n. 57 Constantinus Gallus c. 351—355;

n. 58. Iulian Apost. v. 355.

2) Angebliches Kreuz ✝ — n. 4 Constantinus I (nur von *Garrucci* gesehen, nicht hinreichend verbürgt).

3) Angebliches Kreuz ┼, wol Stern, neben dem *Sol invictus* n. 10 Constantin I.

4) ⚹, vermeintliches Monogramm, wol Stern n. 5 Constantinus I n. 6 Crispus c. 317—323? *(Garrucci)* n. 8 Licinius I n. 9 Licinius II (Caesar).

5) Dasselbe Zeichen mit *Sol invictus* n. 11 Constantinus I.

6) Henkelkreuz? ♀ zwischen zwei Kriegern, wol Monetarzeichen, n. 13 Constantinus I n. 45 Constantinus II Caesar c. 333.

7) Kreuz ┼ zwischen zwei Kriegern, wol Monetarzeichen und sonst, n. 14 Constantinus I n. 43 Constantin I n. 47 Constantin I, c. 326—333.

8) Kreuz ┼, oder vielmehr T (Tertia? Tarragona? Thessalonika?) mit *Victoria* n. 15 Constantinus I.

9) Desgl. mit *Pax* n. 16 Helena's Restaurationsmünze c. 328.

10) Desgl. mit *Pietas* n. 17 Theodorus' Restaur. c. 328?

11) ☧ neben Standarte, wol nur Stern, n. 58 Iulianus Ap. Caesar 355.

12) P isolirt n. 59 Constantinus I.

13) ☧ auf dem Panzer, wol Stern? n. 34 Constantius.

14) X auf dem Labarum, bez. der Standarte, n. 21 Constantinus I oder II? Constantinus II Delmatius.

15) X auf dem Labarum, n. 50 Constantius n. 51 Constans.

16) X und ⚹ auf oder neben Schilden n. 39 Crispus n. 40 Constantinus II Caes. zuweilen Altar mit ×.

17) ◇ n. 41 Constantinus II Caesar.

18) ☧, wol Stern, bei *Mars Conservator* n. 42 Constantin I, c. 312—323?

II. Als positiv christliche Embleme dürfen in Anspruch genommen werden:

1) ⳨ n. 2 Constantin I (nur von *Garrucci* gewährleistet).

2) ☧ n. 3 Constantin I (nur *Garrucci*).

3) ☧ zwischen zwei Kriegern — n. 12 Constantinus I, c. 326—337 — n. 46 Constantius II, c. 330—333.

4) HOC SIGNO VICTOR ERIS — n. 55 Vetranio, c. 350 (?).

5) ☧ im Labarum — n. 19 Constantinus I, c. 330 — n. 20 Constantinus I und seine Söhne Constantinus II, Constantius und Constans — n. 35 Constantius — n. 52 Constantius II, Constantinus II, Constans, c. 340 — n. 53 Constantius und Constans, nach 340 — n. 54 Vetranio 350 — n. 57[2] Constantius Gallus 351—354.

6) ✝ im Labarum — n. 31 Constantinus II — n. 48 Constantinus I — n. 57 Constantius Gallus 351—354.

7) ☧ über AΩ im Labarum — n. 32 Constans 337—350.

8) ⳨ neben Victoria — n. 23 Constantinus I, c. 333—335 — n. 29 Constantinus I, c. 337?

9) ☧ zwischen zwei Sternen, mit der Urbs Roma und der Wölfin — n. 25 c. 330.

10) ☧ (mit ✝?) mit der Urbs Constantinopolis und Victoria — n. 26 c. 330.

11) ⳨ neben dem Globus — n. 28 Constantinus' I Consecrationsmünze 337.

12) A ☧ ω — n. 33 Constantius II — n. 56 Magnentius und Decentius 350—353.

13) ☧ auf dem Globus, neben Urbs Roma — n. 36 Nepotianus, c. 350.

IV. **Kaiser-M. von Iovianus bis zum Untergang des weströmischen Reiches.** Unter Iovianus (363) und seinen nächsten Nachfolgern kommen noch M. mit heidnischen Typen und dem VOTA PVBLICA (*Cohen* n. 22—32) vor, doch treten christliche Embleme mehr und mehr in den Vordergrund. Das einfache Labarum oder das anscheinend in ein Kreuz ausladende Labarum mit dem ☧ wird mehr und mehr Regel (*Cohen* n. 17. 21). Unter Valentinian I vollzieht sich die Ersetzung des ☧ durch ⳨ (auf dem Scepter des Kaisers, *Cohen* n. 20, oder in

dem Feld ib. n. 25). Man vgl. *Madden* pl. V[1]. Münze Gratians von 367—375 (Av.: DN GRATIANVS P F AVG. Rev.:



Fig 277. Münze Gratians.

GLORIA ROMANORUM: Gratian auf einem von der Victoria geleiteten Schiff, rechts oben im Feld ein Kreuz; *Cohen* VII tav. 15, Text n. 54; *Garrucci* n. 40). Andere M. Gratians in allen drei Anlässen mit dem Rev. GLORIA NOVI SAECVLI, ebenso von Valentinian II, Theodosius d. Gr. Die M. des Valens und des Usurpators Procopius führen den Typus Valentinians I fort.

Interessant sind die M. von Theodosius' I Gemahlin Aelia Flacilla, deren warmes Christenthum bekannt ist und auf welchen ☧, ⳨ und ✝ vorkommen, so besonders das Ex. des Brit. Mus., wo Victoria auf einem Schild das ☧ einschreibt (*Madden* pl. V[2]; uns. Fig. 278), was jetzt andere Kaiserinnen-M. nach-

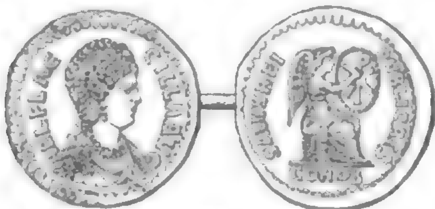


Fig. 278. Münze der Aelia Flacilla.

ahmen. Die M. der Usurpatoren Magnus Maximus, seines Sohnes Victor (BONO REIPVBLICAE NATI) affectiren den gewöhnlichen Typus der Zeit.

Nach der Trennung des Reiches durch Theodosius I charakterisiren sich die M. des Ostens meist durch die Ex. CONOB, die des Westens meist durch COMOB, obgleich zugegeben werden muss, dass diese Beobachtung des Grafen *de Salis* keineswegs allgemein zutrifft. Welches der Sinn dieser zuerst seit Valentinian II auftretenden Sigla sei, ist heute noch eine Streitfrage (nicht wol = *Constantinopoli obsignatus — obryzatus, officina secunda* etc.). Vgl. *Cohen* VI 392 f. Jetzt wird der Typus der einen Globus mit dem Kreuz tragenden Victoria (*Cohen* Honorius n. 24; *Sabatier* Arcad. I 404) und das sog. griechische Kreuz auf den Exagia solidi der KK. Arcadius, Honorius und Theodosius II eingeführt (vgl.

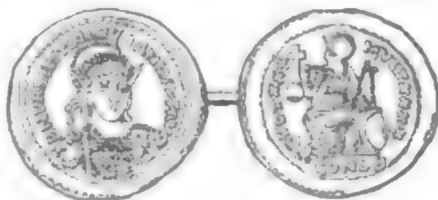


Fig. 279. Münze Valentinians II.

Cohen n. 6; *Madden* pl. V[3]). Hervorgehoben seien:

M. des Arcadius (395—408). Rev. mit ✝ (verlängertem Kreuz) neben dem Bild des stehenden und ein mit einem ☓ gezierten Labarum tragenden Kaisers (*Garrucci* n. 41). Eine andere Münze mit Schild haltender Victoria und Stern *Madden* 158, pl. V[11].

M. der Aelia Eudoxia. Rev.: SALVS ORIENTIS FELICITAS OCCIDENTIS und in einen Kreis geschriebenes grosses ☧ (*Garrucci* n. 42; *Madden* 156, pl. V[8]). Andere M.: Rev.: Victoria mit grossem, in einer Ellipse eingeschriebenen ☧ (*Madden* 158, pl. V[12]). Desgl. mit Rev.: Victoria ein grosses Kreuz haltend, Stern daneben (*Madden* 158, pl. V[13]). Münze der Galla Placidia. Rev.: BONO



Fig. 280. Münze der Galla Placidia.

REIPVBLICAE, Victoria hält ein mit Edelsteinen besetztes grosses Kreuz, über welchem ein Stern, im Feld R V. Ex.: CONOB (*Garrucci* n. 43; *Madden* 155, pl. V[5]).

Münze des Honorius. Rev.: stehende Figur des Kaisers mit einer grossen Crux monogrammatica in der Rechten, die sich auf einen Löwen stützt. Im Feld R. Ex.: COB (*Garrucci* tav. CDLXXXII[1]; *Madden* pl. II[4]); zwischen 395—423.

Münze des Valentinianus III (um 438—455). Rev.: stehende Figur des Kaisers mit grossem Kreuze, das auf einer Schlange mit Menschenkopf auf-

steht. Im Feld RV. Ex.: COMOB (*Garrucci* n. 2).

Münze der Aelia Eudoxia Aug. Rev.: sitzende Gestalt der *Constantinopolis*, mit Weltkugel, auf welcher das Kreuz. Zw. 439—443, wegen IMP XXXII COS XXII (corr. XVII) PP (*Garrucci* n. 3).

Aureus der Licinia Eudoxia Aug. Rev. mit der auf dem Throne sitzenden Gestalt der Kaiserin, welche in der Linken

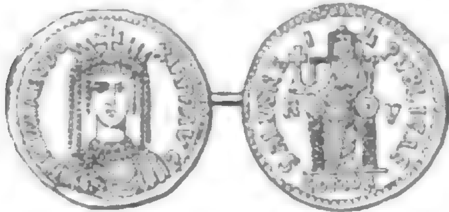


Fig. 281. Münze der Licinia Eudoxia.

den Globus mit dem Kreuz, in der Rechten ein Kreuz mit langer Hasta hält (*Garrucci* n. 4; *Cohen* pl. XIX [8]; *Madden* 156, pl. V). Um 437—455.

Aureus des Anicius Olybrius Aug. Rev.: SALVS MVNDI. Kreuz mit Ausladung der Enden (*Garrucci* n. 5; *Madden* 158, pl. V [9]). Um 472.

Münze des Romulus Augustulus.

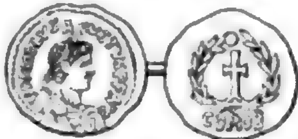


Fig. 282. Münze des Romulus Augustulus.

Rev.: Kreuz im Lorbeerkranz, COMOB (*Madden* 158, pl. V [10]).

Aureus, Coll. Hunter, Mus. Glasgow: Kopf des Marcianus Aug. Rev. mit FELICITER NPBTIIS und der Scene des Ehegelöbnisses zwischen Marcian und Pulcheria, welche beide den Nimbus tragen; zwischen ihnen, die sich die Hände reichen, Christus mit kreuzgetheiltem Nimbus. Um 450 (*Garrucci* n. 6; *Madden* 154, pl. V [14]).

Münze des K. Zeno. Rev.: Adler mit Kreuz auf dem Kopf, um 474—476 (*Sabatier* Monnaies byz. pl. VIII [4-6]; *Garrucci* n. 7).

V. Byzantinische Kaiser-M. Eine Reform des Münzwesens fand unter Anastasius (491—518) statt, unter ihm wie unter seinem Nachfolger Iustin I (518—527) hat der Rev. meist eine einen Globus mit dem Kreuz haltende Victoria, oder ein grosses Kreuz, oder einen von dem ☧, ⳨, ✳ überragten Stab; auch A—⳨—ω, ✱—⳨—✱ kommen auf Silber-M. des Iustin vor. Mit Iustinian I (527) kommt das Wort VITA (sc. sit *longa* VITA) auf, mit Anfang des 7. Jahrh. (Phokas und Leontia 602—610) die WW. *Noster* PЄ*rpetuus* (nicht wol *Ne Pereat*); P*er* A*nnos* MVL*tos* (sc. vivat) begegnen seit Theodosius III und Leo d. Isaurier (751—755). Unter Heraclius (716) wird das DEVS ADIVTA ROMANIS und ЄN TYTO NIKA eingeführt.

Seit Iustinian d. Gr. kommt dann auch der Rev. mit dem Bilde des Erlösers oder der sel. Jungfrau auf. Hervorgehoben seien noch folgende Beispiele:

Münze des Iustinus I: auf dessen Brust



Fig. 283. Münze Iustinus' I.

das ☧. Rev.: grosses M zwischen zwei Kreuzen, oben im Felde +, unten Γ (*Sabatier* X [1]; *Garrucci* n. 8). Um 518 bis 527.

Münze des Tiberius Constantinus, über dessen Perlendiadem anscheinend ein aus Perlen gebildetes Kreuz; in der Rechten die Mappa, in der Linken Scepter mit Adler und Kreuz. Rev.: VICTOR TIBERIAVS (?). Auf drei Stufen steht ein grosses Kreuz. Um 574—582 (*Garrucci* n. 9).

Münze Iustinians II (685—698, bez. 705—711). Rev.: A—⳨—ω in einer Krone (*Sabatier* pl. IX [25]; *Garrucci* n. 9).

Münze Iustinians II. Der Kaiser, im Perlschmuck, hält in der Rechten ein Kreuz von der Form ‡, in der Linken den Globus, auf welchem PAX geschrieben ist. Die Weltkugel trägt ein gedop-

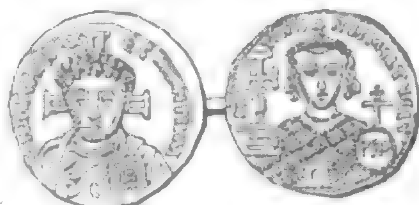


Fig. 284. Münze Iustinians II.

peltes Kreuz. Für die Annahme, dass dieses den Kreuztitel anzeige, vermisse ich den Beweis. Rev.: DN IHS CHS REX REGNANTIVM. Büste Christi mit Buch, das Haupt mit kurzem gewelltem Haar, Kreuz als Nimbus. Von *Garrucci* n. 11 (vgl. *Sabatier* pl. XXXVII [2]) als erstes Beispiel dieser Art angesehen, während *Costadoni* und *Borgia* schon M. des Leo Isaur. als ältere Beispiele aufzählen. Als zweites nennt *Garrucci* die M. desselben Iustinian II und seines Sohnes Tiberius v. c. 705 (*Sabatier* pl. XXXVIII [10]).

Münze Iustinians II. Der Kaiser hält ein Kreuz wie oben, und hat eine Krone, die ebenfalls mit dem Kreuz geschmückt ist. Rev.: IHS CRISTVS REX REGNANTIVM, Nimbus wie oben (*Garrucci* n. 12).

Münze Leo's VI des Weisen (886): ΛΕѠΝ ЄΝ CRISTO BASLЄYS ROMEѠN,



Fig. 285. Münze Leo's VI.

Kaiser mit Kreuz auf der Krone und gedoppeltem Kreuz auf dem Globus. Rev.: Brustbild Mariae als Orans mit + MARIA + MP ΘΥ (*Garrucci* n. 13; *Madden* pl. VII [10]). Ob echt?

Münze des Constantinus Monomachus (886—912): MbΛΛΧΕΡΝΙΤΙϹΑ. Rev.: Brustbild Mariae als Orans mit Nimbus und ΘΚΕ ΒΘ ΚѠΝϹΤΑΝΤΙΝѠ ΔЄϹΠΟΤΗ ΤѠ ΜΟΝΟΜΑ-Χ- (*Garrucci* n. 14 [a]).

Münze desselben Monomachus. Rev.: + ΔЄϹΠΟΙΝΑ ϹѠϹΑΙϹ. Stehende Figur der hl. Maria als Orans mit MP ΘΥ (*Garrucci* n. 14 [b]).

Aureus dess. Monomachus (Paris, Cab. des méd.: ΟϹ ΗΛΠΙΚЄ ΠΑΝΤΑ ΚΑΤΟΡΘΟΙ

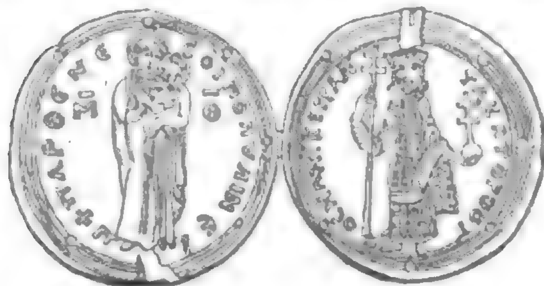


Fig. 286. Münze des K. Constantinus Monomachus.

mit Globus und Stab, die beide in ein gedoppeltes Kreuz ausladen. Rev.: Stehende Figur der hl. Jungfrau mit Kind, M Θ und + ΠΑΡΘЄΝЄ ϹΟΙ ΠΟΛΥΑΙΝЄ. Noch später ist die Unterdrückung des Kaiserbildes zu Gunsten des Bildes Christi, wie auf der Münze des Johannes I Zimisces (969; s. beif. Fig. 287). Weitere



Fig. 287. Münze des K. Johannes I Zimisces.

Beispiele dieser besondern Devotion gegen den Herrn wie gegen die Madonna sind die Münze desselben Kaisers (Fig. 288) mit der Widmung an Maria, und des Kaisers



Fig. 288. Münze des K. Johannes I Zimisces.

Romanus III Argyr. (1028; s. Fig. 289), wie der Kaiserin Theodora (s. Fig. 290). Die M. Michaels III, Andronicus' II und Johanns V weisen die Madonna als Schutzheilige von Constantinopel auf.

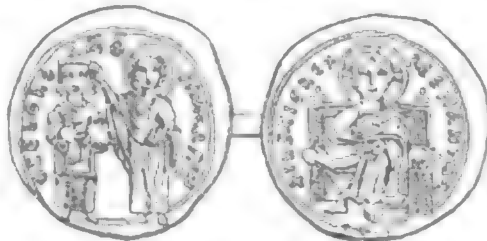


Fig. 289. Münze des K. Romanus III.



Fig. 290. Münze der K. Theodora.

Die weitere Verfolgung der byzantinischen Numismatik liegt uns hier nicht ob; ich verweise dafür auf den auch für die Ikonographie der mittelalterlichen Hei-

ligen gehaltvollen Artikel über diesen Gegenstand in *Smiths* Dictionary II 1288 f.

VI. M. germanisch-christlicher Herrscher im 6. bis 7. Jahrh. Gleich den byzantinischen fallen streng genommen auch diese M. ausserhalb des Rahmens dieser R.-E. Doch seien wenigstens die nothwendigsten Anhaltspunkte gegeben.

a) Die M. der vandalischen Könige von Carthago hat *Münter* (Antiq. Abh., Kopenh. 1816, 301 f.) behandelt. Im Allgemeinen zeichnen sich diese M. durch grosse Rohheit und durch Abwesenheit christlicher Embleme aus. Doch giebt *Münter* a. a. O. tab. V[1-2] zwei bereits von *Maffei* (Veron. etc. II 235, n. 26) und *Muselli* (Numismata antiq. II, tab. X[9]) veröffentlichte Kupfer-M. des Genserich; Av.: ΓEN ‖ SE · AV ‖ GVSTUs, deren Rev. die unförmliche Copie eines constantinopolitanischen Golddenars mit der einen Globus mit Kreuz tragenden Victoria und (auf einer) der Ex. cONOB darstellt. Die Echtheit der Stücke scheint indessen nicht unzweifelhaft zu sein.

b) Die M. der Ostgothen in Italien haben kein christliches Emblem, ausser dem Kreuz, welches man auf dem Kleid des Theodahat auf einigen Kupfer-M. desselben sieht; weiter kommt das Kreuz auf einigen namenlosen Kupfer-M. vor, welche in jener Zeit in Rom geschlagen wurden.

c) Die M. der westgothischen Könige in Spanien (vgl. *Heiss* Mon. des rois Visigoths d'Espagne) bieten die merkwürdige Erscheinung, dass der arianische König Leuwigild das von Tiberius II (574—582) eingeführte, über drei Stufen stehende Kreuz *(croix haussée)* adoptirte (vgl. auch die M. Chintilla's, in Narbonne geprägt, bei *Smith and Cheetham* II, Money, pl. VI[43]) und auch A ω, was sonst als antiarianisches Symbol gilt, anwandte, während sein orthodoxer Sohn Hermenegild kein christliches Symbol, sondern die altrömische Victoria mit Ersetzung der Umschrift VICTORIA AVG durch den Namen des Königs oder ein INCLVTVS REX adoptirte; das *Smith*'sche Dict. II 1294 vermuthet, dass im Zeitalter Hermenegilds diese geflügelte Victoria für einen Engel angesehen wurde. Auch die Legende REGI A DEO VITA ist Hermenegild eigen.

d) Auf den M. der Longobarden scheint sich der Uebergang der *Victoria alata* zu einem wirklichen Engel, und zwar zur Darstellung des hl. Michael, zu vollziehen. Man vgl. die M. Cuniperts (677—700) mit dem Rev. SCS MIHAHIL bei *Smith* Dict. pl. VI[44]. Später wurde dieser Typus vielfach durch ein Kreuz mit verlängerter Verticalhasta ersetzt.

e) Altenglische M. Während die germanischen Fürsten in den übrigen Theilen Europa's anscheinend nur Gold-M. schlugen, bedienten sich die Bewohner Englands, wie vielleicht auch des Niederrheins, im 6. und 7. Jahrh. ausschliesslich der Silber-M. *(sceatt)*, welche indessen im äussersten Norden auch durch eine Kupfermünze *(styca)* ersetzt wurde. Die Mehrzahl dieser M. besitzt keine zu entziffernde Legende; als die älteste nachweisbare wird die runische Legende mit dem Namen Paeda's, eines Sohnes von Penda (um 655), betrachtet. Die meisten dieser Silber-M. sind schlechte Copien römischer M., theilweise mit einem oder mehreren Kreuzen, während andere angeblich (so *Dirks* Rev. de la Num. Belge, V[e] sér. II) heidnische Darstellungen, wie einen Wuotanskopf, den Fenriswolf, das Meerungeheuer Jormundgandr u. s. f., aufweisen (vgl. ihre Aufzählung bei *Ruding* Annals of the Coinage und *Hawkins* English Silber Coins, 2. ed.). Von den Stycas ist das älteste bekannte Exemplar die Münze Eyfriths, Königs von Northumbria (670—685), deren Rev. einen Strahlenkranz und + LVX (= *Christus lux*) zeigt. Auch die englischen Bischöfe fingen früh an, M. zu schlagen; das älteste Beispiel ist die Münze des Erzbischofs Ecberht von York (730—766); von den Erzbischöfen von Canterbury schlug Jaenberht (763—790) zuerst M.

Eine wesentliche Bereicherung der angelsächsischen Münzkunde stellt der merkwürdige Fund von 835 M. dar, welche 1884 in dem Atrium der Vestalinnen auf dem Forum Romanum zum Vorschein kamen und welche *de Rossi* (D' un tesoro di monete anglo-sassoni trovato nel atrio delle Vestali. Dissertazione epistolare dir. al Sgr. Comm. Rod. Lanciani, Roma 1884) im Anhang zu *Lanciani's* Abh. über das Atrium der Vestalinnen herausgab. Unter den 835 Stücken befanden sich 830 Silberdenare anglo-sächsischer Könige und Bischöfe, und zwar von Alfred d. Gr. (871 bis 900) an bis auf Erzbischof Plegmund von Canterbury (889—923).

f) Fränkische M. Die Serie der merowingischen M. stellt sich in höherm Grade noch als die der Vandalen und Gothen als Herübernahme der römisch-byzantinischen Typen dar. Das Monogramm begegnet uns auf M. Theoderichs I (511) und Childeberts von Paris (vgl. *Combroux* Catal. rais. des monn. nationales). Chlotar I (511) hat den Globus mit Kreuz und steht zuweilen mit dem Kreuz in der Hand auf dem Wagen. Unter Theo-

debert I (534—548) sieht man Stücke mit der auf das Kreuz gelehnten Victoria, den kreuztragenden Globus und das Monogramm von der Fig. 292 gegebenen Form. Mit **Chlotar** II beginnen die Croix haussées. Andere Typen veranschaulichen die beif. Figg. 291. 293—298.



Fig. 291. Monogr. auf Münzen Childeberts. Fig. 292. Monogr. auf Münzen Theodeberts. Fig. 293. Monogr. von einer Münze Theoderichs II (596).



Fig. 294. Monogr. von einer Münze Chariberts (567).



Fig. 295. Monogramme von Münzen Sigeberts II.



Fig. 296. Monogr. von einer Münze Chlotars II.







Fig. 297. Kreuze auf Münzen Dagoberts I, II, III.









Fig. 298. Monogramme von Münzen Chlodwigs II.

Ein auf antike Vorstellungen zurückgreifender Typus ist derjenige auf einer Münze Karls d. Gr., welche 1866 gefunden wurde und eine Kirchenfaçade vorstellt, auf deren Thüre und Giebel ein sog. griechisches Kreuz angebracht ist. Die Legende lautet: RELIGIO XPICTIANA. Derselbe **Rev.** kehrt auf einer Münze Lothars wieder (vgl. Annuaire de la Société franç. de numism., I^e année, pl. XII, 178).

VI. **Anfänge des päpstlichen Münzwesens.**

a) Die päpstliche Numismatik beginnt erst im MA. mit Loslösung Roms von der oströmischen Herrschaft. Zwar kommen schon vor der Donatio Pipini M. vor, geschlagen von Gregor III (731—740) und Zacharias (741—751; s. beifolg. Figuren: Gregors Münze hat **Av.** GREII *[Gregorii]* PAPE, diejenige des P. Zacharias: + ZACHARIAE; die erstere auf dem **Rev.**: + SCI PTR *[Petri]*, die letztere + PAPAE). Doch tritt der Name des Papstes und sein Bild als des Souveräns erst mit

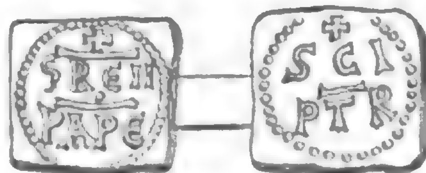


Fig. 299. Münze des P. Gregor III.

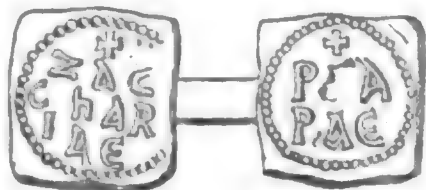


Fig. 300. Münze des P. Zacharias.









Fig. 301. Münzen des P. Hadrian I.





Fig. 302. Münze des P. Leo III.



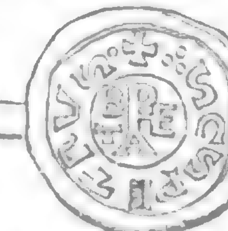


Fig. 303. Münze des P. Benedict III (855).

Hadrian I (772—795) auf, während das Verhältniss zwischen Papst und Kaiser seine eigenthümliche Illustration erhält durch das Auftreten des Bildes Karls d. Gr. auf den M. des P. Leo III seit 800 (siehe

Fig. 302). So trifft man auf der Münze des P. Benedict III (855) noch den Namen des Papstes und zugleich denjenigen des K. Lothar (Fig. 303).

b) Bullen. Siegel *(sigilla)* zum Besiegeln der Briefe waren im Alterthum schon üblich, wo die Römer ihre *Annuli* zu diesem Zweck anwandten. Im MA. trat an die Stelle der Annuli bei geistlichen und weltlichen Fürsten die *Bulla*, deren Gebrauch indess bereits in die letzten Jahrhunderte der christlich-römischen Zeit hinaufreicht. Zwar gehören die Bleibullen des P. Sylvester I in das Reich der Fabel (Nouv. traité de Dipl. VI 24 f.), und es ist auch sehr fraglich, ob uns Bullen Gregors d. Gr. erhalten sind. Dagegen besass der Bischof *Münter* in seiner Sammlung eine Bulle des carthagischen Bischofs Victor, welche er in der Epistola ad Em. et Rev. Iac. Axel Lindblom De duobus monum. vet. eccl. Afric., 1810 (abgedr. in Antiq. Abh., Kopenh. 1816, 53 f., tab. I[4]) bekannt machte. Der Av. zeigt die Jungfrau mit dem Kinde stehend, bis zu den Knieen, beide heilige Personen mit dem Nimbus, rechts und links ein



Fig. 308. Bulle des P. Constantinus (751).

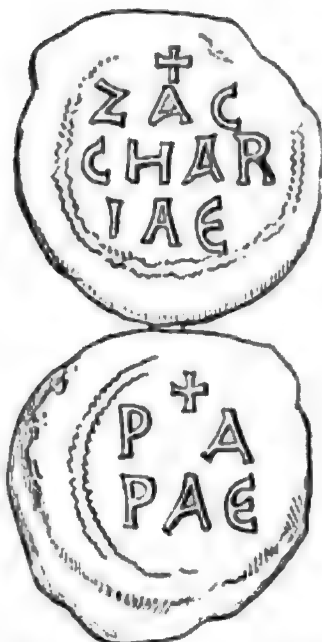


Fig. 309. Bulle des P. Zacharias (752).

Kreuz mit etwas verlängertem Längebalken; der Rev. hat: +BICTORIS EPISCP KARTG. Victor war von 646 bis mindestens 649 Bischof in Carthago (*Hardouin* Conc. III 753). In dieselbe Zeit fällt vielleicht eine 1884 in Rom gefundene Bleibulle mit .... ANNES · EPI .... ECCL · SCR, die *Stevenson* einem Syrakusaner Bischof Johannes zuschreibt. Ausserdem hat *Ficoroni* (Piombi antichi, Roma 1740) eine Anzahl päpstlicher Bullen gesammelt, welche bis auf Honorius I (638) hinaufgehen (vgl. uns. Figg. 304—310). Alle diese Bullen tragen bis 893 das (mit Unrecht so genannte) griechische (gleichschenklige) Kreuz über dem Namen des Papstes; auf den Bullen des P. Sergius I (690) sieht man ausserdem noch unter dem Papstnamen das ☧ und dasselbe Monogramm erscheint wieder auf dem Rev. über dem Namen des Papstes. Letzterer steht im Genitiv, weil SIGILLVM zu ergänzen. Das Bild des Papstes fehlt auf den Bullen (mit Ausnahme derjenigen Johanns VIII, 872, und Alexan-

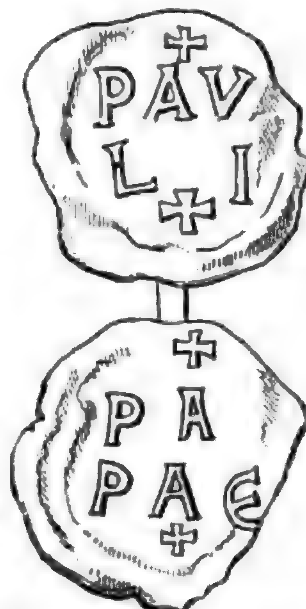


Fig. 310. Bulle des P. Paul I (767).

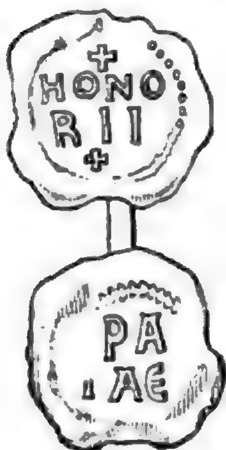


Fig. 304. Bulle des P. Honorius I (638).



Fig. 305. Bulle des P. Theodorus (649).



Fig. 306. Bulle des P. Agathon (682).

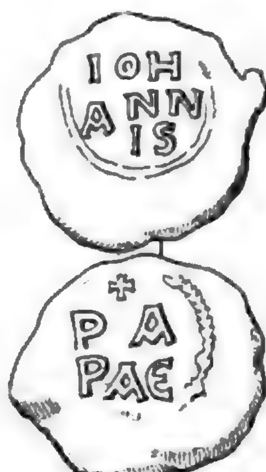


Fig. 307. Bulle des P. Johannes IV (686).

ders II, 1061); seit Paschalis II (1099 bis 1118) scheint die noch heute bestehende Uebung aufgekommen zu sein, die Brustbilder der Apostelfürsten Petrus und Paulus rechts und links von einem sog. lateinischen Kreuz mit stark verlängertem Verticalbalken auf dem Avers der Bullen anzubringen.

Manche Aufklärungen über die Bullen haben neueste Funde gebracht, wie *de Rossi's* Bolla plumbea papale del secolo in circa decimo scoperta nel foro Romano, Roma 1882, wo nachstehende Grundsätze entwickelt werden: 1) die Ordnungszahl der Päpste wird auf den Bullen vor Mitte des 11. Jahrh. nicht angegeben. Der Erste, der sie einführte, war Damasus II (1048), von dem eine Bleibulle im numismatischen Cabinet des Vatican aufbewahrt ist. 2) Die Bullen vor 855 (Benedict III) schrieben den Papstnamen auf der einen und den Titel *Papa* auf der andern Seite in horizontalen Linien. Aeltere beglaubigte Bullen als des 7. Jahrh. giebt es nicht. 3) Von Benedict III ab (855) tritt ein neuer Typus ein: der Papstname wird im Kreise am äussern Rand der Bulle geschrieben, vor ihm ein Kreuz und in dem Mittelraume des Kreises ein Rad oder Stern gesetzt. Marinus I und Formosus kehrten zu der Legende mit horizontalen Linien zurück.

Für einige Details betr. die mittelalterlichen Bullen s. *Diekamp* Zum päpstl. Urkundenwesen u. s. f. (Mitth. d. Instit. f. österreich. Geschichtsf. III 612—627) und *Ewald* Zu den älteren päpstl. Bleibullen (N. A. d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde IX 633 f., 1884). KRAUS.

MULCTRA, *mulctrale*, *mulctrum*, der Milcheimer, dessen man sich beim Melken bediente (*Virgil.* Eclog. III 30; *Georg.* III 177; *Horat.* Epod. XVI 49) und in welchem man die Milch in der Stadt umhertrug (*Calpurn.* Eclog. IV 25), findet sich mehrfach in den christlichen Denkmälern dargestellt. So in der Hirtenscene an einem Sarkophage bei *Aringhi* R. S. I 291 (s. unsere Fig. 311), bei dem zweiten Hirten, der eben gemolken zu haben scheint, besonders aber bei dem Bilde des guten Hirten, der die M. in der Hand trägt (*Garrucci* Vetri ², tav. VI⁵; *Buonar.* Vetri VI 2; *de Rossi* R. S. I, tav. XVI; II, tav. XXXIX¹⁰; Mus. Tiv. Lat. tav. XIV⁵), oder sie neben sich stehen hat (*Aringhi* R. S. II 193; *Garrucci* l. c. VI 9; *Boldetti* 402), auch ohne den guten Hirten, aber mit dessen Hirtenstab (*Aringhi* I 557; *Perret* II, pl. XXV), von einem Lamme an dem Hirtenstab getragen (*Kraus* R. S.² 254); auf einem Altar zwischen zwei Lämmern (*de Rossi* R. S. I, tav. IX, XII), endlich ohne den Stab, aber von einem Nimbus umgeben und mit angelehnter Palme auf dem Rücken eines Lammes stehend (s. unsere beif. Fig. 312; *Aringhi* R. S. II 91; *Buonarruoti* Vetri p. XXVII). In den Hirtenscenen (*Aringhi* I 291; *Maffei* Veron. ill. III 54) mag der Milcheimer vorzugsweise oder ausschliesslich charakterisirendes Beiwerk sein, in den übrigen Darstellungen hat er eine symbolische Bedeutung. Wie *Garrucci* (Vetri 62 sqq.) und vor ihm *Buonarruoti* (Vetri 31 sqq.) nachgewiesen, war die Milch (s. d. Art.) in der alten Kirche ein Symbol der heil. Eucharistie; auf dieses himmlische Mahl, in welchem der gute Hirt sich selbst uns zur Speise und zum Tranke reicht, weist die M. in der Hand des guten Hirten, oder durch den Hirtenstab als die seinige bezeichnet, oder mit dem Nimbus umgeben auf dem Rücken des siegreichen göttlichen Lammes stehend, diesem vollkommenen Gegenstück zu dem Fische, welcher den Korb mit Brod und Wein auf seinem Rücken trägt (*de Rossi* R. S. I, tav. VIII). Wo zwischen den Lämmern statt des guten Hirten der Altar mit dem Milcheimer steht, stellt sich uns ein Symbol des hl. Messopfers dar, in welchem nicht Wein und Brod, sondern der gute Hirt selbst dargebracht und den Gläubigen zur Speise und zum Tranke dargereicht wird (*de Rossi* R. S. I 349). Diese himmlische Speise ist die Wegzehrung der Gläubigen auf der Wanderschaft des irdischen Lebens und das Unterpfand des ewigen Lebens und der glorreichen Auferstehung: zur Hervorhebung dieser Beziehung sehen wir als Gegenstück des letztgenannten Gemäldes den Baum, das Symbol des himmlischen Paradieses, auf welchen zwei Vögel, Symbole der Seligen, zufliegen (*de Rossi* R. S. I, tav. XII; *Bullet.* 1873, 66). Es liegt



Fig. 311. Mulctra. Von einem Sarkophag (Aringhi I 291).



Fig. 312. Agnus Dei mit Mulctra in S. Pietro e Marcellino (Bosio R. S. 363).

dieselbe Bedeutung wol auch in dem Baume neben dem guten Hirten mit dem Milcheimer auf dem Grabsteine bei *de Rossi* R. S. II, tav. XXXIX[10], p. 323; Mus. Tiv. Lat., tav. XIV[5]. Bezüglich des Lammes mit dem Milcheimer auf dem Rücken spricht *Buonarruoti* Vetri 33 unter allem Vorbehalt die Vermuthung aus, in Gefässen von ähnlicher Form sei vielleicht früher das hl. Altarssacrament aufbewahrt worden; bestimmte Anhaltspunkte für diese Vermuthung haben sich bis jetzt nicht ergeben. HEUSER.

MUMIEN, s. Todtenbestattung.

MUNERA *publica et sordida*. Man versteht darunter gewisse Frohnden und Staatslasten, welchen sich die Unterthanen in der spätern Kaiserzeit zu unterziehen hatten, und von welchen die Kleriker befreit waren. Es gehören dahin: Beschaffung und Anfertigung von Mehl, Brodbacken, Fuhren für das Militär, Stellung von Lastvieh und Pferden für dasselbe, Stellung von Arbeitern, Taglöhnern und Handwerkern, dann Leistungen bei Erbauung von Tempeln und sonstigen öffentlichen Gebäuden, als Kalklöschen, Lieferung von Balken, Latten, Holz, Kohlen u. s. w., sodann Zahlung von Ersatzgeldern für Rekruten und Verpflegung durchreisender kaiserlicher Boten und Gesandten. So *Cod. Theod.* XI 16, 15 (vgl. *Gothofredus* zu Cod. Theod. XII 1, im *Cod. Iustin.* s. c. 2 eod. de sacros. ecclesiis I 3 und die Artt. Immunitäten und Decurionen). In der kirchlichen Sprache dehnte man dann den Begriff der M. sordida weiter aus und verstand darunter überhaupt Dinge und Gewerbe, die als unanständig für den Klerus galten und darum verboten wurden: so insbesondere Geld gegen Zinsen ausleihen, was von den Synoden meist mit Absetzung bedroht wird (vgl. *Can. Apost.* 44 [43]; *Illib.* can. 20; *Nic.* I, can. 18, wozu die Anmerkung von *Hefele* Conc.-Gesch. I 405 f. nachzusehen; *Laodic.* can. 4; *Carthag.* I, can. 13; III, can. 16; *Arelat.* II can. 14; *Tarrac.* can. 2). In Betreff des Handels waren die Ansichten getheilt, er war nicht verboten (vgl. den Art. Immunitäten), doch hatte man halb und halb das Gefühl, dass er für den Klerus ein unpassender Erwerbszweig sei. Dies zeigen u. A. can. 19 von *Elvira*, wonach ‚die Bischöfe, Priester und Diakonen ihren Wohnort nicht verlassen sollen, um Handel zu treiben, auch nicht in den Provinzen umherziehen und guten Märkten nachgehen‘; sie sollen sich ihre Bedürfnisse durch Freunde, Diener oder Verwandte einkaufen lassen, ‚wenn sie aber Handel treiben wollen, so soll es nur innerhalb der Provinz geschehen‘. Spätere Synoden verbieten dagegen den Handel ganz. So die von *Tarragona* im J. 516, can. 2 und schon die zweite von *Arles* in der Mitte des 5. Jahrh. Andere Synoden verbieten noch Theilnahme an gerichtlichen Verhandlungen als Sachwalter, Vormundschaften, Testamentsvollstreckung und Verwaltung fremden Vermögens, so die erste von *Carthago:* administratio vel procuratio domorum, ratiocinatores et apothecarii can. 6 et 10; conductores et procuratores *Carthag.* III, can. 15; tuitio testamentorum war schon zu Cyprians Zeiten in Africa unter Excommunication verboten (vgl. sog. statuta eccl. Afr. can. 18). Ganz allgemein drückt sich in dieser Hinsicht die Synode von *Carthago* des J. 397 aus, indem sie von den Klerikern überhaupt sagt: neque ullo turpi aut inhonesto negotio victum quaerant. Handwerke und Ackerbau galten dagegen nicht als verbotene und unanständige Erwerbsquellen, indem es in den sog. Statuta eccl. Afr. can. 51—53 heisst: clericus quantumlibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat. Clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel agricultura absque officio sui detrimento paret. Omnes clerici, qui ad operandum validiores sunt, et artificiola et litteras discant. KELLNER.

MUSCHEL, s. d. Art. Concha I 317. Ueber das Vorkommen von Muscheln in den Katakomben s. I 591.

MUSEOGRAPHIE, s. d. A. Topographie.

MUSIK. Ihrer Substanz und Wesenheit nach kann die M. des christlichen Alterthums heute nicht mehr genauer erforscht werden, da keine schriftlichen Documente aus jener Zeit erhalten sind, welche einen Einblick in die systematische Grundlage, in Bau, Gliederung und formelle Anordnung des Tonmaterials gestatteten. Mit einiger Sicherheit kann jedoch angenommen werden, dass die M. des christlichen Alterthums auf der Basis der alttestamentlichen Tempelmusik beruhte und im Laufe der Zeit unter dem Einflusse des Alles durchdringenden, veredelnden und verklärenden christlichen Geistes in jene Formen überging, unter welchen uns später die gregorianischen Melodieen entgegentreten. Dass nicht unbewusst dem christlichen Kirchengesange im Fortgange seiner Entwicklung bis zur Zeit des hl. *Ambrosius* etwas Weniges von dem Geiste der antik-griechischen M. sich beigemischt habe, kann wol nicht bestritten werden; jedenfalls aber wird dieses Wenige nicht im Stande gewesen sein, die hergebrach-

ten Formen gänzlich zu durchbrechen und den christlichen Gesang von den aus dem Davidischen Tempelgesang hergeleiteten Spuren auf vollständig neue Bahnen hinüberzuleiten. Wenn auch, wie *Ambros* (Geschichte der Musik, Breslau 1864, II 9) sagt, die christliche Kunst das Motiv des widdertragenden Hermes für das Bild des guten Hirten ganz arglos herübernahm, den mythischen Orpheus als Symbol Christi an die Decken der Katakombenkirchen malte, die Sarkophage (wie jenen des Iunius Bassus) nach dem Kunstgeschmack heidnischer Sarkophage modelte, wenn sie die Gestalt der heidnischen Kauf- und Gerichtshallen, der Basiliken, für die Bedürfnisse des christlichen Gottesdienstes sehr brauchbar fand und die Anlage und sogar den Namen derselben beibehielt, so ist doch nicht richtig, dass nun desshalb die Christen, so unbefangen sie mit den Heiden aus demselben Brunnen tranken, die gleiche Anlage der Wohnungen u. s. w. nach wie vor beibehielten, weil alle diese Dinge mit Religion nichts zu schaffen haben, ebenso unbefangen ihre Art und Weise zu singen nach der allgemeinen Sitte der Zeit und der allgemeinen musikalischen Bildung regeln konnten, eben weil die Art und Weise zu singen, soweit es sich um christlichen Gesang handelt, sehr viel mit Religion zu schaffen hat. Dass das ganze christliche Alterthum gerade nach dieser Seite hin dem Gesange eine hohe Wichtigkeit beilegte, ist ersichtlich aus den zahllosen Aussprüchen der hl. Väter, in welchen sie den mächtigen Einfluss desselben auf Herz und Gemüth hervorheben und einerseits zu eifriger Pflege desselben ermuntern, anderseits gegen jede Entartung und Verweltlichung desselben eifern (vgl. *Gerbert* De cant. et mus. sacr. I 225—239). Um desswillen konnte man also nicht mit Gleichgültigkeit es hinnehmen, wenn die Christen ihre Art und Weise zu singen nach der Sitte der Zeit regeln wollten. Wollte man der Entartung und Verweltlichung vorbeugen, so musste man vor Allem dem Eindringen antik-griechischen Geistes in den auf rein jüdischen Traditionen beruhenden Kirchengesang entgegentreten. Erwägt man übrigens, dass im 4. Jahrh. der hl. *Ambrosius* und nach ihm der hl. *Gregor* zu Ende des 6. Jahrh. zur systematischen Begründung der durch die Tradition überkommenen Gesänge aus dem Tonsysteme der Griechen nur das System der Octavengattungen und auch dieses weder vollständig, noch im vollen Sinne der griechischen Theorie herübernahm, dass man dagegen dasjenige, was das eigentliche Wesen der griechischen Musik ausmacht, die Lehre von den Tonarten, die Kanonik, Rhythmik, Enharmonik und Chromatik ganz bei Seite liess, so ist ersichtlich, dass in den traditionellen Gesängen der vier ersten christlichen Jahrh. von dem Geiste antik-hellenischer Kunst nur wenig zu finden war. Im Gegentheile lässt diese systematische Begründung erkennen, dass der christliche Kirchengesang des 4. bis 6. Jahrh. seinem innersten Wesen nach noch vollständig von dem Geiste der altjüdischen Tempel-M. getragen war. Eine genaue Kenntniss der alttestamentlichen Gesänge in Hinsicht ihrer theoretischen Grundlage steht uns zwar auch nicht zu Gebote. Wenn auch alle Ausleger darin übereinstimmen, dass die den Psalmen, Sprüchen und dem Buche Job beigefügten Accente die Notation der Tempelgesänge darstellen, so sind die Versuche ihrer Entzifferung (vgl. *Nicolai* Joann. Tractat. de siglis, Lugduni 1703; *Speidel J. Chr.* Unverwerfliche Spuren der alten Davidischen Singkunst, Stuttgart 1740; *Anton C. G.* Repertorium, Jena 1790; *Haupt L.* Sechs alttestamentliche Psalmen, Leipzig 1854) doch zu problematisch, um mit Sicherheit einen Schluss daraus ziehen zu können. Nach Allem jedoch, was wir aus den Schriften des A. T., des *Flavius Josephus* u. A. über das Wesen der Davidischen Tempel-M. erfahren, charakterisirt sich dasselbe als ein solches, dass es in dem von *Ambrosius* und *Gregorius* aufgestellten Systeme seinen vollen Ausdruck finden konnte. Von einer Harmonie im heutigen Sinne des Wortes kann bei den Hebräern ebenso wenig wie bei allen übrigen Völkern des Alterthums gesprochen werden. Schon die Beschaffenheit der alttestamentlichen Instrumente (vgl. I Paral. 15, 21; *Flav. Jos.* Jüd. Alterth. VII, c. 11, 3; *Calmet* Dissert. de music. instrum. Hebraeorum, in dessen Commentaire littéral et critique sur la sainte bible, Paris 1707—1716), die Blasinstrumente in ihrer langgestreckten Bauart ohne jede künstliche Vorrichtung zur Veränderung der Naturtöne, die Saiteninstrumente ohne Griffbrett und Applicatur, konnte zur Herstellung einer vollständig durchgeführten harmonischen Begleitung nicht genügen. Es bleibt auch für die jüdische Tempel-M. eben nichts Anderes übrig als die Melodie, im Unisono und der Octav von den Instrumenten begleitet. Dass aber diese Melodieen den über Alles erhabenen und herrlichen Texten, denen sie sich anschmiegten, in Haltung und Ausdruck nicht werden widersprochen haben, dass vielmehr das edle, innige, gottbegeisterte Gefühl, welches in jenen Texten ausgesprochen liegt, auch auf die damit ver-

bundenen Melodieen wird übergeflossen sein, daran darf man keinen Augenblick zweifeln. Der Geist Davids wie Salomons ist uns Bürge, dass die M. ihren übrigen Geschmack nicht wird verleugnet haben. Wenn, wie *Schubart* (Ideen zu einer Aesthetik der Tonkunst, Wien 1806) sagt, die Lieder, die in der Bibel stehen, ebenso trefflich in M. gesetzt waren, wer kann ihnen heute noch etwas Vortrefflicheres entgegenstellen? Die herrlichen Wechselchöre, wie der 135. Ps.: ‚Lobet den Herrn' und der Ps. 23: ‚Machet die Thore weit', die einen abwechselnden und ausgeführten Gesang voraussetzen, das grosse Hallel, welches an den Hauptfesten von den vereinigten Chören im Tempel gesungen wurde, im Allgemeinen aber der hohe Flug der Einbildungskraft und der den Hebräern eigene volle Strom der Empfindungen, Alles dieses lässt es zweifellos erscheinen, dass auch den Melodieen der alttestamentlichen Tempelgesänge bei aller Einfachheit dennoch jene Tiefe und Innigkeit, jene Kraft und schwungvolle Majestät des Ausdruckes wird innegewohnt haben, welche heute noch jeden Leser der alttestamentlichen Psalmen und Lieder mit Bewunderung erfüllt. Diese Tiefe und Innigkeit, diese Kraft und schwungvolle Majestät des Ausdruckes konnte aber für die Melodieen nur gewonnen werden, wenn sie, wie die gregorianischen Gesänge, ausschliesslich auf der Diatonik basirten, mit Vermeidung jeglicher Chromatik und Enharmonik, in welcher ja nur das Bizarre, das Frivole, das Sinnlich-Leidenschaftliche seinen adäquaten Ausdruck findet; wenn sie also auf einem Systeme beruhten, wie es der hl. *Ambrosius* zur theoretischen Grundlage der von der Tradition überkommenen Gesänge der ersten christlichen Jahrh. durch theilweise Herübernahme der diatonischen Octavengattungen der Griechen zusammengestellt hat und als einzig zutreffendes nur zusammenstellen konnte, weil eben in jenen Gesängen das jüdische Element, wenn auch durch den christlichen Geist verjüngt und erneuert, immer noch vorwog. Man wird also dabei stehen bleiben müssen, dass der Gesang des christlichen Alterthums eben nur das Bindeglied ist, d. h. die unter dem Einflusse des christlichen Geistes sich vollziehende Verjüngung, Erneuerung und Umgestaltung der altjüdischen Tempel-M. zu dem spätern Choralgesang, der, wie *Saalschütz* (Geschichte und Würdigung der M. bei den Hebräern, Berlin 1829, p. 129) sagt, in Hinsicht seiner Grundlage, in Hinsicht dessen, was eben seine Eigenthümlichkeit ausmacht und ihm jene besondere Würde verleiht, durch alle Zeiten hindurch derselbe blieb, welcher einst in Sions Tempel unter den goldenen Fittigen der Cherubim gepflegt und gross gezogen, von begeisterten Leviten angestimmt, von königlichen Sängern eingesetzt und geleitet wurde (vgl. auch *Saalschütz* Archäologie der Hebräer, Königsberg 1855). Diese Annahme wird aber noch wesentlich gestützt durch dasjenige, was über den Inhalt, wie über die formelle Einrichtung und praktische Ausführung des altchristlichen Gesanges berichtet wird. Den ersten Punkt betreffend weiss man, dass der Davidische Psalter das vollständige Textbuch des altchristlich-liturgischen Gesanges ausmachte, wie auch heute noch die Texte sämmtlicher liturgischer Gesänge der Messe und des Tages-Officiums beinahe ausschliesslich den alttestamentlichen Psalmen entnommen sind. Die wenigen Ausnahmen finden sich meistens nur in neuern Officien, die häufig in Hinsicht des gesanglichen Momentes nicht mit besonderm Geschicke abgefasst sind, so, um nur ein Beispiel anzuführen, der Introitus des Festes ‚septem dolorum B. M. V.' mit seinem Psalmvers (sic!): ‚mulier, ecce Filius tuus, dixit Jesus; ad discipulum autem: ecce mater tua.' — Noch im 4. Jahrh. konnte der hl. *Chrysostomus* (Hom. 6 de poen.) sagen: ‚in unsern Versammlungen ist David der erste, mittlere und letzte', und ähnlich der hl. *Hieronymus* in seinem 50. (alias 103.) Briefe an Paulinus: ‚David ist unser Simonides, unser Pindar und Alcäus, unser Flaccus, Catullus und Serenus.' Dass aber das Christenthum, als es die Texte der Psalmen aus dem Judenthume herübernahm, sofort dazu übergegangen sein soll, zu diesen Texten an Stelle der bisher damit verbundenen Melodieen ganz neue zu setzen, ist nicht denkbar. Sicher wird Christus und die Apostel den Lobgesang (Matth. 26, 30) bei der Feier des letzten Abendmahles in der ihnen Allen geläufigen Melodie angestimmt haben, und wenn die ersten Christen an dem alten Ceremonial der Väter noch festhielten und häufig in dem Tempel sich einfanden, um dort zu beten (Act. 3, 1; vgl. 2, 46) und einzustimmen in die altbekannten Weisen, so ist sicher, dass sie bei der Feier der heiligen Geheimnisse in ihren Häusern diese Gesänge nicht in einem andern Tone werden angestimmt haben. Ueberhaupt hatte ja das Christenthum in der ersten Zeit seiner Ausbreitung viel höhere Aufgaben zu erfüllen, als dass es mit Einrichtung einer neuen spezifisch christlichen Kirchen-M. sich hätte befassen können; abgesehen davon, dass die alttestamentlichen Psalmen mit ihren hergebrachten Melodieen

fürs Erste vollkommen ausreichten, musste die Beibehaltung derselben um so wünschenswerther erscheinen, als damit ein Mittel mehr geboten war, in juden-christlichen Gemeinden den Uebergang vom Alten zum Neuen zu vermitteln. Damit soll nun nicht bestritten werden, dass nicht dennoch neben den Psalmen auch andere spezifisch christliche Gesänge bereits in der ersten christlichen Kirche in Uebung gekommen seien. War doch das Christenthum mit seinen erhabenen Ideen und Wahrheiten besonders geeignet, der dem Hebräer eigenthümlichen phantasiereichen Anschauung und dem in erster Begeisterung erglühten Gemüthe gebildeter griechischer und römischer Heidenchristen eine überreiche Fülle poetischen Stoffes zu solchen neuen, spezifisch-christlichen Schöpfungen zu bieten. Auf solche Gesänge deutet schon der hl. *Paulus* hin, wenn er (Eph. 5, 19; Kol. 3, 10; vgl. auch I Kor. 14, 26) neben Psalmen und Hymnen auch noch von geistlichen Liedern (ᾠδαὶ πνευματικαί) spricht. Dass der Apostel die drei Bezeichnungen: ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαί nicht synonym, gewissermassen als eine im begeisterten Flusse der Rede sich ergebende Cumulation des Ausdruckes anwendet, wie manche neuere Exegeten in ihrer Verlegenheit annehmen (vgl. *Bisping* Erklärung der Briefe des hl. Paulus II 119), geht schon daraus hervor, dass er an zwei verschiedenen Stellen genau dieselben Ausdrücke neben einander stellt, damit also drei verschiedene Gesangsarten bezeichnen will. Die richtige Deutung findet man bei *J. Z. Hilliger* (Dissertatio philolog. de psalm. hymn. atque odarum sacrarum discrimine, Wittenberg 1720; vgl. *Gerbert* De c. et m. s. I 23). Nach ihm sind unter ψαλμοί die alttestamentlichen Psalmen, unter ὕμνοι die in den Büchern des A. und N. T. zerstreut vorkommenden Lobgesänge (die Cantica, wie sie in dem heutigen Brevier im Commune de tempore ad Laudes an vierter Stelle, zur Vesper und Complet sich finden), unter ᾠδαὶ πνευματικαί aber eben die spezifisch christlichen Gesänge zu verstehen, deren auch der hl. *Ignatius* (Ep. ad Eph. n. 4; ad Rom. n. 2), *Plinius* in seinen Briefen an Traian (*Plinii* Epist. X ep. 97), *Iustin der Martyrer* in seiner zweiten Apologie, *Caius Presbyter* bei *Eusebius* (Hist. eccl. V, c. 28; II, c. 17; vgl. *Gerbert* D. c. et m. s. I 20) erwähnt. Diese geistlichen Lieder mögen oft als plötzliche Ergüsse heiliger Begeisterung entstanden sein (*Euseb.* Hist. eccl. II, c. 17; *Tertull.* Apolog. 39; vgl. *Ambros* Gesch. der M. II 4); manche mögen auch im Voraus für bestimmte Zwecke und zum dauernden Gebrauche verfertigt worden sein. Vielfach werden dieser Art Gesänge beigezählt das Trisagion aus der Liturgie des Charfreitags, die schon in den ältesten Liturgieen enthaltene Praefatio (Contestatio) mit dem daran schliessenden Hymnus triumphalis ‚Sanctus, sanctus, sanctus etc.' (vgl. *Kössing* Liturg. Vorlesungen p. 426 ff.; *Mone* Lat. und griech. Messen des 2. bis 6. Jahrh.); die Doxologieen und andere kurze Lob- und Jubelrufe. Auch den bei *Clemens von Alexandrien* sich findenden Hymnus auf den Erlöser ‚Fraenum pullorum indocilium' betrachtet Abt *Guéranger* (Institutions liturgiques I 84) als aus den Cantic. spirit. der ersten christlichen Kirche herrührend. Uebrigens lag es in der Natur der Sache, dass nur wenige solcher Gesänge als wesentliche Bestandtheile in die Liturgie dauernde Aufnahme fanden. Mit dem Aufhören der Charismata wird man überhaupt solchen freien Ergüssen nicht allzu grossen Spielraum gewährt haben, da immerhin die Möglichkeit eines Missbrauches nicht ausgeschlossen war, die schon den hl. *Paulus* zu seiner Ermahnung (I Kor. 14, 26) veranlasst haben mag. Noch mehr Vorsicht war geboten, als die Häretiker, besonders die schon im 2. und 3. Jahrh. zahlreich hervortretenden gnostischen Secten dieser Art, geistlicher Gesänge sich bemächtigten, um in dieser Form ihre häretischen Lehren unter dem Volke zu verbreiten, wie denn z. B. der syrische Gnostiker *Bardesanes* und dessen Sohn *Harmonius* an Stelle des Davidischen Psalters einen nach ihren Lehren umgestalteten gnostischen Psalter setzten, und ebenso die Apollinaristen einen eigenen Psalter ausarbeiteten (*Sozom.* Hist. eccl. 3, 16; 6, 25), während *Arius* durch Verbreitung vieler im Sinne seiner Häresie gedichteter Hymnen seiner Lehre Vorschub zu leisten suchte (*Athanas.* Orat. 1 c. Arian.; vgl. *Gerbert* I 71). Um diesen Bestrebungen ein Gegengewicht zu bieten, war man gezwungen, das katholische Dogma in ähnlicher Form dem Volke an die Hand zu geben, so dass nun sehr bald eine grosse Zahl katholischer Hymnen in gleicher Fassung entstand. Den Gnostikern gegenüber soll besonders der heilige *Ephrem der Syrer* mit einer grossen Zahl von Hymnen (nach *Assemani* Biblioth. orient. tom. I 1200) hervorgetreten sein, den Arianern gegenüber der hl. *Chrysostomus*, womit die Grundlage der später so herrlich erblühenden christlichen Hymnologie gegeben war. Dass alle diese Gesänge ihrem speziellen Zwecke entsprechend mehr im Volkstone, im Sinne des allgemeinen musikalischen Standpunktes jener Zeit abgefasst waren, kann wol nicht

bezweifelt werden, und wenn etwas von dem Geiste antik-griechischer M. dem liturgischen Kirchengesange sich beigemischt haben sollte, so dürfte es eben auf diesem Wege geschehen sein. Es ist jedoch zu beachten, dass die ganze Hymnodie bis zum 11. Jahrh. noch von dem officiellen liturgischen Kirchengesange ausgeschlossen blieb und mehr als das eigentliche christliche Volkslied dem Privatgebrauche diente. Für die liturgische Feier des Gottesdienstes bildete nach wie vor der Davidische Psalter nach Text und Melodie und somit auch das jüdische Ton-Element die ausschliessliche Grundlage. Mit einem Psalme wurde die Feier der hl. Messe eröffnet, wie schon *Iustin der Martyrer* im Briefe an Diognet (c. 11) andeutet, welchem in den ersten judenchristlichen Gemeinden eine Lesung aus den Propheten mit der anschliessenden Predigt nach hergebrachter jüdischer Sitte folgte (Act. Ap. 13, 15. 42. 44). Nach Abfassung der Evangelien kam die Lesung der evangelischen Perikopen hinzu, denen später, besonders in heidenchristlichen Gemeinden, noch ein Abschnitt aus den Briefen der Apostel, Apostelschüler und anderer Gemeinden (vgl. Koloss. 4, 16; *Euseb.* Hist. eccl. 3, 16) entweder als dritte Lesung zwischengeschoben oder an Stelle der Prophezie beigegeben wurde. Zwischen diese Lesungen trat immer Psalmengesang (*Tertull.* Ad uxor. 1, 1; 2, 6; *Aug.* Sermo 165, 1; Sermo 176, 1; vgl. *Gerbert* I 109) und zwar oft mehrere Psalmen, wie aus einer Bestimmung des Concils von *Laodicaea* vom J. 372 hervorgeht, welches in can. 17 verbietet, mehr als einen Psalm nach jeder Lection zu singen. Beim Offertorium während des Opferganges wurden ebenfalls Psalmen gesungen, desgleichen bei der Communion der Gläubigen, für welche die ältesten Liturgieen bestimmte Psalmen vorschreiben, so die apostol. Constitutionen den 33. Psalm: ‚benedicam Dominum in omni tempore', die Liturgie des hl. *Marcus* den 41. Psalm: ‚Quemadmodum desiderat cervus' (vgl. *Aug.* Retractat. II, c. 11). So kam also beim Gottesdienste der Psalmengesang fast ausschliesslich zur Anwendung, denn was ausserdem bei der Feier der hl. Messe gesungen wurde, beschränkte sich auf die Präfation mit dem Sanctus (Hymnus triumphalis), das Pater noster und die Begrüssungs- und Dankformeln: ‚pax vobis, pax vobiscum, Dominus vobiscum, Amen, Deo gratias' u. s. w. (vgl. *Gerbert* D. c. et m. s. I, c. 2). Uebrigens muss noch hervorgehoben werden, dass auch die Lesestücke selbst, wenigstens an bestimmten Tagen, in einem erhöhten, singenden Tone vorgetragen wurden, was der hl. *Augustinus* mit dem Ausdrucke *solemniter* legere bezeichnet, so in seinem Sermo 240, 1, wo es heisst: ‚per hos dies *solemniter* leguntur evangelicae lectiones' und in Sermo 218, 1, wo er erwähnt, dass am Charfreitag die Passion *solemniter* gelesen werde. Auch hierin schloss sich das Christenthum dem Judenthume enge an; denn auch bei den Juden wurden die Lesungen aus dem Gesetze und den Propheten in einem lebhaft ausdrucksvollen, singenden Tone vorgetragen, was schon in dem den Orientalen überhaupt eigenen, lebhaft und tieffühlenden Charakter seine natürliche Begründung haben mochte, vielleicht noch mehr in dem innigen Zusammenhang, in welchen von dem ganzen Alterthume die M. zur wahren Beredsamkeit gestellt wurde. Die M. der Alten war vorzugsweise Gesang. Singen aber hiess bei den Alten der Stimme die dem Sinne eines jeden Wortes der Rede angemessenste Beugung oder Inflexion geben, den schicklichsten Ton der Empfindung hören lassen, um das Herz zu rühren und Ueberredung zu bewirken. Insofern aber bei jeder öffentlich und feierlich gesprochenen Rede diese angemessenste Accentuation erstrebt wurde, war dieselbe in gewissem Sinne auch melodisch und wurde als ein Bestandtheil der M. betrachtet (*Plato* Respublica II). Daher auch der Ausdruck ‚Prosodie' von πρὸς und ᾠδή, d. i. für den Gesang gemacht, weil dieser Theil der Grammatik die Regeln für die gute Betonung enthielt, bei den Römern in genauer Uebersetzung ‚accentus' von ad und cantus, woher unser ‚Accent'. — Bei den Alten aber war die Accentuation (der accentus, die προσῳδία) bei feierlicher Rede eine so ausgeprägte Bewegung, d. h. Hebung und Senkung der Stimme, dass diejenigen, welche im Vortrage sich übten, immer von einem Musiker, Phonascus genannt (von φωνή, die Stimme, und ἀσκέω, ich übe), sich begleiten liessen auf einem Instrumente, welches Tonarion genannt wurde, weil es den Ton angab und die Declamation bestimmte (vgl. *Villoteau* Ueber die M. des alten Aegyptens 39 ff.). In solch feierlicher Declamation wurden, wie bei den Griechen das Gesetz und heute noch bei den Mohammedanern der Koran, so auch bei den Juden die Lesungen aus den Propheten und dem Pentateuch vorgetragen. Dass auch das ‚solemniter legere' des hl. *Augustinus* so zu verstehen ist, erscheint um so unzweifelhafter, als auch heute noch der Altargesang des Priesters bei der Epistel, Passion, den Lectionen, Prophezieen, dem Evangelium, der Präfation, dem Pater noster, den Orationen u. s. w.

als ‚Accentus' bezeichnet wird, im Gegensatz zum ‚Concentus', dem Gesange der Gemeinde oder des Chores: eine Unterscheidung, die also bereits im christlichen Alterthume thatsächlich vorhanden war, und im Judenthume wurzelte. Der Davidische Psalter bildete aber nicht nur die Grundlage für die Gesänge bei der heiligen Messe; auch bei den übrigen Zusammenkünften, bei den kanonischen Tagzeiten, die schon vor *Cyprian* in Uebung waren, und wahrscheinlich von den Aposteln und ersten Christen im Anschluss wieder an jüdische Sitte (vgl. Act. Ap. 3, 1; 10, 9. 30) bereits gehalten wurden, bei den gemeinsamen Mahlzeiten, Agapen, bei den Todtenfeierlichkeiten, bei Processionen, im Kerker, beim Martyrium, in allen Lagen des Lebens kam der Psalmengesang zur Anwendung (vgl. *Gerbert* D. c. et m. s. I, c. 3). Was nun die formelle Einrichtung und praktische Ausführung des Gesanges betrifft, so kann wol angenommen werden, dass in der ersten christlichen Zeit, wo die Gemeinden noch vorwiegend aus Juden-Christen bestanden, denen die alttestamentlichen Gesänge nach Text und Melodie bekannt waren, der Gesang unisono vorgetragen wurde, wie dieses der hl. *Chrysostomus* (Hom. 36 in I Kor.) andeutet, wo es heisst: ‚einst sang die ganze Gemeinde einstimmig, was wir auch heute noch thun' (vgl. *Gerbert* I 39), wobei nicht ausgeschlossen ist, dass zuweilen einzelne Gesänge von einem Vorsänger allein gesungen wurden, welchem die ganze Versammlung in einem kurzen Responsum antwortet, wie dieses aus den Schilderungen des Juden *Philo* bei *Eusebius* (Hist. eccl. II 17) hervorgeht. Diese sog. responsorische Singweise (cantus responsorius) scheint übrigens auch dem Judenthume nicht fremd gewesen zu sein (vgl. Ps. 135). Sie musste in der That als nothwendiges Auskunftsmittel zu Hülfe genommen werden in solchen neu gegründeten Gemeinden, welche vorwiegend aus Heiden-Christen bestanden, denen die Psalmen weder nach Text noch Melodie bekannt waren, die zum grössten Theile auch nicht im Stande waren, die Gesänge, selbst wenn sie ihnen schriftlich vorgelegen hätten, ablesen zu können. Gewiss war gerade diese Gesangsweise besonders geeignet, einestheils die Gemeindemitglieder möglichst schnell zur Theilnahme zu befähigen und nicht als müssige Zuschauer sich selbst zu überlassen, anderntheils sie auf kürzestem Wege mit den Gesängen selbst bekannt zu machen, indem bei dieser Sangart mehr als bei jeder andern die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen wird. Waren aber die Gesänge nach Text und Melodie in dieser Weise geläufig geworden, so konnte der gemeinsame Gesang wieder Platz greifen. Die einmal eingeführte responsorische Singweise wurde aber niemals wieder ganz fallen gelassen. Reste derselben haben sich erhalten in unsern Imitatorien, in der Liturgie der Kerzenweihe in Festo Purific. B. M. V., wo der Vorsänger den Psalm, resp. das Canticum: ‚nunc dimittis' durchsingt, während nach jedem Versiculus vom Chore die Antiphona: ‚lumen ad revelationem gentium' als Responsum eingeschaltet wird. Auch ist sie das Substrat für unsere grösseren und kleineren Responsorien in der Matutin und den Horen. Einer andern Vortragsweise der Psalmen begegnen wir sehr bald in dem sog. antiphonischen Gesange, bei welchem zwei Chöre mit jedem Verse des Psalmes wechselten. Schon der versweise Bau der Psalmen musste eine solche Vortragsweise nahe legen, ferner der Umstand, dass bei starken Gemeinden durch das Wechseln nach Versen die Aufmerksamkeit mehr gespannt, der Gesang fliessender, in der Tonstärke gemildert, dabei weniger ermüdend wurde. Eine Hindeutung auf diese Singweise könnte schon in dem ‚carmen dicere invicem' des *Plinius* (Ep. X, ep. 97) gefunden werden. Aber auch nach *Socrates* (Hist. eccl. VI 8; VII 22) fand sie schon zur Zeit des hl. *Ignatius* († 116) statt, der sie in der antiochenischen Kirche eingeführt habe, nachdem er in einer Vision die Schaaren der Engel geschaut, wie sie in Wechselchören das Lob Gottes sangen. Zur Zeit *Basilius' d. Gr.* war sie bereits im ganzen Oriente verbreitet, wo die Gemeinden immer mit Juden-Christen stark gemischt waren. Im Abendlande konnte die antiphonische Singweise erst später Eingang finden. *Coelestin I* soll sie in Rom, *Ambrosius* in Mailand, *Augustinus* in Africa eingeführt haben (vgl. *Gerbert* I 40—46). Daneben scheint sich gleichzeitig die Sitte gebildet zu haben, einen einzelnen Vers des Psalmes gewissermassen als Präludium vorauszuschicken, um einestheils die Aufmerksamkeit auf den folgenden Psalm hinzulenken, anderntheils die richtige Tonhöhe im Voraus zu bestimmen und ein sicheres Einsetzen zu ermöglichen. Jedenfalls waren diese Antiphonen im engern Sinne schon frühe im Gebrauch, da die Synoden von *Agde* (506) und *Tours* (567) ihrer als allgemein bekannt Erwähnung thun (vgl. *Lüft* Liturgik p. 129). Sie sind zugleich als das Substrat für unsere Introitus, Offertorien und Communionen zu betrachten, da diese eben nichts Anderes sind als die Antiphonen, mit welchen die betreffenden Psalmen

eingeleitet wurden. Man erkennt hier, wie aus dem ursprünglichen Psalmengesange nach und nach neue Formen sich entwickelten, deren Texte immer noch die Psalmen zur Grundlage hatten, die aber in ihrem musikalischen Theile immer reicher sich gestalteten, je mehr überhaupt das Christenthum, nachdem es die Zeiten der Verfolgung überstanden hatte, in freier, ungehinderter Thätigkeit auf allen Gebieten der Kunst sich entfalten konnte. Aber auch diese Entwicklung haben wir uns immer in engem Anschlusse an den ursprünglichen jüdischen Typus der Gesänge zu denken. Schon die Heiligkeit des Gegenstandes und der Ernst, mit welchem man die Sache behandelte, musste vor jeder Gemeinschaft mit den frivolen Weisen weltlich-griechischer M. abschrecken, während anderseits die Sorgfalt und Strenge, mit welcher dieser Theil des Cultus überwacht wurde, und der Eifer und die Liebe, mit der er gepflegt wurde, ebenso rasch und entschieden etwaige Missbräuche dieser Art unterdrücken musste. Sodann ist zu beachten, dass der ganze christliche Cultus zunächst nur von Judenchristen eingerichtet und gehandhabt wurde, dass besonders der musikalische Theil seiner ganzen Beschaffenheit nach vorerst in seiner Ausführung nur auf die jüdischen Elemente innerhalb der Gemeinden angewiesen war. Wo diese fehlten, war man genöthigt, tüchtige, mit den jüdischen Traditionen vertraute Sänger zu berufen, welche den Gesang leiten und das Volk nach und nach in die Kenntniss desselben einführen sollten. Solche Sänger (Canonici psaltae, Canonici cantores) werden schon sehr frühe als ein eigener Ordo neben den Lectoren, Exorcisten, Ostiariern u. s. w. aufgeführt: so vom hl. *Ignatius* (Ep. ad Antiochenos n. 12), den *Apost. Constitutionen*, dem Concil von *Laodicea* (can. 17), bei *Zonaras*, *Socrates*, *Sozomenus* (vgl. *Gerbert* I 32—36). Ihnen fiel sonder Zweifel auch der Unterricht in den Sängerschulen (Scholae) zu, deren ebenfalls schon bei *Cyprian*, *Clemens von Alexand.*, in den *Apost. Constit.*, auf den Concilien von *Laodicea* (372) und *Carthago* (398), bei *Epiphanius*, *Sozomenus*, *Hieronymus* u. s. w. Erwähnung geschieht. Eine solche Sängerschule errichtete Papst *Sylvester* (314—335) in Rom, desgleichen Bischof *Hilarius* um 350 (vgl. *Gerbert* I, 35. 293; *Forkel* Gesch. d. M. II 142; *Coussemaker* Traité sur Hucbald). In diesen wurden auch bereits Knaben unterrichtet, wie man überhaupt schon zur Zeit des hl. *Hieronymus* die Kinder zum Auswendiglernen der Psalmen anhielt (vgl. *Gerbert* I 166). Somit war auch diese Art und Weise der traditionellen Fortpflanzung des christlichen Gesanges ganz dazu geeignet, bei der weitern Entwicklung immer noch dem traditionell-jüdischen Typus das Uebergewicht zu sichern. Dass übrigens auch in den Sängerschulen der Unterricht nur auf Tradition beruhte, wird man wol als sicher annehmen müssen; denn hätte man eine tonisch genau fixirte Tonschrift gehabt, so ist nicht abzusehen, warum nicht *Ambrosius* und später der hl. *Gregor* dieselbe statt der tonisch ganz unbestimmten Neumenschrift beibehalten haben sollte. Der Umstand aber, dass die Neumenschrift, welche der hl. *Gregor* nicht erst erfunden, sondern vorgefunden hat, ihrem Wesen nach eine Accentschrift ist (vgl. *Krieger* Musica eccles. catholic., Freiburg 1872, 88), die auch in den Gedichten des Presbyter *Coelius Sedulius* († 430), enthalten im Codex n. 242 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen, ihrem Grundtypus nach sich findet, lässt es als wahrscheinlich erscheinen, dass diese Neumenschrift wenigstens in ihren Anfängen in den Sängerschulen des Alterthums bereits in Gebrauch gewesen und in den liturgischen Büchern der kanonischen Sänger der ersten christlichen Jahrh. sich vorgefunden habe, zumal sie ihrer Idee nach ja auch in der jüdischen Accentschrift bereits gegeben war. Bei einer solchen Schrift war aber der Unterricht, wie noch das ganze MA. hindurch, bis zum 11. und 12. Jahrh. auf mündliche Tradition beschränkt.

Die Frage betreffend, ob in der altchristlichen Kirche die musikalischen Instrumente in Anwendung kamen, so wird man dieselbe verneinen müssen. Wenn auf den ältesten christlichen Malereien die Lyra zuweilen sich findet, so wird sie mehr als Symbol des Gottesdienstes im Allgemeinen aufzufassen sein. Schon die Rücksichten der Klugheit verboten in den Zeiten der Verfolgung jede laute, weit schallende M. Aber auch die Instrumente selbst, die Lyra, Tibia u. s. w., welche bei den heidnischen Opfern und in den Theatern zur Begleitung der üppigen Tänze und Pantomimen Verwendung fanden, mussten um desswillen schon den Christen einen gewissen Abscheu einflössen. ‚Wir gebrauchen,‘ sagt *Clemens von Alexandrien* (Paed. II 4), ‚ein einziges Instrument: das Wort des Friedens, mit dem wir Gott verehren, nicht aber das alte Psalterium, die Pauken, Trompeten und Flöten‘; und *Chrysostomus* (Hom. in Ps. 150): ‚David brauchte die Cither mit leblosen Saiten; die Kirche aber braucht eine Cither, deren Saiten lebendig sind; unsere Zungen sind diese Saiten; sie bringen verschiedene Töne, aber eine einträchtige Liebe hervor‘ (vgl.

Gerbert I 210). Hiermit soll indessen nicht bestritten werden, dass dennoch hin und wieder bei besondern festlichen Gelegenheiten ein Instrument zur Begleitung des Gesanges gebraucht worden sei, wie aus einzelnen Stellen bei *Basilius*, *Prudentius* (vgl. *Neumaier* Gesch. der christl. Kunst, Schaffhausen 1856, p. 267) hervorzugehen scheint. Eine solche Begleitung würde aber immer nur auf das Mitspielen der Melodie im Einklang oder der Octav sich beschränkt haben. Aus allem Gesagten ergiebt sich also als Endresultat die bereits zu Anfang ausgesprochene Hypothese, dass der Gesang des christlichen Alterthums als das Bindeglied zwischen dem jüdischen Tempelgesang und dem spätern Choralgesange aus dem Wesen des erstern sich entwickelt und unter dem Einflusse des christlichen Geistes jene Formen aus sich herausgestaltet habe, unter welchen die gregorianischen Gesänge uns später entgegentreten. Da das weitere Studium dieser Frage vor Allem genauere Kenntniss der hebräischen und griechischen M., sowie des Choralsystems erfordert, so möge die einschlägige Litteratur, soweit sie nicht bereits angeführt wurde, noch kurz zusammengestellt werden. Die reichhaltige Litteratur der letzten Jahrh. über die hebräische M. findet man am Schlusse von *P. J. Schneider* Biblisch-geschichtl. Darstellung der hebr. M., Bonn 1834, aufgeführt. Vgl. weiter *Bickell* Carmina Vet. Test. metrice, Oeniponte 1882, und *dess.* Dichtungen d. Hebr, ebd. 1882 f. Für die griechische M. sind anzuführen: Boetius und die griech. Harmonik von *Oscar Paul*, Leipzig 1872; *Kiesewetter* Ueber die M. der neueren Griechen, nebst freien Gedanken über altägypt. und altgriech. M., Leipzig 1838; *Westphal, R.*, Gesch. der alten und mittelalterlichen M. I. Bd., Breslau 1864; III. Bd. 1866; *Fr. A. Gevaert* Histoire et théorie de la musique de l'antiquité, Gand 1875; für das Studium des Choralsystems und seiner historischen Entwicklung sind von Wichtigkeit neben *Gerberts* Werk De cantu et musica sacra, St. Blasien 1774, auch dessen Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum, St. Blasien 1784, und im Anschlusse hieran *E. de Coussemaker* Scriptorum de musica medii aevi nova series, Paris. 1865; *Lambillotte* Esthétique, théorie et pratique du chant Grégorien, Paris 1855, und dessen Clef des mélodies Grégoriennes in dem Antiphonaire du Saint Grégoire, Paris 1851; *E. de Coussemaker* Histoire de l'harmonie au moyen-âge, Paris 1852; *Raym. Schlecht* Gesch. d. Kirchen-M., Regensburg 1871; *Ans. Schubiger* Die Sängerschule St. Gallens, Einsiedeln 1858. Für die Musikgeschichte im Allgemeinen: *Praetorius* Syntagma musicum, Wittenberg 1614; *Marpurg* Kritische Einleitung in die Geschichte und Lehrsätze der alten und neuen M., Berlin 1751; *Hawkins* History of the Science and Practice of Music, London 1776; *Burney* General history of Music, 1776—1789, deren Einleitung ins Deutsche übersetzt durch *Eschenburg* unter dem Titel ‚Ueber die Musik der Alten', Leipzig 1781; *Forkel* Allgemeine Geschichte der M., Leipzig 1788, 1801; *Ambros* Geschichte der M., 1862—1868, deren Vollendung eben in Aussicht steht. HERMESDORFF.

MUTATORIUM, s. Mitatorium.

ΜΥΗΣΙΣ, tiefere Geheimnisslehre oder die Einführung in dieselbe (s. d. Art. Mysterien), oder auch das Verständniss derselben. *Maximus* in s. Onomastikon zu Dionys (Dionys. opp. *Migne* II 26) erklärt es mit μάθησις, κατήχησις, ἐπιστήμη. *Dionysius* selber (Coel. hier. II 5 u. ö.) versteht nach *Corderius* (Onomast. Dionys. i. v.) die innere Belehrung und Einsprechung durch den göttlichen Geist (ἐν τῇ κατὰ τὸν νοῦν κρυφιότητι). Desshalb nennt er innerlich Erleuchtete μυητούς. Unerleuchtete ἀμυήτους. Im Besondern aber bedeutet es auch Taufe, überhaupt die Sacramente der Kirche (*Sozom.* I 3); daher *Maximus* (Schol. in Dionys. de eccl. hier. III 7) unter ἀμύητοι nicht bloss die ἀσελγεῖς im obigen Sinne, sondern auch die Katechumenen begreift. Bekannt ist insbesondere die Formel ἴσασιν οἱ μεμυημένοι, wofür *Isidor von Pelusium* (Ep. 162, l. IV) μύσται sagt. WEISS.

ΜΥΡΟΝ ἅγιον, μυστικὸν, χρίσμα, *unguentum*, das hl. Oel bei der Taufe, s. d. Art. Taufe.

ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ. 1) Einführung in die Lehre überhaupt, speziell in die christliche, und besonders in die ‚μυστήρια' benannten Abschnitte derselben (*Dionys.* Eccl. hier. c. 1, § 1; Myst. theol. c. 1, § 1; s. *Corderii* Onomast. Dionys. i. v. und die Erklärung von *Maximus* hierzu [*Migne* II 26]: μυστηρίων ἀγωγὴ, διδασκαλία καὶ μετουσία). In diesem Sinne nennt *Theodoret* (Hist. eccl. IV 12) den Eudoxius μυσταγωγός der Häresie. So heissen auch die Apostel bei ihm μυσταγωγοὶ ἅγιοι (*Schulze* Lex Theodoret.) und *Greg. Nyss.* sagt von Christus (Orat. 40), dass er die Jünger über das Pascha belehre (μυσταγωγεῖ). Aehnlich *Dionys.* Coel. hier. VI 1). Andere Beispiele bei *Clemens Alex.* Index Graec.

2) Dann von der Taufe gebraucht, manchmal mit dem Zusatze: μ. τοῦ βαπτίσματος; so von *Theodoret.* In Cant. I 2 (*Schulze*

II 30). *Severian.* De creat. hom. V 2 (*Chrysost.* Opp. VI 482) unterscheidet eine zweifache Geburt: die natürliche durch die Schöpfung (τῆς δημιουργίας) und die durch die Taufe (τῆς μυσταγωγίας). Andere Beispiele bei *Suicer* und *Schulze* l. c.

3) Auch von der Eucharistie wird M. gebraucht. So versteht es vielleicht *Maximus,* wenn er fortfährt: ἡ μυήσεως ἀγωγὴ καὶ μεταλήψις δηλαδὴ θεῖα. *Suicer* beruft sich auf mehrere Beispiele aus *Chrysostomus* hierfür.

4) Ganz im Sinne von 1) und 2) gebraucht *Tertullian* dafür das Wort initiatio (Apol. 7) und initiare (Apol. 8), sowie von dem Begehren um Zulassung zu den christlichen Geheimnissen: velle initiatum (Adv. nat. I 7). Doch scheint er an den beiden letzten Stellen auch an die Eucharistie gedacht zu haben. Auch *Ambrosius* überschrieb sein Buch ‚De his qui initiantur mysteriis'.

5) Davon wird das Verbum μυσταγωγέω im Sinne von ‚unterrichten', ‚zu den Sacramenten zulassen', ‚einweihen', gebraucht; ἀμυσταγώγητοί sind desshalb nicht Eingeweihte, Katechumenen. WEISS.

MYRTHE. Dieser Baum, welchen man nach *Plinius* Nat. hist. zum erstenmal in Europa an Elpenors Grab in Circeii gesehen haben will, schmückte bei den Griechen die Gräber als Sinnbild des Todes. *Virgil.* Aen. VI 441 versetzt die an unglücklicher Liebe Gestorbenen im Hades in einen Myrthenhain — et myrthea silva tegit. *Aringhi* II 339 und *Mamachi* III 94 führen die M. auch als Todessymbol auf christlichen Denkmälern an, ohne indess Belege dafür zu geben. Vielleicht vermieden ihn die Christen, weil er der Aphrodite geweiht war. Vgl. *Münter* Sinnbilder I 30. KRAUS.

MYSTERIEN. 1) Ueber die verschienen Anwendungen des Wortes μυστήριον s. *Kühn* De voce μυστ., Quedlinb. 1771; *Suicer* i. v. Andere Citate bei *Schleussner* Lex. in N. T. Ueber die allmälige Entwicklung des entsprechenden lateinischen Sacramentum s. die vortreffliche Zusammenstellung bei *Gotti* De sacr. quaest. 1, diss. 1. In der Sprache der Väter wird das Wort meist gebraucht von der Incarnation (nach Kol. 1, 26; I Tim. 3, 16). Dann von den Cult- und Heiligungsmitteln, welche wir jetzt Sacramente nennen (z. B. *Isidor. Pelus.* l. III, ep. 340). Insbesondere bedeutet τὸ μυστήριον und noch häufiger τὰ μυστήρια die Eucharistie, so namentlich sehr oft bei *Chrysostomus;* vgl. dazu De sacr. IV 2; V 2. 3. Auch die Taufe wird manchmal damit verstanden, doch meist mit dem Beisatze βαπτίσματος (*Sozom.* II 321; vgl. *Aug.* Conf. XIII 27. 42: sacramenta initiorum quae nomine piscium significari credimus). Namentlich aber begreift sich zumeist darunter die Liturgie, z. B. bei *Augustin.* De bono vid. XVI 20 und vornehmlich wieder bei *Chrysost.* Hom. de bapt. Christi 4 (II 375), wo er μυστήριον jene θυσία nennt, in der uns Christus τῆς σαρκὸς μεταδίδωσι. Vgl. auch *Probst* Sacramente in den ersten drei Jahrh. 1—5.

2) So unglaublich es auch scheinen mag, so wurde doch in allem Ernste die Behauptung aufgestellt und verfochten, dass unter den Begriff Mysterium n i e die Lehre, sondern bloss der ä u s s e r l i c h e R i t u s im Gottesdienste oder im Sacramente gefallen sei. Diese von *Casaubon* erfundene wunderliche Behauptung, welcher man die confessionell befangene Absichtlichkeit nicht absprechen kann, hat *Aubertin* und besonders *Tenzel* (De disc. arc. I 7 sqq.; II 94. 110. 182. 250 sqq.) weiter ausgebildet. Trotz der Widerlegung durch *Schelstrate* (Disc. apol. 23—37) hat sich *Bingham* (IV 131) kräftig ihrer angenommen, und neuestens hat man sie entschiedener als je wie ein des Beweises nicht bedürftiges Axiom behauptet (z. B. *Rothe* De disc. arc. 25 sq. und bei *Herzog* Real-Encykl. I 470 f.; *Harnack* Gemeindegottesdienst 12 u. A.). Die Widerlegung einer so völlig ungeschichtlichen und dabei der Vernunft widersprechenden Willkürlichkeit ergiebt sich aus dem Folgenden von selber. Doch möge man dazu vergleichen: *Iulii I* Ep. ad Orient. n. 15 (*Athanas.* 1698, I 141 sqq.; *Galland.* V 10); *Cyrill. Hier.* XIII 19, XVI 26, XVIII 33 (φῶς, δύναμις); *Chrys.* Hom. II 5 in II Cor.; Hom. VII 1. 2 in I Cor.; *Augustin.* Serm. 132, 1 und Serm. 3. ed. *Denis* 1792, 11; Serm. 86, 3. ed. *Mai* Nova PP. Biblioth. t. I 166; *Ambros.* De Elia X 36; *Gaudent. Brix.* Tract. 2; *Nicetas* Fragm. 2 ex lib. 1 (*Mai* Coll. nova VII 339) und besonders *Orig.* Hom. XIII 3 in Lev.; vgl. Contra Cels. I 7; Rom. l. 5, n. 8; Hom. XII 13 in Ierem., Hom. XVIII 13; in Cant. l. 2, II 64, 2 c. d.; Comm. n. 86 in Matth. S. auch *Weiss* Pädagogik 11—14. 20—27.

3) Waren aber hauptsächlich und zunächst die L e h r e n unter den M. und als Gegenstände der Geheimhaltung verstanden, die äusserlichen Riten und Cultformen aber nur, insofern sie die Hülle und die symbolische Andeutung und Verkörperung der unter ihnen verdeckten Lehre waren, und ist es ferner ebenso gewiss, dass nicht alle Lehren des Christenthums ohne Ausnahme als M. behandelt und unter das Gesetz der Arcan-

disciplin gerechnet wurden, so muss in Bezug auf die Glaubenswahrheiten eine zweifache Ordnung anerkannt werden: solche, welche allgemein und ohne besondere Rücksicht bekannt gegeben wurden, und solche, welche nur unter gewissen Vorsichtsmassregeln (s. d. Art. Arcandisciplin) vor Einzuweihenden oder Eingeweihten (sc. τελείωσις) besprochen werden durften. Allerdings ist gewiss, dass sehr oft das ganze Christenthum mit all seinen Lehren und Einrichtungen als das Geheimniss κ. ἐξ. (Kol. 1, 26; I Tim. 3, 16; s. o. n. 1) bezeichnet wurde, und dass folglich sämmtliche Lehren des Christenthums im Ganzen genommen und im Allgemeinen zusammengefasst μυστήρια τῆς πίστεως, mysteria fidei heissen (s. *Mattes* im K.-Lex. VII 431 ff.). Aber ebenso gewiss ist, dass nicht jede einzelne Glaubenswahrheit im Besondern als Mysterium galt. Viele Wahrheiten, sagt schon *Origenes* (Contra Cels. I 7), kennt fast die ganze Welt. Diese sind τὰ ἐξωτερικά. Aber nach diesen (μετὰ τὰ ἐξωτερικά) giebt es noch Manches, was nicht unter die grosse Menge (der Nichtchristen) kommen darf. Das sind die λόγοι ἐσωτερικοί. Die ersten nennt man κηρύγματα, die anderen δόγματα. Genau dieselbe Lehre trägt *Basilius* vor: die κηρύγματα darf man aller Welt vorlegen, die δόγματα aber muss man (vor Nichteingeweihten) verschweigen (De spir. sc. 27, 66). Und wieder geht *Chrysostomus* mit denselben Worten auf dieselbe Unterscheidung ein. Dabei hat er so wenig wie *Origenes* einen Widerspruch begangen, wenn er sagt, nichtsdestoweniger, obwol der christliche Glaube, die christliche Lehre als solche und im Ganzen (τὸ δόγμα), theils aus öffentlichen (κηρύγματα), theils aus geheimen Lehren (δόγματα) bestehe, sei er doch kein geheimer. Was hier δόγματα heisst, wird sonst mit μυστήρια bezeichnet. *Cyrill. Hieros.* (XIX 1) nennt sie manchmal ἐντελέστερα μαθήματα, dann auch wieder μυστήρια, und unterscheidet unter diesen wieder zwei Klassen: Lehren, welche den Katechumenen noch vorenthalten, den Taufcandidaten (competentes, φωτιζόμενοι) aber mitgetheilt werpen (Procat. 12, VI 29), und solche, die erst nach der Taufe kundgegeben werden (XIX 1). Und diese letzteren sind die Lehren, welche man unter M. im engsten Sinne begriff (*Ambros.* Myst. 1 u. a.).

4) M., Sacramente, sind also a) entweder Wahrheiten, Lehrstücke, die einen tiefern, nicht auf der Oberfläche liegenden und am blossen Laut und Buchstaben haftenden Sinn in sich bergen. Man kann sie hören und doch nicht verstehen, was sie bedeuten, wenn man nicht ausdrückliche Belehrung darüber empfangen (*Cypr.* Procat. 5; *Chrysost.* Hom. in I Cor. 7, 1, X 51 b u. a.). Oder es sind äusserlich sinnfällige, auf den religiösen Cult bezügliche Zeichen (signorum quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur, *Aug.* Ep. 138, 7). Sie heissen so, weil das, was äusserlich an ihnen in die Sinne fällt, und das, was man unter ihnen begreift, ganz verschiedene Dinge sind (*Aug.* Serm. 272, V 1104 c), obgleich immerhin der unter ihnen verborgene Sinn einige Aehnlichkeit und Analogie mit der natürlichen Bedeutung des äusseren Zeichens hat (*Aug.* Ep. 98, 9). Das von *Chrysostomus* (Hom. in I Cor. 7, 2) und *Augustin* (Serm. 98, 3) gewählte Beispiel von den Buchstaben, die dem Ununterrichteten nur gewisse äusserliche Formen darbieten, dem aber, dem Schrift und Sprache gelehrt worden, einen tiefern Sinn darbieten, ist sehr bezeichnend. b) Man kann sie also als ἀπόρρητα (*Chrysost.* Hom. in I Cor. 7, 2, X 52 b), als ἄδυτα (De compunct. I b, I 132 a) bezeichnen. Nicht als ob sie schlechthin unbekannt und unerkennbar wären (οὐχ ὡς ἀγνοούμενον παντάπασιν), sondern in sofern, als Niemand von selber auf sie verfallen würde (ἀλλ' ὡς οὐδενὶ ἐφικτόν, *Isidor. Pelus.* Ep. 192, l. II; vgl. I Kor. 8, 9; *Theodoret.* in Col. 1, 26). c) Von einem Mysterium ist ein Beweis, eine Begründung im wahren Sinne auch nicht möglich, weil es menschliche Fassungskraft übersteigt, ebenso auch keine eigentliche Erläuterung (τὸ γὰρ μυστήριον κατασκευῆς οὐ δεῖται), sondern man kann im Grunde nicht mehr als es aussprechen, d. h. nur das ‚Dass', nicht aber das ‚Wie' oder ‚Warum' erklären (ἀλλ' ὅπερ ἐστὶ τοῦτο μόνον καταγγέλλεται, *Chrys.* l. c.; vgl. die reichliche Sammlung von ähnlichen Stellen bei *Denzinger* Relig. Erkenntniss II 96—106. 116 f.). d) Sind also Vernunftgründe im eigentlichen Sinne hier unmöglich, so kann man sich ihnen bloss im Glauben unterwerfen (*Clem. Al.* Strom. II 2, *Potter* 432). Und selbst zu diesem bedarf es der Gnade, denn hier wird uns nichts durch die menschliche Weisheit, sondern Alles bloss durch den hl. Geist kundgethan, insoweit überhaupt eine Kundgebung stattfindet (*Chrys.* Hom. in I Cor. 7, 2, X 526). e) Uebrigens auch so noch, nach der Kundgebung durch die göttliche Offenbarung, bleiben diese Lehren, was sie waren, ἀπόρρητον: eine genaue Erkenntniss und ein Durchdringen dieser Lehren ist nicht einmal für die Gläubigen möglich (ib.). Sie sind also nicht bloss in ihrer Mittheilung über alle

Erwartung hinausgehend, sondern auch nach der Mittheilung noch alle menschliche Verstandeskraft übersteigend (παρ' ἐλπίδας καὶ ὑπὲρ διάνοιαν ἀνθρωπίνην, ib. 52 a), erhaben über alle Sprache und jeden Verstand (παντὸς καὶ λόγου καὶ νοῦ καθέστηκεν, *Isidor. Pelus.* Ep. 192, l. II), dafür aber um so süsser, je dunkler (*Aug.* In ps. 138, n. 31; De vera relig. XVII 33).

5) Welche sind nun im Einzelnen die Lehren, die unter die M. gerechnet werden? Darüber sind nicht Alle einig. Manche rechnen etwas zu den M., was Andere nicht dahin zählen. Die Verschiedenheit kommt davon, dass auch bezüglich der M. oder δόγματα, ganz abgerechnet die κηρύγματα, solche, die den Competenten vor der Taufe als M. im untergeordneteren, und solche, die erst den Neophyten nach der Taufe als M. im eigentlichsten Sinne des Wortes mitgetheilt wurden, unterschieden wurde (s. o. n. 3 nach Cyrill); daher Manche bei diesem Namen bloss an die letzte Klasse denken. Diese ganze Verschiedenheit berührt übrigens, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, nur den Namen, nicht die Sache. Schon in den ersten Jahrhunderten begann sich mehr und mehr der Sprachgebrauch dahin zu entscheiden, dass unter M. das besonders begriffen wurde, was wir heute Sacramente nennen. Die Lateiner, welche aber bloss oder wenigstens regelmässig nur den Namen Sacramentum, und die Griechen, welche nur das Wort μυστήριον hatten, sowol für das, wofür wir im Besondern den lateinischen Ausdruck Sacramentum besitzen, als auch für jene Lehren, für die wir, um Missverständnisse zu vermeiden, das griechische Mysterium belassen haben, konnten damals über diese Zweideutigkeit kaum hinauskommen. Seit sich der theologische Sprachgebrauch (denn nur um diesen, nicht um die Auffassung der Sache als solche handelt es sich) genauer fixirt hat, fiel diese nur auf Mangel der passenden Ausdrücke beruhende Uneinigkeit von selbst hinweg.

6) So findet sich z. B. über die Lehre von der Trinität, welche bekanntlich vor der Taufe den Competenten bekannt gegeben wurde, eine Verschiedenheit der Auffassung, die sich aus dem Gesagten leicht erklärt. Die Lehre war Mysterium im weitern, nicht im engsten Sinne, oder nach heutigem Sprachgebrauche ein Mysterium, aber kein Sacrament. Aehnlich war es mit den christologischen Fragen über die Person und die Naturen Christi. Zu den M. im weitern Sinne rechnet sie *Hilarius* (In Matth. 6, 1693, 637), und Kaiser Marcian schärfte durch zwei Gesetze (7. Id. Febr., 3. Id. Mart.) vom J. 452 die Geheimhaltung der ‚οἰκονομία' vor Juden und Heiden ein (*Hardouin* II 660 sq.). Geheim waren die Lehren von der Gnade, dem Weltgerichte, dem Reinigungsorte, der Fürbitte der Heiligen u. s. f. Alle diese rechnet *Origenes* (Rom. l. II 3) unter die occulta Dei, die man auf dem Papiere nur flüchtig andeuten dürfe, da sie hier der grossen Welt vor die Augen treten würden. Doch sind dies nur M. im weitern Sinne.

7) M. im engsten und strengsten Sinne aber waren die Glaubenslehren von den Sacramenten. So die Lehre von der Taufe (*Aug.* In ps. 103, I 14; *Cyrill. Hieros.* XIX 1; *Pachymeres* In Dionys. 1755, I 230 b); so insbesondere die Lehre von der Eucharistie. Gerade hier liess sich *Bingham* (l. c.) zu der unbegreiflichen Behauptung hinreissen, man habe überall ungescheut vom Fleisch und Blut Christi gesprochen, nie aber vom Brod und Wein. Es ist wahr, dass die Väter nicht selten auch vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi reden, weil sie überzeugt waren, dass ohne eine besondere Erklärung darüber von dem eigentlichen Sinne dieser Worte doch nichts verstanden werde, und dass sie gerade mit dem Vorhalte der Unverständlichkeit dieser Lehre öfter träge Katechumenen zur Scham über ihre Unwissenheit und zur Meldung für die Taufe bewegen wollen (z. B. *Aug.* Serm. 132, 1). Wer aber sehen will, wie ganz anders sie reden, wo sie von der Lehre selber handeln, und wie sie über dieselbe weit klarere Lehren im Herzen verschliessen, als das, was in diesen unverständlichen, allgemeinen Worten liegt, die bloss der verstehen wird, welcher bereits deren Sinn kennt, darf nur ihre Reden an die Neophyten (s. d. Art.) durchgehen. Von der Lehre also, nicht bloss von den äusserlichen Riten, muss es verstanden werden, wenn die Eucharistie unter die M. gerechnet wird (*Iul. I* Ep. ad Orient. n. 15; *Chrysost.* Ep. ad Innoc. n. 3; vgl. *Pallad.* Vita XIII 34 c; *Chrysost.* De b. Philogon. serm. 6, 3; in Ioan. hom. 85, al. 84, 3). Hierher gehört insbesondere auch die bekannte Inschrift von Autun (Spicileg. Solesm. I 554 sqq.). Natürlich wurde hierher auch die Firmung gerechnet (*Dionys.* Eccl. hier. IV 3, 2; *Innoc. I* Ad Decent. c. 3; s. bes. d. Art. Neophyten), ferner die Ordination (*Conc. Laodic.* c. 5; *Chrysost.* Hom. in II Cor. 18, 3), die Busse (*Ambros.* De poenit. I 8. 36; *Basil.* Reg. brev. 288, II 516; *Frank* Bussdisciplin 399—403), die letzte Oelung (*Innoc. I* Ep. ad Decent. c. 8).

8) Dass auch der Cult und Ritus, welcher den durch ihn versinnbildeten Leh-

ren aufs Genaueste angepasst ist und sie mehr oder weniger deutlich ausdrückt, zu den M. gerechnet ward, ergiebt sich aus der bekannten Thatsache von der Austreibung der Katechumenen und aller Nichtchristen beim Beginne des feierlichen Theiles des Gottesdienstes.

9) Hauptsächlich seiner Form halber, nicht gerade wegen seines Inhaltes, wurde das Symbolum zu den M. gerechnet. Desshalb wurde es erst im Competentenunterrichte, ja im Abendlande ganz zuletzt, kurz vor der Taufe, den Einzuweihenden mitgetheilt (traditio symboli). Dabei war es strenge verboten, es aufzuschreiben, damit der Wortlaut ja nicht den Heiden zugänglich werde. Nur vom Hören und Nachsprechen musste es gelernt werden (s. gegen *Kiessling* Hist. de usu symb. s. 1. 6. 7. 8, p. 27 sqq. u. A. *Ambros.* De Cain et Abel I 9, 35. 37; *Chrysolog.* Serm. 56. 58. 61; *Rufin.* Expos. symb. introd. n. 2; *Cyrill. Hieros.* V 12; *Sozom.* I 20; *Aug.* Serm. 212, 2; De symb. ad catech. I 1, 1; *Cassian.* Incarn. VI 11; Sacram. Gelas. bei *Muratori* I 540). Vgl. *Bened. XIV* De sacrif. missae n. 149; *Langemack* Hist. catech. I 143 f.; *King* Hist. symb. apost. I 16, Basil. 1750, 16 sq.; vgl. auch d. Art. Katechumenen n. 11.

10) Ebenso wurde das Vaterunser behandelt. Merkwürdig ist nur, dass dieses Gebet, das doch in den allgemein zugänglichen hl. Schriften steht, im Abendland kurz vor der Taufe, im Orient erst nach derselben bekannt gegeben wurde. Entweder hielt man hier bloss den Sinn des Gebetes für geheimnissvoll, oder man betrachtete die Verschiedenheit der beiden Relationen bei Matthaeus und Lucas als absichtliche Veranstaltung, um Uneingeweihte über den Wortlaut im Ungewissen zu lassen, oder es waren beide Gründe dabei massgebend. Genug: auch die Oratio dominica ward, und zwar kraft kirchlicher Gesetze (*Chrysost.* Hom. in Matth. 19, al. 20, 5), als Mysterium betrachtet (*Chrysost.* Hom. in Rom. 14, 2; *Ambros.* Cain et Abel I 9, 35—37; *Zezschwitz* Katechumenat I 206 ff.).

Litteratur: *Probst* Kirchl. Disciplin in den ersten drei Jahrh. 339—350; *Weiss* Altkirchl. Pädagogik 11—27, und bes. d. Art. Neophyten. WEISS.

MYTHOLOGIE der christlichen Kunst. Die Wahrnehmung, dass Reste heidnischer Monumente und heidnischer Cultgegenstände nicht selten zu christlichem Gebrauch verwendet wurden, einzelne heidnische Kunstvorstellungen auch Eingang in den christlichen Bilderkreis gefunden, veranlasste schon im vorigen Jahrhundert *Giovanni Marangoni* zur Abfassung seines jetzt noch geschätzten und gesuchten Werkes Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed adornamento delle Chiese, Roma 1744, 4°. In unserer Zeit hat der französische Archäologe *Raoul-Rochette* diesem Thema seine Aufmerksamkeit zugewendet und sowol in dem Discours sur les types imitatifs qui constituent l'art du christianisme, Paris 1834, als in seinem Tableau des Catacombes, Paris 1837, und besonders in den gehaltreichen drei Mémoires sur les antiquités chrétiennes des Catacombes, Paris 1838 (Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres XIII, p. I etc.), den Nachweis zu liefern gesucht, dass alle wesentlichen Typen der altchristlichen Kunst der heidnischen entlehnt seien: ,le premier fait que nous aurons à constater, c'est que des productions si différentes de génie et d'intention, mais à peu près contemporaines, offrent, de part et d'autre, la même disposition générale, le même goût de décoration, le même choix d'ornements et de symboles; enfin, ce qui est plus remarquable encore, une partie des mêmes sujets, puisés aux sources du paganisme et appropriés, sans presque aucun changement dans la composition et dans le costume, aux idées du nouveau culte. Il semble, à vrai dire, que dès les premiers pas que nous faisons dans les Catacombes de Rome, nous nous y retrouvions encore sur le terrain de l'antiquité; et nulle part, peut-être, la transition d'un système de civilisation et de croyance à un système contraire ne se produit à des traits plus sensibles et d'une manière aussi frappante.'

Nach R.-Rochette hat *F. Piper* seine ,Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrh.' geschrieben, von der indessen nur der erste Theil, die ,M. der christl. Kunst', in zwei Abth., Weimar 1847—51, erschienen ist. Wenn dieses von ausgiebigster Belesenheit zeugende und auch jetzt noch unentbehrliche Werk durch die eingehende Berücksichtigung der mittelalterlichen und Renaissance-Kunst eine umfassendere und von allgemeineren Gesichtspunkten getragene Behandlung des Themas anbahnte, so hat es anderseits den uns hier nur beschäftigenden Kern der Frage, das Verhältniss der altchristlichen zur griechisch-römischen Kunst, nicht völlig klargelegt. Die Rücksicht auf und das Hereinziehen späterer und ganz verschiedener Culturepochen konnte der Lösung des Problems nicht förderlich sein. Erst die Wiederaufnahme der monumentalen Studien in Rom selbst und die erneute Erforschung

der Katakomben konnte hier Entscheidendes zu Tage fördern. Zwar hatten schon *Settele* und *Röstell* den Gegenstand ins Auge gefasst. *Garrucci* hatte in seiner werthvollen Abhandlung ‚Les mystères du syncrétisme phrygien dans les Catacombes de Prétextat‘ (in *Cahier et Martin* Mélanges d'archéol. etc., Paris 1854, IV 30 f.) nachgewiesen, dass die im vorigen Jahrhundert an der Appischen Strasse, nahe bei dem Kirchlein Domine quo vadis aufgedeckten Grabkammern mit dem Gastmahl des Vincentius, dem Raub der Proserpina und dem Gericht der Vibia, nicht, wie man auf *Bottari's* Auctorität hin geglaubt, eine christliche Grabstätte gewesen, sondern dass dieselben einem phrygischen Mischcult angehört haben. Gerade diese Wandgemälde bildeten aber eine Hauptgrundlage des Systems von *R.-Rochette* (vgl. Prem. Mém. sur les antiq. chrét. 55 f.; *Piper* I 204; *Kraus* R. S.² 228. 271). Endlich hat *de Rossi* auf Grund seiner Beobachtungen sein Urteil abgegeben. Schon in der allgemeinen Einleitung zu der ‚Roma sotterranea‘ (I 67) hatte er das System *Rochette's* als von ‚Uebertreibungen und Irrthümern‘ nicht frei erklärt; im II. Bd. der R. S. 351 f. geht er dann ausführlicher auf die Frage ein. Eine Uebertreibung findet er darin, dass der französische Forscher jenen heidnischen, von den Christen adoptirten Typen eine zu grosse Bedeutung beilegt; als Hauptirrthümer bezeichnet er, dass *Rochette* den Kreis dieser Typen zu weit ausdehnt und mehrere Beispiele und Fälle als geradezu charakteristisch darstellt, welche nur Ausnahmen sind oder gar verdächtig erscheinen; endlich dass *Rochette* Thatsachen ganz verschiedener Zeit und verschiedenen Charakters mit einander vermengt. Die Prüfung des Gesammtcomplexes der altchristlichen Denkmäler überzeugte *de Rossi*, dass wenigstens bis Constantin die Gläubigen, wie sie in der classischen Schule aufgewachsen waren, das gesammte System der Decoration der römischen Kunst beibehielten; dass sie weiter einige ihnen passende Typen übernahmen; dass sie endlich in Nachahmung des römischen Stils Sujets und Gruppen erfanden, welche von dem Geiste der neuen Religion unmittelbar eingegeben oder auferlegt waren. Bei diesem dreifachen Geschäft verfuhren sie indessen in verschiedener Weise. In der Decoration übten sie grosse Freiheit in Nachahmung und Variirung dessen, was ihnen die profane Kunst als Vorbilder gab, und sie bedienten sich unbedenklich auch mancher Formen und Bilder, die ursprünglich einen idololatrischen Charakter hatten, diesen aber im Laufe der Zeit ganz verloren und nur noch als Ornamente vorkamen. Unterschied doch selbst *Tertullian* (Adv. Marcion. II 22) zwischen Darstellungen, welche *idololatriae causa* vom mosaischen Gesetz verboten seien, und solchen, welche *non ad idololatriae titulum pertinebant*, welche *simplex ornamentum* seien. Mit viel grösserer Vorsicht nur entschloss man sich seitens der alten Christen, gewisse heidnische Typen zu adoptiren, indem man ihnen einen christlichen Sinn unterlegte. Eigentlich polytheistische Bilder waren hier ausgeschlossen, und überhaupt gelangten diese Darstellungen nie zu grosser Beliebtheit und kamen namentlich in den unterirdischen Wandgemälden selten vor, bei Herstellung welcher der Künstler viel freier und unabhängiger war, als bei Arbeiten, welche aller Welt zugänglich waren. Endlich war die Erfindung, Auswahl und Ausgestaltung der biblischen und allegorisch-christlichen Sujets und die Schöpfung der der neuen christlichen Kunst eigenthümlichen Gruppen und Typen ausschliesslich von der in der hl. Schrift begründeten und von den Tagen der Apostel her überlieferten symbolisch-christlichen Auffassung geleitet und keineswegs von heidnischen Traditionen abhängig, noch durch die sklavische Nachahmung dieses oder jenes griechisch-römischen Vorbildes gebunden, wenn auch Anlehnungen an solche und gelegentliche Benutzung verwandter Typen und Formen nicht geleugnet werden soll.

Es steht nichts im Wege, die auf christlichen Wandgemälden auftretenden Meerungeheuer, Delphine (R. S. II, tav. X. XXV ⁴· ⁵· XV ⁶), Oceanusköpfe (ib. tav. XXVII. XXVIII, 268. 358), Fische, Seepferdchen, Tritonen, Nereïden, gleich gewöhnlichen Vögeln, gleich dem Pflanzenornament, Weinlaub u. s. f., dem von der antiken Kunst übernommenen, rein decorativen System einzuordnen, bei welchem weder Künstler noch Publicum ein bestimmter symbolisch-allegorischer Gedanke vorschwebte. Indessen kann man doch zugeben, was *de Rossi* R. S. II 358 hervorhebt, dass eine symbolische Beziehung von Fischen, Delphinen, überhaupt von Emblemen aus dem Cyclus marinus, wie auch des Weinlaubs auf die Geheimnisse der Eucharistie, der Taufe u. s. f. sich nahe zu legen scheint. Man vgl. d. Artt. Delphin, Oceanus, Weinlaub.

Die römische Kunst des 2. und 3. Jahrh. hat sich mit Vorliebe einer Anzahl allegorischer und symbolischer Darstellungen, besonders sepulcraler Natur, bedient, welche dem Gedanken an ein Fortleben nach dem Tode und an eine Wiedervereinigung

mit Dem, was uns auf Erden theuer war, Ausdruck verleihen mögen. Mag dieser Gedanke das reine Product der antiken Entwicklung, mag er dem Einflusse jüdischer und christlicher Anschauungen sein Umsichgreifen seit dem Zeitalter der Antonine zu verdanken haben, — die Thatsache ist unleugbar. Kunstvorstellungen, welche demselben dienten, mussten auch seitens der Christen mit freundlichem Auge angesehen werden. Man vergass leicht und gern, dass der Ursprung dieser Scenen ein polytheistischer gewesen und sie zum Theil auf die Mysterien zurückgingen, welche seit dem 3. und 4. Jahrh. vielfach wieder künstlich belebt und in Opposition gegen das Christenthum gebracht wurden; man adoptirte sie in jenem allgemein menschlichen Sinn, den jeder Gebildete damals mit ihnen verband. Ich rechne zur Kategorie dieser Kunstvorstellungen die Genien (Putti), welche bald Engeln Platz machten (vgl. die Abb. Figg. 313 bis 315), Eros und Psyche (s. d. Art. Amor und Psyche I 47 f.), die Sirenen mit Odysseus, der an den Mast des Schiffes angebunden ist (zwei Sarkophage in S. Callisto, s. d. Art. Odysseus); das Gorgoneion oder Medusenhaupt, das Bild des Todesschreckens, das auf Sarkophagen und Wandgemälden einigemal auftritt; den Granatapfel, die der Persephone geheiligte Frucht, die man einigemal in Rom, weiter in einer Galerie von S. Gennaro in Neapel sieht (der christliche Charakter der von *V. Schultze* Katakomben 100 angeführten, ebenfalls den Granatapfel aufweisenden Katakombe von Girgenti ist mir nicht ausgemacht) und die gleich dem Mohn den Todesschlaf ausdrückt; die Figuren und Gegenstände aus dem bacchischen Kreise: Masken, Steinbock, Panther, Handpauken, deren Sinn auf das Aufblühen und Absterben der Natur, auf den Wechsel von Leben und Tod geht und die andeutungsweise für den gesammten, diese Idee ausdrückenden Cyclus des Dionysosmythos angebracht wurden; die Dioskuren als Vertreter von Tag und Nacht oder als Allegorie der Lebensalter (vgl. I 386), wie sie auf dem Sarkophag von Arles vorkommen; vielleicht auch Iuno Pronuba, wie sie inmitten eines christlichen Ehepaars und biblischer Scenen auf dem Sarge der Villa Ludovisi erscheint (s. oben I 386; *Schultze* Archäol. Bemerkungen 112), und die dann allerdings die äusserste Concession christlicher Kunst an antike Vorstellungen darstellte. Waren diese Vorstellungen einmal in der christlichen Kunst eingeführt, so ergab sich von selbst und sehr leicht, dass man ihnen, je weiter sich die Kluft zwischen der alten und neuen Gesellschaft öffnete, eine positiv christliche Bedeutung zu geben suchte. Ich muss es dahingestellt sein lassen, ob dies auch von der Darstellung der Jahreszeiten (s. d. Art. II 1 ff.) und des Orpheus (s. d. Art.) gilt, oder ob wir anzunehmen haben, dass sich mit diesen von vornherein ein positiv christlicher Gedanke verband (s. *de Rossi* R. S. II 355—357). Symbole, welche das vorchristliche Alterthum bereits kannte und verwendete, die aber, in den christlichen Bilderkreis aufgenommen, sofort eine ausgesprochen christliche Deutung erfuhren und gewiss nur in solchem Sinn Verwendung fanden, sind der Pfau (s. d. A.), der Phönix (s. d. A.), Kranz und Krone (s. d. A. I 333), die Palme (s. d. Art.), der Oelzweig (s. d. A.); *V. Schultze* (Katak. 106) rechnet, vielleicht mit Recht, dahin auch das in Indien nachgewiesene Svastika  (vgl. d. Artt. Kreuz und Monogramme II 224. 417). Weiter fallen in diese Kategorie vielleicht auch der Hase, das Einhorn, das Pferd u. a. Den guten Hirten dagegen, welchen *R.-Rochette* u. A. als eine einfache Herübernahme des Hermes Kriophoros erklärten, muss ich mit *de Rossi* (R. S. II 352 f.) als eine in dem Evangelium fussende freie Creation der christlichen Kunst ansehen, wobei ja eine bewusste oder unbewusste Anlehnung der ausführenden Künstler an profane Vorbilder, ja auch, mit *de Rossi* (a. a. O), eine vielfach vorkommende Herstellung von Bil-

Fig. 313.

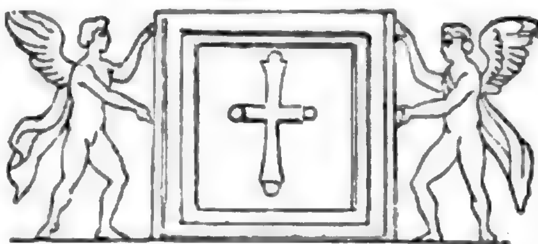


Fig. 314. Fig. 315.

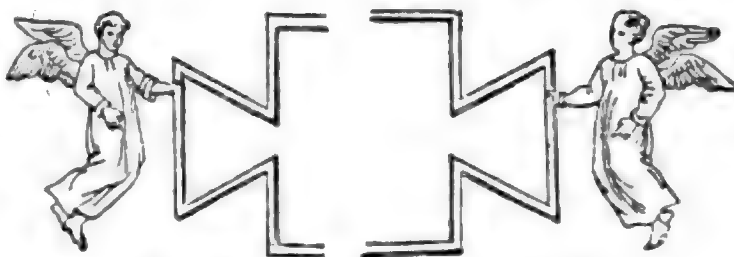


Fig. 313—315. Putti, von Sarkophagreliefs.

dern des Pastor bonus in heidnischen Ateliers zugegeben werden kann. Bemerkenswerth sind in dieser Hinsicht die in Ostia zu Tage getretenen Lämpchen mit dem Stempel ANNI SER, von denen eine Anzahl heidnische Sujets, andere den guten Hirten darstellen: ein Beweis, dass dieselbe Fabrik für Heiden und Christen arbeitete, wenn man nicht einen Confessionswechsel der Besitzer etwa im 3. Jahrh. annehmen will (vgl. die Abbildung *Garrucci* tav. CCCCLXXIV [1]). Vgl. dazu d. Art. Pastor bonus.

Das Thema würde indessen nur unvollkommen erledigt, wollte man nicht auch einen Blick auf den Synkretismus werfen, welcher sich im 4. und 5. Jahrh. in der Litteratur geltend macht. Seit dem Triumph der Kirche unter Constantin fanden sich natürlich Viele, die innerlich keineswegs vom Christenthum völlig durchdrungen waren, aus äusseren, politischen und gesellschaftlichen Rücksichten zum Eintritt in die Kirche veranlasst. So zeigt das Leben seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. Accommodationen, die heute für unser Gefühl schwer verständlich sind und die eine geistige Schichte erzeugten, welche die auffallendsten Compromisse zwischen Christenthum und philosophischem Heidenthum darstellte. Aus diesen Zuständen gingen Schriftsteller wie *Synesius, Aeneas von Gaza*, *Nemesius*, im Abendlande *Ausonius* und *Boëthius* hervor; es wäre wunderbar, hätten dieselben nicht auch in der bildenden Kunst ihre Spuren hinterlassen. Ganz gewiss wiesen im Gegentheil manche der nicht zur Erbauung der Gemeinde, zur Aufstellung und Verwendung in kirchlichen Orten, sondern dem Privatgebrauch und dem häuslichen Luxus dienenden Kunstwerke den Einfluss dieser synkretistischen Richtung auf. Ich zähle dahin jenes Schmuckkästchen des British Museum (ehemals des Musée Blacas), auf welchem die Toilette der Venus dargestellt ist neben einer Inschrift, die keinen Zweifel an dem christlichen Bekenntniss ihrer einstmaligen Besitzer lässt (vgl. oben I 384; *Kraus* R. S.[2] 232 f.). Hier handelt es sich offenbar nicht um eine von der christlichen Gemeinde und der kirchlichen Auctorität controlirte oder gar inspirirte Kunstthätigkeit, sondern ganz einfach um Künstler- und Käuferlaunen, welche immerhin bezeichnend genug sind für den geistigen Zustand und den Ton der in Betracht kommenden Kreise. Für manches Andere vgl. man noch die Ausführungen in meiner R. S. 227 f. KRAUS.

N.

NACKTHEIT. I. Nackt, *nudus*, γυμνός, bezeichnet, wie in dem heidnischen Sprachgebrauch der Griechen und Römer, so auch bei den christlichen Schriftstellern des Alterthums nicht nur das gänzliche Fehlen der Kleidung, sondern wird auch, wie unser unangekleidet, von Personen gebraucht, welche nur die Unterkleider anhatten, also von Römern ohne Toga und von Griechen ohne Pallium, namentlich aber von Leuten, die schwere Arbeiten verrichten, auf dem Felde pflügen u. s. w., und die eine, die rechte Schulter freilassende, ärmellose oder nur mit kurzem linken Aermel versehene Tunica trugen (Abbild. s. bei *Rich* Illustr. Wörterb., Art. Exomis, Nudus, Tunica). So heissen beim hl. *Asterius* (*Ruinart* Act. mart. ed. Ratisb. 516) die Henker der hl. Euphemia ‚carnifices in levibus nudi tunicis'. *Eusebius* (Hist. eccl. VIII 9) hebt desshalb auch bei der Erzählung der grausamen Peinigung hl. Martyrinnen besonders hervor, dass sie ganz nackt und unbekleidet an einem Fusse aufgehängt worden seien: γυμνοῖς τε παντελῶς καὶ μηδ' ἐπικαλυμμένοις τοῖς σώμασι.

II. Das Nackte in der altchristlichen Kunst. Unbekleidet sind dargestellt:

A. In Scenen aus der hl. Schrift: 1) Adam und Eva (s. d. Art.) bei der Schöpfung und im Paradiese (Wiener Genesis); nach dem Sündenfall haben sie die Blösse mit den Händen, mit Blättern oder mit Fellen verhüllt. 2) Noe im Rausche (Wiener Genesis). 3) Loth und seine Töchter (Gen. 19, 33. 35; ebd.). 4) Isaak und Rebekka (Gen. 26, 8; ebd.). 5) Joseph flieht vor der Frau Putiphars (Gen. 39, 12; ebd.). 6) Zuweilen Isaak beim Opfer Abrahams (*de Rossi* R. S. III, tav. XVII; *Aringhi* R. S. II 87; s. d. Art. Abraham). 7) Meistens Daniel in der Löwengrube (s. d. Art.). 8) Einigemal die Jünglinge im Feuerofen (s. d. Art.). 9) Susanna (*Garrucci* Vetri [2], tav. III [7] 37). 10) Tobias einigemal (s. d. Art.). 11) Jonas fast ausnahmslos (s. d. Art.). 12) Isaias, wie er durchgesägt wird (*Garrucci* Vetri, tav. I [3]). 13) Einigemal das Jesuskind auf den Armen seiner Mutter, z. B. in der ältesten Darstellung aus dem 1. oder 2. Jahrh. im Coemeterium der hl. Priscilla; ebenso bei *de Rossi* R. S. III, tav. X; *Aringhi* R. S. I 587, II 117; s. d. Art. Marienbilder). 14) Chri-

stus bei der Taufe durch Johannes in zwei Mosaiken zu Ravenna in S. Maria in Cosmedin aus dem J. 553 (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XXIII) und S. Giovanni in fonte aus dem J. 451 (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. XX), bis über die Mitte des Körpers vom Wasser bedeckt, und in den Elfenbeinreliefs des Bischofsstuhles zu Ravenna aus dem 6. Jahrh. 15) Zuweilen der Gichtbrüchige (s. d. Art.), der, von Christus geheilt, sein Bett trägt (*Aringhi* II 183). Christus am Kreuze wurde im christlichen Alterthum stets mit der Tunica, Interula oder einem noch längeren Gewand bekleidet, und selbst die Schächer sind bloss mit dem Lendentuch dargestellt. Ein Gemälde in der Kathedrale zu Narbonne, welches ‚Dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum', erschien nach dem Berichte des hl. Gregor von Tours († 595) so anstössig, dass der Bischof dasselbe mit einem Vorhang bedecken liess (*Greg. Turon.* De glor. mart. I 2). Auch die Engel wurden bekleidet dargestellt; nackte Engel sind eine moderne Erfindung.

B. In liturgischen Bildern erscheint der Täufling (s. d. Art. Taufe) unbekleidet (*de Rossi* R. S. II, tav. XV. XVI; Bull. 1876, tav. I), zuweilen jedoch mit einem Lendentuch bekleidet (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. IV. V. VI), oder den Körper bis über die Hälfte durch den Taufbrunnen verdeckt (ibid. tab. IV u. VI).

C. In Anlehnung an die in der heidnischen Kunst gebräuchlichen Typen erscheinen nackt oder wenig bekleidet die Personificationen des Oceanus, der Flüsse, der Quellen, der Erde, des Coelus, der Jahreszeiten, des Sol, ebenso die Genien (auf Sarkophagen und in Darstellungen der Weinlese), sowie allegorische Figuren, z. B. die Fischer (*de Rossi* R. S. II, tav. XV. XVI), Gladiatoren (s. d. Art.) und andere Kämpfer in den Circusspielen (*de Rossi* R. S. tav. XXX—XXXI [2]), Amor und Psyche (s. d. Art.), Victoria, auf Münzen Mars und Apollo (s. d. Artt. Gottheiten und Mythologie der christlichen Kunst). Die Darstellung der Venus marina auf dem silbernen Schmuckkästchen der Coll. Blacas kann nicht hierher gerechnet werden, da dasselbe die Arbeit eines heidnischen Künstlers ist, wenn es auch nach der Inschrift (SECVNDE ET PROIECTA VIVATIS IN CHRI...) als Hochzeitsgeschenk christlicher Eheleute, vielleicht aus früherm heidnischem Besitz, verwendet wurde (*Piper* Mythol. d. christl. Kunst I 21. 187 ff.; s. oben II 465). Ebensowenig können anstössige mythologische Darstellungen auf einzelnen Sarkophagen in den Katakomben hier in Betracht kommen, indem die Christen hinsichtlich der Sarkophage (s. d. Art.) in den ersten Jahrhunderten meist auf heidnische Künstler angewiesen waren, bei dem Gebrauch aber die Stellen, welche solche Scenen enthielten, entweder zerstörten oder der Mauer zuwendeten, oder mit Mörtel verdeckten. Von jenen nackten Darstellungen waren manche durch die historische Treue geboten, z. B. Adam und Eva; bei anderen brauchte diese Rücksicht nicht massgebend zu sein (Jonas, Isaak, Joseph, Daniel, Tobias, Susanna), ja von den Jünglingen im Feuerofen sagt die hl. Schrift ausdrücklich, dass sie vollständig bekleidet in den Ofen hineingeworfen wurden und ihre Kleider vom Feuer unversehrt blieben (Dan. 3, 21. 94). Bei Tobias, wie er den Fisch fängt, und bei Jonas könnte der Grund in der auf ein Minimum reducirten Kleidung der Fischer und Schiffer der Zeit, in welcher jene Darstellungen entstanden, gefunden werden, aber mit mehr Recht findet man denselben in der allegorischen Bedeutung dieser Darstellungsweise. Diese Beziehung finden wir bei den Vätern ausdrücklich ausgesprochen. So bezüglich der Stammeltern bei *Ambrosius* (in Luc. l. IV, c. 4): nudus ascendit Christus (bei der Kreuzigung), nudum ecce video. Talis ergo ascendat, qui seculum vincere paratus est, seculi indumenta non quaerat. Victus est Adam, qui vestimenta quaesivit . . ., vicit ille qui vestimenta deposuit. Qualis in paradiso homo primus habitavit, talis ad paradisum homo secundus intravit (vgl. *Ambros.* Ep. 36). Bezüglich des in seiner Blösse von seinem Sohne verspotteten Noe schrieb der hl. *Paulin von Nola* (Ep. 28, al. 29, n. 3): ab initio saeculorum Christus in omnibus suis patitur. Ipse . . . in Noe irrisus a filio. Im Allgemeinen bezeichnete die N. den Mangel der Taufgnade: nudus carens baptismo. Vestitus baptismi fides (*Eucher. Lugdun.* Formulae n. 206. 372; Spicil. Solesm. III 403. 406).

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass die Kirche der ersten Jahrhunderte nackte Darstellungen nicht grundsätzlich ausschloss; um aber ihre Stellung zu dieser Frage zu erkennen, darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass viele der oben erwähnten Bildwerke sich nicht in Kirchen, sondern nur in Miniaturen von Handschriften und Goldgläsern, also Arbeiten der Kleinkunst, finden, bei denen der einzelne Künstler und Besitzer die Verantwortung trägt, und ein Schluss auf die Billigung der kirchlichen Oberen ungerechtfertigt wäre. Sodann ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Darstellungsweise keine lüsterne und üppige war, wie sie uns in vielen, auch religiösen Kunstwerken der

Renaissance begegnet. Zudem werden diese Bilder nach dem Frieden der Kirche stets seltener; in den Katakomben war ein etwaiger schlimmer Eindruck durch die geringe Beleuchtung und durch die unmittelbare Nähe aller der modernden Leichen paralysirt. Wir sehen davon ab, dass durch das, was damals den Blicken der Christen in und an den öffentlichen Gebäuden und in jedem heidnischen Hause sich aufdrängte, diese Gemälde in den Katakomben und die kleinen Reliefs auf den Sarkophagen nichts Auffallendes haben konnten. Diese Thatsache erklärt namentlich auch, wie man die decorativen nackten Genien unbedenklich aus der heidnischen Kunst herübernahm und wie man nach dem Frieden der Kirche heidnische Sarkophage mit bedenklichen mythologischen Darstellungen als Trophäen des Sieges über das Heidenthum zur Beerdigung von Christen verwendete, und wie in heidnischen Gebäuden, die man in christliche Kirchen verwandelte, solche mythologische Scenen von hohem Kunstwerthe erhalten wurden (wol aber mit Vorhängen bedeckte), z. B. der Raub des Hylas durch die Nymphen in der Kirche S. Andrea in Barbara (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. XXIV, p. 60; *de Rossi* Bull. 1871, 28). Ganz mit Unrecht würde man aber hieraus schliessen, das sittliche Gefühl der ersten Christen sei für das Anstössige abgestumpft gewesen oder habe das in dem gefallenen Zustande der Menschheit ethisch Hässliche des nackten menschlichen Leibes gleich manchen modernen Aesthetikern verkannt. Wenn selbst die Heiden über den verderblichen Einfluss unanständiger Gemälde und Statuen unwillige Klage führten (*Propert.* Eleg. II 5. 19—26), so erhoben sich die christlichen Schriftsteller noch viel energischer gegen die Greuel solcher Nuditäten; sie erklärten deren Anblick und die Erinnerung daran als Sünde (*Clemens Alex.* Cohort. ad gent. n. 4; *Aug.* De civ. Dei II 7) und betonten, dass die Menschen, für welche die Künste arbeiten, ‚nicht Eisen oder Stein sind, sondern Fleisch und Blut, das von der Begierde leichter ergriffen wird, als das Stroh von der Flamme‘ (*Chrysost.* Hom. adv. eos qui ecclesia relicta ad ludos et ad theatra transfugerunt n. 2). In gleichem Sinne gebot die *Trullanische Synode* (692, c. 100): *oculi tui recta aspiciant, et omni custodia serva cor tuum*, iubet sapientia (Prov. 4, 23. 25). Corporis enim sensus facile in animam effundunt. Picturas ergo quae oculos praestringunt, sive in tabulis, sive quovis alio modo fiant, et mentem corrumpunt, et ad turpium voluptatum movent incendia, nullo modo deinceps exprimi iubemus. Si quis autem hoc facere aggressus fuerit, deponatur. Der Ausspruch des Herrn: ‚wehe der Welt um der Aergernisse willen, wehe dem Menschen, durch den Aergerniss entsteht‘ (Matth. 18, 7), war der Kunst und den Künstlern der ersten christlichen Jahrhunderte nicht unbekannt. Vgl. die Abhandlung ‚Ueber die Darstellung des Nackten in der altchristl. Kunst‘ in ‚Organ der christl. Kunst‘ IV. Nr. 9. 11. 12; V. Nr. 12. 13. 14; Jahrb. des Vereins von Alterthumsfr. im Rheinl. XIII 154. HEUSER.

NADELN, NADELBÜCHSEN, in Katakombengräbern gefunden, s. I 588 f.

NAIM. Der Jüngling von N. (Luc. 7, 11—15) soll sich nach *Garrucci* I 381 sehr oft (più e più volte) auf altchristlichen Bildwerken dargestellt finden. Die Belege dafür hat er nicht gegeben. In der That ist die Scene in der ältern christlichen Kunst sehr selten; sie fehlt wahrscheinlich ganz auf den Katakombenbildern, höchstens konnte man sie bei *Garrucci* tav. XLIII [1] finden. Auf Sarkophagen des 4. und 5. Jahrh. begegnet sie uns einigemal (ib. tav. CCCXIX [4], zweifelhaft; CCCLII [2], zweifelhaft; CCCLXVII [1]. CCCLXXVI [4]. CCCLXXIX [1, 4]. CCCLXXX [6] (?). CCCC), wo der Auferstandene sich von der Lectica aufrichtet und sitzt, wie auf einem Stuhl; nur einmal, tav. CCCLXXVI [4] (vgl. unsere Fig. 50, I 104), wo der Jüngling sich von einer förmlichen Bahre erhebt, unter der die flehende Mutter auf den Knieen liegt. Ausserdem bietet der Evangeliencodex in Cambridge ein Beispiel aus dem 6. Jahrh. (*Garrucci* tav. CXLI [1]). Das Sujet ist dann in die Kunst der romanischen Periode übergegangen; vgl. *Kraus* Die Wandgemälde der St. Georgskirche auf der Reichenau, Freib. 1884, 9. KRAUS.

NAMEN. I. N., welche die ersten Christen sich selbst beilegten. Diese waren verschieden, selbst dann noch, als der Name Christiani sich als Terminus technicus gebildet hatte. Allen diesen N. lag der Gedanke einer besondern Beziehung auf Gott, die Idee der Liebe zu den Mitmenschen und die der eigenen Heiligung zu Grunde. Entschieden mieden es die ersten Christen, sich nach einem Menschen, und mochte er auch noch so hoch stehen, zu benennen. Daher sagt der hl. *Gregor von Nazianz* (Orat. XXI): Petrum honore prosequor, nec tamen *Petrianus* vocor, et Paulum, nec tamen *Paulianus* nominatus sum. Non fero me ab hominibus nomen ducere, quia a Deo sum creatus.

Die N. unserer christlichen Vorfahren

waren theils biblische, theils erst später entstandene oder von den Kirchenvätern gebildete. Die biblischen haben zum Urheber entweder den Erlöser selbst oder seine Apostel.

Eine Lieblingsbenennung der ersten Christen war der Name Brüder (ἀδελφοί, fratres), der dem Munde des Heilandes entstammt. ‚Ihr seid alle Brüder' (Matth. 23, 8). ‚Gehe hin und sage es den Brüdern' (Matth. 28, 10). Sie waren in der That Brüder, weil sie Gott zum Vater (Röm. 8, 15; Galat. 4, 6), die Kirche zur Mutter (Galat. 4, 26) hatten, in derselben Taufe durch denselben hl. Geist wiedergeboren waren (Joh. 3, 16), Alles, ausser den Weibern, gemeinschaftlich hatten (Apg. 4, 34) und sich wie leibliche Geschwister in Wort und That liebten. Darum geben die Apostel jedem Christen den N. Bruder (I Kor. 5, 11; 6, 6. 7; Röm. 12, 10 u. a.), darum reden sie ihre gläubigen Zuhörer an: ‚ihr Männer, Brüder', wie sie auch die Christen, an welche sie schreiben, ‚Brüder' nennen. Diese Ausdrucksweise eigneten sich die Kirchenväter an. So gebraucht der hl. *Cyprian* als Anrede in seinen Briefen meistens den Ausdruck ‚fratres dilectissimi'. Und in diesem Sinne schreibt *Tertullian* (Apol. c. 39): ‚mit Recht führen die den N. Brüder, welche Einen Vater, Gott, anerkennen, die Einen Geist der Heiligkeit eingesogen haben, welche aus demselben Dunkel der Unwissenheit zu dem Einen Lichte der Wahrheit staunend gelangt sind. Jedoch werden wir vielleicht desshalb für weniger legitime Brüder gehalten, weil unser Bruderverhältniss nicht Gegenstand einer lärmenden Tragödie [des Euripides] ist, oder weil wir, auch wenn es sich um das Familienvermögen handelt, Brüder sind, wo bei euch in der Regel die Brüderlichkeit aufhört. Und so haben wir, die wir uns nach Geist und Seele verbinden, keine Bedenklichkeit hinsichtlich der Mittheilung unserer Habe. Alles ist bei uns gemeinschaftlich, bis auf die Weiber.'

Der Begriff der Brüderlichkeit wurde indessen nicht auf die Christen allein begrenzt. *Tertullian* sagt ausdrücklich (Apol. c. 39): ‚was die Bezeichnung Bruder angeht, so sind wir sogar eure Brüder nach dem Rechte der Natur, der gemeinschaftlichen Mutter, obgleich ihr schlechte, weil zu wenig menschliche, Brüder seid.' In ähnlichem Sinne sprechen sich aus *Lactantius* (Inst. div. V 6), *Iustin* (Dialog. contr. Tryph. c. 16), *Minucius Felix* (Octav. c. 31).

Da die Christen ‚Brüder' waren, so konnte ihre Genossenschaft ‚Brüderschaft' (ἀδελφότης, fraternitas) genannt werden. ‚Liebet die Brüderschaft' (I Petr. 2, 17). Und der hl. *Clemens Rom.* schreibt (In I Cor. c. 3), dass seine Sorgen bei Tag und bei Nacht der ganzen Brüderschaft gewidmet seien. In den Briefen des hl. *Cyprian* kehrt oft wieder die Aufforderung: ‚grüsset in meinem Namen recht sehr die ganze Brüderschaft'. Statt Brüderschaft gebrauchen manche kirchliche Schriftsteller und Monumente den Ausdruck ‚Gemeinschaft der Brüder' (collegium oder ecclesia fratrum), so *Hippolyt* (Philos. IX 12) und ein africanisches Epitaph (*Rénier* Inscr. de l'Algérie II 4025).

Die Idee der Brüderlichkeit drückte sich sogar in eigens gebildeten Eigennamen aus: HIC REQVIESCIT ADELFIVS (*Boissieu* Inscr. de Lyon 597). Auch das Museum von Bordeaux bewahrt das Epitaph eines Kindes mit Namen ADELFIVS (*Martigny* Dict.[2] 333).

Weil die Christen Brüder sich nannten und auch wirklich brüderliche Gesinnung hegten, die Heiden aber, weil meistens von Egoismus geleitet, dies nicht begreifen konnten und auch den Ausdruck ‚Bruder' und ‚Schwester' in dem Sinne gebrauchten, wie mancher leichtlebige Zeitgenosse die Maitresse seine ‚Freundin' nennt, so imputirten die Heiden den Christen ödipodeischen Umgang. ‚Unwahrscheinlich ist es nicht,' so äussert sich der Heide Caecilius bei *Minucius Felix*, ‚dass ödipodeische Vermischungen und thyesteische Mahle bei euch vorkommen . . ., da eure schändliche Religion das Dunkel liebt.'

Dem brüderlichen Verhältnisse entsprechend nannten (vgl. *Athenag.* Leg. pro christ. c. 3) ältere Christen jüngere ‚Söhne und Töchter', während umgekehrt jüngere die älteren ‚Väter und Mütter' nannten. Vielfach war jedoch mit dem Ausdruck ‚Sohn und Tochter' die Idee der geistigen Zeugung, sei es durch Lehre, sei es durch Weihe, verbunden (vgl. I Thess. 2, 7).

Drückte der Name Brüder das Verhältniss der Christen zu einander aus, so lag in der Benennung ‚Jünger' (Schüler, μαθηταί, discipuli) das richtige (gläubig-folgsame) Verhältniss zu Christus. ‚Wenn ihr bleiben werdet bei meinem Worte, so werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein' (Joh. 8, 31; vgl. *Chrys.* Hom. 21 in Act.). In dem gedachten Sinne kommt der Name Jünger wiederholt in der Apostelgeschichte vor (Apg. 6, 7; 9, 1. 19).

Noch mehr als in dem N. Jünger liegt in dem N. Knecht die unbedingte Hingabe und Unterwerfung unter Gottes Willen ausgedrückt (Matth. 4, 10; Luc. 4, 8; Ephes. 6, 9). In diesem Sinne nennt sich der Apostel ‚Diener (δοῦλος, servus) Jesu Christi' (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1), wie sich

auch auf einem in der Krypta der Caecilianer gefundenen Epitaph ein Septimius Praetextatus Caecilianus einen ‚Knecht Gottes' und auf einem andern Grabstein ein Aur. Aelianus einen ‚gläubigen Knecht Gottes' (ΘΕΟΥ ΔΟΥΛΟϹ ΠΙϹΤΟϹ) nennt. Dem N. Knecht entsprechend nannte man andere Christen Mitknechte (σύνδουλοι, conservi, Kol. 1, 7; 4, 7; Offenb. 6, 11), welcher Name uns bei *Lactantius* (Inst. div. VI 3) und auf christlichen Epitaphien begegnet und den man auch, indess mit Unrecht, auf einem Steine des Mainzer Museums (COS · QVI VIXIT ANNOS XXI MENSES V RESTIONIVS RESTITVTVS FRATER) wieder finden wollte.

Der von Christus dem Nathanael gegebene Ehrenname ‚wahrer Israelit' (Joh. 1, 47) wurde von *Iustin* (Dial. c. Tryph. c. 5) auf alle Christen angewandt. ‚Da die Juden deswegen, weil sie den Messias verworfen haben, unwürdige Nachkommen Abrahams sind, so kommt uns [Christen] der Name wahre Israeliten zu.'

Entstammen die vorgedachten N. dem Munde des Heilandes, so haben die nachstehenden apostolisches Gepräge.

Gläubige (πιστοί, πιστεύοντες, fideles, credentes) nannten die Apostel ihre Mitchristen, weil sie der durch Christus geoffenbarten Wahrheit glaubten (Ephes. 1, 1; Apg. 2, 44; 4, 32) und durch die hl. Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen worden waren (*Euseb.* Demonstr. evang. VII 6; *Aug.* Tract. 44 in Ioan. c. 9; *Ambros.* De sacram. I 1). Es ist daher kein Pleonasmus, wenn auf dem Grabmal einer INGENVA bei *Le Blant* (I 383) dieselbe CHRISTIANA FIDELIS genannt wurde (vgl. *Martigny* Dict.[2] 321). Die getauften Nachkommen christlicher Eltern nannte man πιστοὶ ἐκ πιστῶν, fideles ex fidelibus. Vgl. *Lupi* Sever. epit. 136. Auf africanischen Inschriften kommt FIDELIS als Eigenname fünfmal vor (C. I. VIII). Man vgl. noch den Art. Fidelis I 506 f.

Auserwählte (ἐκλεκτοί, electi) wurden die Christen genannt, weil sie Gott aus Juden und Heiden zum Reiche Gottes berufen (Röm. 8, 33; Kol. 3, 12; I Petr. 1, 1). Heilige, Geheiligte (ἅγιοι, ἡγιασμένοι, sancti, sanctificati) hiessen sie, weil sie heilig waren oder sein sollten, besonders aber, weil sie geheiligt waren ‚im Blute Christi' durch die Taufe (Röm. 1, 7; I Kor. 1, 2). ‚Sanctos eos vocat, qui baptismo dignati fuerant' (*Theodoret.* In Phil. 1, 1). Weniger häufig kamen vor die N. Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ, filii Dei, Joh. 1, 12; I Joh. 3, 1; *Aug.* Contra Adimant. Manich. c. 5) und Söhne Christi (filii Christi). ‚Filii Christi sunt, qui in ipso renascuntur' (*Tertull.* Adv. Marc. V 9).

Der gebräuchlichste und eigentlich technische Name wurde der Name Christen (χριστιανοί, christiani, Apg. 11, 26), der höchst wahrscheinlich in Antiochien wohnenden Lateinern sein Entstehen verdankt; denn wäre er unter griechisch Redenden aufgekommen, so hätten diese wol οἱ τοῦ χριστοῦ gesagt. Wie aber die Römer die Anhänger Caesars Caesariani, die des Herodes Herodiani, so nannten sie auch die Anhänger Christi Christiani. Weil in Christus ‚kein Unterschied' sein sollte ‚zwischen Juden und Griechen', weil alles Trennende zwischen Juden- und Heidenchristen verschwinden sollte, desshalb wurde wol von lateinisch redenden Jüngern der Genossenschaftsname Christen eingeführt. Weiteres s. Katholik 1878, I 272. Die Schreibweise chrestiani (*Sueton.* Vit. Claud. c. 25; *Tertull.* Apol. c. 3 u. s. f.) ist durch den Itacismus veranlasst und lag auch (von χρηστός abgeleitet) den griechisch redenden Heiden näher, als die Ableitung von χριστός (der Gesalbte), da diese in dem N. Christus einen Eigen- und keinen Amts-N. (Katholik 1878, I 269) sahen.

In den von den Kirchenschriftstellern aufgebrachten N. spricht sich bald die Gnadenfülle, bald die Unschuld, bald Glaubensfestigkeit unserer christlichen Vorfahren aus.

Sie hiessen Gottesträger (θεοφόροι, deiferi). Der hl. Ignatius nennt sich, wie in seinen Briefen (Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος), so in seinem Verhör vor Traian Gottesträger, weil er Christum in seinem Herzen trage. *Clemens Alex.* (Strom. VIII 13) nennt den wahren Gnostiker einen Gottesträger. Desselben Namens bedienen sich *Gregor Naz.*, *Theodoret*, *Cyrill. Alex.* u. A. (vgl. *Mamachi* Orig. et ant. 62). Im Anschluss an die Worte des Apostels: ‚Christus lebt in mir', nannte der hl. *Ignatius* (Ep. ad Ephes. c. 9) sich und der hl. *Athanasius* (Orat. c. gent.) den Weltapostel einen χριστοφόρος, Christusträger. Auf alle Christen angewandt, begegnet uns häufig der Name Geistträger (πνευματοφόροι, spiritiferi), sich anlehnend an die Worte des Apostels: ‚wisset ihr nicht, dass der hl. Geist in euch wohnt.' So sagt der hl. *Irenaeus* (Adv. haer. V 2): δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ὁ παράδεισος, und der hl. *Athanasius* schreibt (De hum. nat. c. 8): ὑμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι (vgl. *Basil.* De spirit. s. c. 9; *Cyrill. Alex.* In c. 3 Sophon.). Eine nordafricanische Inschrift nennt die Christen SATOS SPIRITV SANCTO (*Rénier* Inscr. de l'Algérie n. 4025). Aehnliche Bedeutung hatte der

Ausdruck Tempelträger (ναοφόροι, templiferi, *Greg. Nyss.* Orat. 2 c. Eunom.; *Basil. Seleuc.* Or. 22) und Heiligthumsträger (ἁγιοφόροι, sanctiferi, *Ignat.* Ad Ephes. c. 9). Weil mit dem hl. Geiste gesalbt, werden die Christen im Anschluss an Ps. 105, 15 Gesalbte (Christi) vom hl. *Ambrosius* (Orat. de obitu Valent.) und hl. *Hieronymus* (Comment. in Ps. 105) genannt. ‚Christi autem sunt,' sagt letzterer, qui Spiritu sancto unguntur.'

Die Sanftmuth, Keuschheit, Einfalt, Friedensliebe, kurz die Unschuld der ersten Christen ist ausgesprochen in den N. Kindlein (parvuli, infantes, adolescentuli, *Clemens Alex.* Paedag. I 5; *Isid. Pelus.* l. I, ep. 207; *Basil. Seleuc.* Orat. 38), Lämmlein (agni, agnelli, *Clem. Alex.* Paedag. I 5; *Aug.* Serm. 257), Kälbchen (vituli lactentes, *Clem. Alex.* Paedag. I 5), Tauben, Täubchen (columbae, pulli columbarum, *Clem. Alex.* l. c. I 5; *Paulin. Nol.* Epist. 32 ad Sever.; *Cyrill. Hieros.* Catech. XVIII). Sehr gebräuchlich war der Name Fischchen (pisciculi). Die Erklärung giebt *Tertullian* (De bapt. c. 1): nos pisciculi secundum ἰχθὺν (s. d. Art.) nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Vgl. *Optat.* Contra Parmen. III 6; *Clem. Alex.* Paedag. III 11.

Von dem Glauben sind abgeleitet die N. Offenbarungs-Gläubige (οἱ τοῦ δόγματος, dogmatici), Wissende (γνωστικοί, gnostici), Kirchliche (ecclesiastici), Verehrer des Wortes (cultores verbi), Rechtgläubige (ὀρθόδοξοι, orthodoxi), Katholiken (καθολικοί, catholici). Der hl. Paulus nennt die Lehren des Evangeliums δόγματα (*Theodoret.* Comm. in Ephes. c. 2); daher wurden die Christen οἱ τοῦ δόγματος genannt (*Chrysost.* In Eph. c. 2). So wird auch in der Verfügung des Kaisers Aurelian gegen Paul von Samosata (*Euseb.* VII 30) der römische Bischof ἐπίσκοπος τοῦ δόγματος betitelt. Da der Christ aber nach *Clemens Alex.* (Strom. VI 8) es indessen nicht bei dem blossen Glauben bewenden lassen, sondern auch den Glaubensinhalt wissenschaftlich zu durchdringen suchen soll, so nannte dieser kirchliche Schriftsteller die Christen γνωστικοί. ‚Si Dominus est veritas et sapientia ac virtus Dei, sicut est, patet, quod revera is est *gnosticus*, qui eum cognovit et per ipsum eius patrem' (Strom. VI 7; da die Angehörigen der gnostischen Secten die einzigen wissenschaftlich Gebildeten sein wollten, so usurpirten sie den N. gnostici). Später wurde der Name γνωστικοί nach dem Vorgange des hl. Athanasius (bei *Socrat.* Hist. eccl. IV 23) auch auf die Mönche wegen ihres beschaulichen Lebens angewendet. Alle der Kirche Angehörigen werden (im Gegensatze zu den Anhängern der Synagoge und des Heidenthums) von *Eusebius* (Hist. eccl. IV 7) ἄνδρες ἐκκλησιαστικοί genannt. Auch wurde das Adjectiv ‚kirchlich' (ecclesiasticus) im Gegensatze zu ‚häretisch' gebraucht (*Eus.* l. c. II 25). Die Bedeutung des Gegensatzes von ‚weltlich' (saecularis, laicus) erlangte es erst später. — Anbeter (Verehrer des Wortes, vielleicht in Opposition zum Arianismus) nennt sich ein Christ auf einem nordafricanischen Epitaph (*Rénier* l. c. n. 4025). Im Gegensatze zu den vielen Häresieen nannten die kirchlichen Schriftsteller die Rechtgläubigen ὀρθόδοξοι (vgl. *Theodoret.* Dial. int. Orthod. et Eranist.). Die Griechen feiern sogar ein Fest der Orthodoxie. — Die vom hl. *Ignatius* (Ad Smyrn. c. 8) zuerst gebrauchte zutreffende Benennung katholisch (ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) wurde von den späteren christlichen Schriftstellern wiederholt zur Bezeichnung der rechtgläubigen Kirche im Gegensatz zu den vielen Secten angewendet, und der Name ‚katholisch' ward der unterscheidende Name der Kirche von allen Häresieen. ‚Christianus mihi nomen est,' sagt der hl. *Pacianus* (Ep. 1 ad Parmen.), ‚catholicus cognomen; illud me nuncupat, istud ostendit.' Neben zwei anderen charakteristischen Eigenschaften der Kirche wird bei *Clemens Alex.* auch ihre Katholicität angeführt. ‚Et essentia ergo et opinione et principio et excellentia solam (einig) esse dicimus antiquam (apostolisch) et catholicam ecclesiam' (vgl. *Optat.* Contra schism. Donat. II 4; *Euseb.* H. e. IV 15; *Epiphan.* Haer. LXVIII 3).

Die wenig vorkommenden N. Hellenistae, Therapeutae, Iessaei können wir füglich ausser Acht lassen. MÜNZ.

II. Spott- und Schimpf-N. der ersten Christen.

Nicht bloss die neuere Zeit, sondern auch das Alterthum kannte die gefährliche Waffe des Spottes und die Macht der Schlagwörter. Darum bedienten sich die Heiden einer Menge von Spott- und Schimpf-N. gegen die Christen; ihnen ahmten die Häretiker nach. Den Heiden galten die Christen als 1) arm, 2) ungebildet, 3) verzweifelt, 4) gottlos, 5) neuerungssüchtig, 6) schwindelhaft, 7) sittenlos, 8) lichtscheu, 9) reichsfeindlich, 10) ausländisch.

1) Wenn auch bei den ersten Christen alle Stände vertreten waren (*Kraus* R. S.[2] 40; ‚Kath. Bewegung' XIV 33), so bleibt doch im Grossen und Ganzen wahr der Ausspruch des hl. *Hieronymus*, dass ‚die Kirche Gottes de vili plebeculo gesammelt'

worden sei. Daher die Spottnamen *plautina prosapia* (plautinische Typen), *pistores* (Handmühlendreher), *cerdones* (Taglöhner).

Die Armuth wie die Arbeit war bei den Heiden eine Schande (*Cic.* De offic. c. 42). Weil der Dichter *Plautus* sich bei einem Müller vermiethete, um seinen Lebensunterhalt zu erwerben, desshalb wurde zur Bezeichnung einer verachteten Gesellschaftsklasse das Epitheton ‚plautinisch' sprüchwörtlich (*Hieron.* Ep. ad Domnion.). So fragt der Heide Caecilius bei *Minucius Felix* (Oct. c. 14): ‚was wagt hierauf zu sagen [der Christ] *Octavius*, ein Mann plautinischer Sippschaft (plautinae prosapiae), und wie der Mühlsteindreher erster (pistorum praecipuus), so der Philosophen letzter?' Derselbe Caecilius nennt (l. c. c. 10) die Christen halbnackte Menschen aus der untersten Hefe des Volkes (de ultima faece et seminudos). Des Namens cerdones bedient sich *Iuvenal* (Satir. IV, v. 150), indem er sagt, dass Domitian gestorben sei, nachdem er für die ‚Taglöhner' gefährlich geworden (postquam cerdonibus esse timendus coeperat). Weitere auf die sociale Stellung der Christen bezügliche Spott-N. sind: ἄνθρωποι οὐδενὸς ἄξιοι (*Iustin.* Dial. c. Tryph. c. 8), *rusticani et pauperes* (*Hieron.* In Ps. 81, c. 8), *homines viles*, *intestabiles*, *infames* (*Prudent.* Hymn. XIV, v. 77. 691 u. 823), οἰκτροὶ καὶ κατεῤῥιμένοι (*Cyrill.* Adv. Iulian. VIII 3), ἀνδράποδα (Sklavenbande, *Orig.* Contra Celsum IV 6). Celsus nennt uns spottend geradezu die in der Urkirche vertretenen Handwerkerklassen, nämlich Wollweber, Schuster, Gerber, Bauern (*Orig.* Contra Cels. III 14).

2) Solch ‚niederes Gesindel' konnte nur unwissend und ungebildet sein. Die hieher gehörigen Spottnamen begegnen uns massenhaft. Die ersten Christen wurden genannt: Menschen ohne Erziehung, rohe Bauern (ἀπαίδευτοί τε καὶ ἀγροικότατοι, *Origen.* Contra Cels. III 14), Idioten (ἄνθρωποι ἰδιῶται, *Lucian* De morte peregr. c. 33), geschmacklose (inepti, *Tertull.* Apolog. c. 49), ungelehrte, ungehobelte, rohe, bäuerische (indocti, impoliti, rudes, agrestes, *Minuc. Fel.* Oct. c. 4), unwissenschaftliche (litterarum profani, expertes, illiterati), unerfahrene (imperiti), pöbelhafte (plebeii, l. c. c. 8 u. 10), stumpfsinnige, vernagelte, läppische, verbohrte, viehische (hebetes, stolidi, fatui, obtusi, bruti, *Arnobius* Adv. gentes I 15), thörichte Menschen (stulti, l. c. II 3; *Lactant.* Instit. div. IV 13). — Ungebildete Menschen sind leichtgläubig (*vani deputamur*, *Tertull.* Apolog. c. 4; *nimium creduli*, *Minuc. Fel.* Oct. c. 4), geben sich einem eiteln und unsinnigen Aberglauben (vana et demens superstitio), einer ungereimten Ansicht (inepta persuasio) hin, ersinnen Ungeheuerliches und Unglaubliches (monstra et portenta confingunt, *Minuc. Fel.* l. c. c. 5), beten einen gekreuzigten Todten (*Orig.* C. Cels. VII 2), ja sogar einen Esel an, wesshalb sie asinarii genannt werden (*Tertull.* Apol. c. 14). Vgl. *Kortholt* Pagan. obtrect. 256 sq.; *Kraus* Spottcrucifix; Katholik 1879, I 69 f. und d. Art. Spottcrucifix.

Dumme Menschen sind meistens unbelehrbar und eigensinnig; daher der viele Spott über die obstinacia und pervicacia der ersten Christen. Der Arzt *Galenus* (unter Marc Aurel) sagt (De puls. differ. III 3), ‚es sei leichter, einen krummen Balken gerade zu machen, als einen Anhänger Christi oder Moses' auf andere Gedanken zu bringen'. Auch der jüngere *Plinius* (X, ep. 97) beschuldigt in seinem bekannten Schreiben an Traian die Christen der pervicacia und inflexibilis obstinatio.

3) Solche Menschen sind sodann (wie Verzweifelte) zu Allem fähig; daher die Spott-N. *desperati* und *parabolarii*. Desperati nannten die Römer solche, welche um Geld mit wilden Thieren im Amphitheater kämpften, denen also an ihrem Leben nicht viel lag. Dieselbe Bedeutung hatte der andere Spottname parabolarii (παραβόλοι) oder parabolani. Παραβάλλειν war der technische Ausdruck für ‚die wilden Thiere füttern', wesshab *Iulius Firmicus* parabolarii solche nennt, qui sub conspectu populi in caveis cum feris pugnent, und dabei leicht ‚der Löwen Speise' wurden. ‚Desswegen,' sagt *Tertullian* (Apol. c. 50), ‚gelten wir für aufgegebene und verlorene Leute' (desperati et perditi). Aehnlich *Lactanz* (Instit. div. V 9). Caecilius nennt die Christen Mitglieder einer verzweifelten Partei (desperatae factionis, *Minuc. Fel.* Oct. c. 4). In den interpolirten Martyreracten der hhl. Abdon und Sennen wird erzählt, dass diese Martyrer wie höchst muthvolle Parabolani im Amphitheater sich benommen hätten. Solche Desperati fragen nichts nach ‚Schwert und Kreuz und wilden Thieren, nichts nach Feuer und Folterqualen' (*Tertull.* Ad nat. I 18). — Weil so viele Christen eines gewaltsamen Todes starben, wurden sie mit dem Spott-N. *biathanati* (βιαθάνατοι), mit Gewalt Getödtete (von βία und θάνατος), belegt. Der Martyrer Andronicus wird von dem Praefecten biathanatos und die Martyrinnen Seraphia und Sabina von einem andern Heiden biathanata et malefica genannt. Manche Gelehrte wollen statt ‚biathanatos' lesen ‚biothanatos' (aus βίος und θάνατος), Lebendig-

todte, mit Bezug auf eine Stelle bei *Lucian:* ‚quod per mortem ad immortalitatem perventuros se existimarent'. *Tertullian* (De anima c. 57) schreibt biaeothanati (von βίαιος und θάνατος) und interpretirt: ‚quos, per vim et iniuriam saevus atque immaturus finis extorsit'. — Hergenommen von der gewaltsamen Todesart durch Verbrennen sind die Spott-N. *sarmentitii* (Reisigbündler) und *semaxii* (Pfahlstecher). ‚Möget ihr uns nun Sarmentitier und Semaxier schimpfen, weil wir, an einem aus einem halben Wellbaume bestehenden Pfahle angebunden, rings mit Reisigbündeln umgeben, verbrannt werden' (*Tertull.* Apol. c. 50). Verurteilungen zum Kampfe mit wilden Thieren im Amphitheater und lebendiges Verbranntwerden (bestiis obiciuntur, vivi exuruntur) waren die geschärften Todesstrafen, mit welchen das Gesetz die Beleidiger der kaiserlichen Majestät (Sent. V 29, 1), und solche waren die Christen, bedachte (Katholik 1878, II 281). Auch wollte man durch beide Todesarten den Christen die Hoffnung der Auferstehung benehmen (vgl. Nassauische Annalen XIV 169 f.).

4) Der in grobsinnlichem Polytheismus befangene Heide konnte die Verehrung eines einzigen und dazu noch unsichtbaren Gottes nicht begreifen. Mehr noch als die Juden waren darum die Christen in den Augen der Heiden Atheisten. Der Vorwurf des Atheismus begegnet uns massenhaft. Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις (*Athenag.* Legat. c. 4). Ὥς γε περὶ ἡμῶν ὃ μὴ ἐπίσταται, δημοσίᾳ καταμαρτυρεῖ, ὡς ἀθέων καὶ ἀσεβῶν χριστιανῶν (*Iustin.* Apol. I a, c. 45). Nos impios et irreligiosos vocatis et *atheos* (*Arnob.* Adv. gent. III 4). Atheisten und Christen waren sich deckende Begriffe. Da nach dem römischen Strafgesetze das Crimen sacrilegii (Atheismus) hart bestraft wurde, so gab dieser Vorwurf einen Grund zu vielen Verurteilungen ab. Wegen Atheismus wurde der Consul Flavius Clemens, seine Gemahlin Flavia Domitilla und ihre gleichnamige Verwandte zum Tode, resp. zur Verbannung verurteilt (*Dio Cass.* Hist. LXXVII 5). *Eusebius* (Vita Const. II 5) berichtet von dem durch die Heiden dem ersten christlichen Kaiser gemachten Vorwurf, dass dieser τὴν ἄθεον δόξαν angenommen habe. Und noch Iulian wirft den Christen vor, dass sie von den Juden den Atheismus (τὴν ἀθεότητα) und von den Griechen das sittenlose (φαῦλον) Leben sich angeeignet hätten (*Cyrill. Alex.* Adv. Iulian. I 5). Die Klage auf Atheismus war es u. a., welche die Christen so verhasst machte. Διὰ τοῦτο μισεῖτε χριστιανούς, ὅτι τούτους (die Götzenbilder) οὐχ ἡγοῦνται θεούς (Ad Diognet. c. 3); daher wurde so oft in den Volksversammlungen der Heiden der Wuthausbruch: ‚tolle atheos' — ‚αἶρε τοὺς ἀθέους' gehört. *Arnobius* (Adv. gent. VI 2) beklagt sich darüber mit den Worten: ‚ihr habt euch daran gewöhnt, volksaufregenden Hass (invidias tumultuosissimas) gegen uns zu erregen und uns Atheisten zu nennen.' Identisch mit athei sind die Spott-N. *impii* (Act. s. Tarachi n. 2), *sacrilegi* (*Tertull.* Apol. c. 10. 11 u. 35; Ad Scapul. c. 2), *profani* (*Prudent.* Peristeph. XIV, v. 85; *Lactant.* Instit. div. IV 27), *plebs profanae coniurationis* (*Minuc. Fel.* Octav. c. 7), *rei laesae religionis* (*Tertull.* Apolog. c. 24), *irreligiosi* (*Arnob.* Adv. gent. III 4).

5) Die Idololatrie ‚war alt, das Christenthum neu', es war ein cultus *inauditus,* eine religio *incognita*, *repentina*, *nova* (*Arnob.* Adv. gent. I 5, II 3), eine superstitio *nova* (*Sueton.* In Neron. c. 16; *Arnob.* Adv. gent. I 5). Daher die Spott-N. καινὸν γένος (Ad Diogn. c. 3), νεώτεροι (*Liban.* Or. pro templ. gent.), *novelli* und *nuperrimi* (*Pseudo-Ambros.* In I Cor. 1, 26; vgl. *Prudent.* Perist. X 404). Dieser religio nova haftete noch das Brandmal an, dass sie ‚bei dem verachtetsten und verhasstesten Volke der Welt aufgetaucht war'. Sie war eine religio peregrina et barbara (*Euseb.* H. e. V 1), sie war ein fremder Glaube (δόγμα βάρβαρον, *Orig.* C. Cels. I 3), ja ein fremdes Wagniss (τόλμημα βάρβαρον). So wirft Porphyrius bei *Eusebius* (H. e. VI 19) dem Origenes vor, dass letzterer sich von dem Heidenthum ab- und dem fremden Wagniss zugewendet habe (πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα).

6) Diese neue und fremde Religion war zugleich eine schwindelhafte, unheilvolle, sie war eine superstitio, persuasio, praesumptio prava, immodica, exitiabilis, malefica (*Sueton.* In Neron. c. 16; *Plin.* X, ep. 97; *Tacit.* Annal. XV 44; *Tertull.* Ad nat. I 19; *Prudent.* Perist. III, v. 331); darauf basirt der Spottname *sophistae:* ‚quis hos sophistas error invexit novus, qui non colendas esse divos disputant' (*Prudent.* Perist. XIV, v. 404). *Lucian* (De morte Peregr. c. 37) nennt Christum ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστήν. — Da manche der älteren Kirchenväter (*Iustin, Athenagoras*, *Theophilus*, *Clemens Alex.* u. A.) sich auf die sibyllinischen Weissagungen beriefen, so nannte Celsus (*Orig.* C. Cels. V 61) die Christen σιβυλλισταί (Sibyllenfreunde, Sibyllenfabrikanten) und macht den höhnischen Vorschlag, man möge die Sibylle als Tochter Gottes (ὡς τοῦ θεοῦ παῖδα) erklären, denn sie verdiene diese Ehre eher als Jesus (vgl. *Besançon* De l'emploi que les Pères de l'église ont

fait des oracles sibyllistes 64 sq.). — *Seminatores fallaciae* (Aussäer von Betrügerei) heissen die Apostel und andere Christen in einer bei *Lactanz* (Instit. div. II 4) angeführten Stelle. Gaukler und Taschenspieler (γοῆται und praestigiatores) betitelt sie Celsus (*Orig.* C. Cels. I 2, VI 4) und der Verfasser der Schrift ‚Philopatris' c. 25. Iulian (*Cyrill. Alex.* Contr. Iulian. III 2) nennt den hl. Paulus den grössten aller Praestigiatores. Noch häufiger begegnet uns der Spottname *impostor*, ἐπιθέτης (Aufschneider, Betrüger), und ebenso häufig das Schimpfwort *seductor* und *deceptor*, πλάνος (Verführer). Schon die Juden nannten den Heiland ἐκεῖνος ὁ πλάνος (ille seductor, Matth. 27, 63). Desselben Spottnamens, auf alle Christen angewandt, erwähnt *Augustinus* (In Ps. 63). Die Urheber dieses Spottnamens waren nach *Iustin* (Dial. c. Tryph. c. 33) die Juden, welche ‚nach der Auferstehung Jesu, weit entfernt, Busse zu thun, Männer auswählten und in alle Welt sandten, zu sagen, eine neue gottlose und verbrecherische Secte sei aufgetaucht, gestiftet von einem gewissen Jesus aus Galilaea, einem Verführer (πλάνος). Celsus räth (*Orig.* C. Cels. VII 5), alle [christlichen] Impostores zu meiden. Weitere Stellen mit dem Spott-N. impostor s. *Kortholt* Pagan. obtrect. 464. Dies Wort war so geläufig, dass nach dem hl. *Hieronymus* die Heiden, sobald sie eines Christen ansichtig wurden, riefen: ‚seht den griechischen Betrüger' (en graecum impostorem). — Konnte man die Wunder der Christen durch Gaukelspiel nicht erklären, so erklärte man sie als Werke der Zauberei; daher die Anklage der Christen auf Zauberei (Katholik 1879, I 63), daher die Spott-N. Magier und Zauberer (*magi* et *malefici*). ‚Isti magi et malefici' (Acta s. Bonosi c. 3). Der Richter Asclepiades nennt den hl. Romanus einen Erzzauberer (summus magus), und der heidnische Pöbel schrie bei der Hinrichtung der hl. Agnes: ‚tolle magam, tolle maleficam' (*Ambros.* Serm. 90). — Endlich gehört zu dieser Gruppe das Schimpfwort κακοδαίμονες (mali daemones, böse Dämonen). Der Präfect Maximus fragt den hl. Andronicus: ‚τί λοιπὸν ποιεῖς κακοδαῖμον;' desselben Schimpfnamens gegen die Christen bedient sich *Lucian* (De morte Peregr. c. 13).

7) Zum Schwindel gesellte sich eine ‚schlechte Moral'; im Geheimen trieben angeblich die Christen Blutschande und andere schreckliche Verbrechen; daher die Schimpfworte *incestuosi* (*Tertull.* Apol. c. 2), *pessimi, probrosissimi* (*Tertull.* Ad nat. I 5), *rei omnium scelerum* (*Tertull.* Apol. c. 2), *per flagitia invisi* (*Tac.* Ann. XV 44).

8) Wer solche (vorgebliche) Schandthaten treibt, muss die Verborgenheit und das Dunkel aufsuchen (*Minuc. Fel.* Octav. c. 5). Daher kommen die Christen nur Nachts zusammen und an abgelegenen Orten, halten ihre Lehre geheim (doctrina clandestina, κρύφιον δόγμα, *Orig.* C. Cels. I 9), erkennen sich an geheimen Zeichen (occultis se notis et insignibus noscunt, *Minuc. Fel.* l. c. c. 8). Hierauf basiren die Schimpfworte *lucifuga et latebrosa natio* (lichtscheues, dunkelsuchendes Volk, *Minuc. Fel.* l. c. c. 8), und die bei *Cyrill. Alex.* (C. Iulian. VIII 5) vorkommenden Spott-N. des Iulian: νυκτερίδες (Fledermäuse), σκώληκες (Würmer), βάτραχοι (Frösche), μύρμηκες Ameisen).

9) Besonders waren die Christen in den Augen der Heiden Parteistifter, Aufrührer, Feinde der Kaiser, des Reiches, ja des Menschengeschlechtes; desswegen die Schimpf-N.: *factiosi* (‚wir sind keine Parteistifter [factiosi], wenn wir alle ein gemeinschaftliches Gut erstreben', *Minuc. Fel.* Octav. c. 8), *ventilator urbis* (*Prud.* Perist. XIV, v. 78), *vulgi levis procella* (l. c. v. 79), *plebs profanae coniurationis* (*Minuc. Fel.* Octav. c. 8), *homines nefariae conspirationes* (Acta pass. s. Cypr.), *homines deploratae, inlicitae ac desperatae factionis* (*Minuc. Fel.* l. c. c. 5), *plebs rebellis* (*Prudent.* Perist. XIV, v. 62; vgl. *Tertull.* Apol. c. 29), *extranei* (*Tertull.* Apol. c. 31). Als Feinde der Kaiser und des Reiches belegte man die Christen mit den Schimpfworten *hostes principum, irreligiosi in Caesares, rei laesae maiestatis* (*Tert.* Apol. c. 10; Ad nat. I 17; s. Weiteres im Katholik 1869, I 60 f.), *hostes publici, hostes populi, hostes generis humani, odium generis humani, inimici totius naturae* (*Tertull.* Apol. c. 2. 35. 38; Ad nat. I 17; Ad Scapul. c. 4; *Lact.* De morte persec. c. 14; *Tacit.* Annal. XV 44).

10) Die christliche Religion war ein δόγμα βάρβαρον, die Christen selbst extranei. Daher trugen sie den Spott-N. *Iudaei*, da sie, aus dem Judenthum entstanden, lange Zeit für eine jüdische Secte galten (*Kraus* R. S. 46). Der Hinneigung zu jüdischen Gebräuchen wurden unter Domitian Viele beschuldigt, die wegen Atheismus hingerichtet wurden (*Dio Cass.* LXVII 1. 3). *Iuvenal* (Sat. XIV, v. 100) verspottet die, welche die römischen Gesetze verachten, dagegen jüdische Vorschriften lernen und beobachten (iudaicum ediscunt ac servant et metuunt ius). Urheber des Spottnamens *Nazareni* sind die Juden (Apg. 24, 5), welche auch nach *Hieronymus* (In Isai. c. 49) unter diesem Namen die Christen verwünschten (vgl. *Epiph.* Haeres. XXIX, n. 1). Von den Juden adoptirten diesen

Spott-N. die Heiden (vos Nazareni, *Prud.* Perist. V 25 u. X 28). Der Spottname *Galilaei* war ein Lieblingsausdruck Iulians des Apostaten, der sogar durch eine besondere Verordnung die Christen Galiläer zu nennen befahl (*Greg. Naz.* Or. III 8; vgl. *Sozom.* Hist. eccl. V 16, V 4). Weiteres s. bei *Bingham* Antiq. eccles. I 17; *Mamachi* Orig. et antiq. 97. Schliesslich sei noch erwähnt der Spottname *Graeci*, der darin seinen Grund hat, dass die Christen sich vielfach des griechischen Palliums (s. d. Art.) statt der römischen Toga bedienten (vgl. *Kortholt* Pag. obtr. 467). Da die mit dem Pallium bekleideten griechischen Philosophen nach *Tatian* (Or. ad Graec. c. 7) vielfach Schwindler waren, so wurde der Ausdruck Graecus ein Schimpfwort, das auch auf die Christen überging.

III. Den Heiden ahmten in Erfindung und Gebrauch von Spott- und Schimpf-N. die Häretiker nach.

1) Die Manichäer, welche sich selbst die Auserwählten und Reinen benannten, belegten die Katholiken mit dem Spott-N. *simplices* und die katholischen Bischöfe titulirten sie *magistri simpliciorum* (*Sozom.* H. e. IX 3). Auch die Valentinianer nannten die Katholiken mit demselben Spott-N. ‚Simplices notamur apud illos‘ (*Tertull.* Adv. Valent. c. 2).

2) Die Chiliasten, welche in ihren Phantasieen vom tausendjährigen Reich Christi die dahin zielenden Ausdrücke der hl. Schrift (Apoc. 20, 4) buchstäblich deuteten, nannten ihre, diese Stellen geistig auslegenden Gegner *allegoristae* (*Euseb.* H. e. VII 24; vgl. *Dittrich* Dionys. d. Gr. von Alex. 68 ff.).

3) Die Secte der Novatianer, welche sich gegen die angeblich zu grosse Milde des Papstes Cornelius gegen die Gefallenen auflehnten (*Hefele* Conc.-Gesch. 2. A. I 114), benannte die Katholiken mit den Spott-N. *Corneliani* (*Eulog.* bei *Phot.* Cod. CCLXXX), *Apostatae, Capitolini,* weil sie diejenigen, welche auf dem Capitol geopfert, nach geschehener Busse wieder aufnahmen. Die Synode von *Carthago* (252), welche beschlossen hatte, den Reumüthigen sei die Communion nicht zu verweigern, nannten sie *Synedrium* und danach die, welche diesen Beschlüssen gehorchten, *Synedriani.* Alle diese Spott-N. sind angeführt in *Pacian.* Ep. II ad Symphorian.

4) Von den Montanisten wurden die Katholiken mit dem Spott-N. ψυχικοί (carnales) beehrt; sie selbst nannten sich die Geistigen (spirituales). Bei *Tertullian*, der zu ihnen abfiel, kommt der Name *psychici* wiederholt vor: ‚nos quidem agnitio Paracleti disiunxit a psychicis (*Tertull.* Adv. Prax. c. 1; vgl. De monogam. c. 1. 11 u. 16). Er schrieb sogar De ieiuniis adv. psychicos. Denselben Spott-N. adoptirten die Valentinianer, welche sich die Geistigen und Vollkommenen, die Katholiken die Weltlichen und Fleischlichen (*saeculares* et *carnales*) nannten (*Irenaeus* Adv. haer. I 11).

5) Die Arianer bedienten sich der Spott-N. *Eustathiani*, *Pauliniani*, *Athanasiani* (von den katholischen Bischöfen Eustathius und Paulinus von Antiochien und Athanasius von Alexandrien) und *Homoousiani*. *Pseudo-Chrysostomus* (In Matth.) spricht sogar von einer haeresis homoousianorum.

6) Von den Aëtianern (einer arianischen Secte) wurden die Katholiken χρονῖται = temporarii (Hinfällige), von den Apollinaristen *anthropolatrae* (Menschenanbeter) betitelt.

7) Weil die Katholiken behaupteten, dass der Leib des (am jüngsten Tage) Auferstandenen, wenn auch verklärt, doch dem Wesen nach derselbe sei, wie er auf der Erde gewesen, so belegten die Origenisten erstere mit den Spott-N. φιλοσάρκαι (amici carnis, *Hieron.* Ep. 2 ad Pammach.) und πηλουσιῶται (substantia luteos, quod in luto huius corporis constituti, *Hieron.* Comm. in Ierem. c. 14).

8) Des abscheulichsten Schimpfwortes bediente sich gegen die Katholiken die schismatische, zelotische Secte der Luciferianer, welche die Kirche mit einer im 16. Jahrh. wieder aufgetauchten Schmähung: *lupanar et synagoga Antichristi et Satanae,* benannten (*Hieron.* Adv. Lucifer. c. 5).

Schliessen wollen wir die lange Aufzählung der von Juden, Heiden, Häretikern und Schismatikern vorgebrachten Schimpf- und Spott-N. mit der schönen Stelle bei *Gregor. Naz.* (Invect. in Iulian. II 1): ‚was haben genützt die Voraussagungen unseres Untergangs; was genützt Verfolgungen und Drohungen, was genützt Schmähreden und Spottnamen, was sogar das Verbot des Namens (Christi)? Einem Traume ähnlich sind vorübergegangen die Prahlereien der Gottlosen (κομπάσματα ἀσεβῶν).‘ MÜNZ.

IV. Eigen-N. der ersten Christen. Hatte der Heiland die Auszeichnung des Apostelfürsten mit der Aenderung seines Namens Simon in Petrus begonnen (Joh. 1, 42) und der Völkerapostel dieses Beispiel, ob aus Demuth oder aus freundschaftlicher Zuneigung, befolgt, indem er sich statt Saulus Paulus nannte, so legte sich diese Praxis für alle Neophyten überhaupt aus den Begriffen nahe,

welche man ihnen von Christenthum und Taufe vortrug. Bezeichnet doch die hl. Schrift selber an zahlreichen Stellen (Röm. 6, 2—11; Ephes. 4, 22—24; Kol. 2, 12. 13 etc.) das Wesen der Bekehrung und Taufe als ein mystisches Sterben, dem eine übernatürliche Belebung durch und in Christus folgt, ein Vorgang, der durch Annahme eines neuen Namens, als Sinnbild einer vollständig veränderten neuen Lebensweise, seinen kürzesten und prägnantesten Ausdruck fand. Ohnedies war ja die Annahme von Beinamen aus persönlichen, örtlichen oder zeitlichen Veranlassungen, insbesondere aus Gründen der Pietät, bei Heiden und Christen häufig genug. So hiess der apostolische Vater Ignatius auch Theophorus; Cyprian nannte sich aus Dankbarkeit Caecilius, und Eusebius von Caesarea nach seinem Freunde Pamphilus. Sodann wurde der Namenswechsel auch dadurch begünstigt, dass er seit Kaiser Caracalla (212) allen Freien gesetzlich erlaubt war, ein Gesetz, das später Diocletian ausdrücklich erneuerte (*Cod. Iustin.* IX 25). Darum ist die im 4. Jahrh. beobachtete Sitte der Katechumenen, in der zweiten bez. vierten Fastenwoche dem Bischof den N. zu bezeichnen, welchen sie als Christen führen wollten, gewiss ältern Ursprungs.

Dem scheint allerdings die Thatsache zu widersprechen, dass die christlichen Epitaphien der drei ersten Jahrhunderte vorzugsweise heidnische N. geben, ja dass häufig genug die ‚Martyrer starben, weil sie sich weigerten, den Gottheiten zu opfern, deren N. sie trugen‘. Indess darf nicht übersehen werden, dass heidnische, selbst dem Cultus und den Idolen entnommene N. schon frühzeitig ihren anstössigen Charakter verlieren konnten, wenn eine apostolische oder im Rufe der Vollkommenheit verstorbene Persönlichkeit sie getragen, oder ihr Inhaber gar als Martyrer gestorben war. Darum weist das Vorkommen von zwei N. für Einen Inhaber auf Inschriften (Muscula quae et Galatea, Asellus qui et Martinianus, Macrina quae Iovina etc.) allerdings darauf, dass einer derselben der ursprünglich bei der Geburt beigelegte, der andere der Taufname sei (gegen *Smith*).

Uebrigens ist der thatsächliche Namenswechsel bei Bekehrung und Taufe und die Unterscheidung des ehemaligen heidnischen vom spätern christlichen N. auch für die ältere Zeit häufig genug bezeugt. Schon Dionysius von Alexandrien († 264) führt (bei *Euseb.* H. e. VII 25) das häufige Vorkommen des Namens Johannes in der apostolischen Zeit darauf zurück, dass ‚Viele aus Liebe, Bewunderung und Nachahmung (gegen den Apostel) und aus Verlangen, wie er vom Herrn geliebt zu werden, diesen N. liebgewannen, wie auch die Kinder der Gläubigen vielfach Paulus und Petrus genannt werden‘. *Eusebius* selbst (De mart. Palaest. 11) erzählt von fünf Aegyptern, sie hätten ihre N. wol desswegen gewechselt, weil sie mit den Idolen zusammenhingen, und sich Elias, Jeremias, Isaias, Samuel und Daniel genannt. *Baronius* bezeugt den Namenswechsel bei der Taufe Erwachsener bereits zum J. 259. Von mehreren Martyrern, die vor dem Richter ihren christlichen und heidnischen N. unterschieden, sei hier nur ein Beispiel aus dem J. 311 genannt: nomine paterno Balsamus dicor, spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor (Acta Balsam. bei *Ruinart*). Die Mahnung, bei der Taufe keine weltlichen, sondern nur die N. von Martyrern und Heiligen anzunehmen, findet sich bei *Chrysostomus* (Hom. 21 in Genes.) und *Theodoret*, sowie in einem angeblichen can. 30 des Concils von *Nicaea*, der allerdings der ersten allgemeinen Synode nicht angehört, aber jedenfalls sehr alt ist. Dass er praktisch befolgt wurde, dafür haben die Fortsetzer des Eusebius schon zahlreiche Beispiele (*Socr.* II 2 etc.).

Wir geben im Folgenden nach dem Vorgang von *Martigny* und *Smith* eine Uebersicht über die gebräuchlichsten N. der alten Christen, soweit sie durch Inschriften auf Monumenten bezeugt sind. Bei dem dermaligen Zustand des römischen Martyrologiums scheint es angemessener, diejenigen N., welche bloss durch die Litteratur überliefert sind, ausser Betracht zu lassen. Der Gleichförmigkeit wegen behalten wir das vom englischen Gelehrten adoptirte Schema *Martigny's* gleichfalls bei. Danach sind vor Allem zwei grosse Klassen von N. zu unterscheiden: solche, welche die Christen mit den Heiden gemein hatten, und spezifisch christliche N.

A. Namen, welche Christen und Heiden gemeinsam führten.

1) Aus der heidnischen Mythologie finden wir fast den gesammten Olymp unter den Christen-N. der ersten Jahrhunderte.

Afrodisia (*Wilmanns* 4793).

Für den N. Apollo begegnen wir nicht bloss dem apostolischen Inhaber desselben (I Kor. 16, 12), der noch im 6. Jahrh. wiederkehrt (*de Rossi* I 1013), sondern daneben noch Apollinaris (*Marangoni* Acta s. Vict. 122), Apollinaria (*Muratori* Thesaur. 1830, 6), Apollonius und Apollonia. Von der griechischen Form des Namens bildete sich Phoebe (Röm. 16, 1) und Pythius (Acta s. Vict. 83).

Artemis erscheint in Artaemisius (*Marini* Arval. 695), Ἀρτημισία (*Perret* V, pl. LXXVIII) und Arthemius.

Bacchus ist als Martyrer bezeugt (*Ruinart* 15); daneben erscheinen Bacchius (*Marangoni* Cose gent. 455), Bacchylides und Bacchylus, Bischof von Korinth.

Von dem andern N. des Gottes war Dionysius häufig angewendet, Dionysia ist eine Martyrin in Alexandrien; auch Libera und Liberia sind bezeugt (Acta s. Vict. 87; *Vignoli* Inscr. sel. 334), ebenso Liberalis (*Hübner* Inscr. brit. 209), sowie das Attribut des Gottes Thyrsus (*Hübner* Inscr. hisp. 57).

Die Dioskuren, Castoria insbesondere, erscheinen bei *Marangoni* Act. s. V. 131 und 98.

Von Ceres bildete sich Cerealis (*Bold.* 399) und vom griechischen N. der Göttin Demetrius (Act. s. V. 115).

Auf Diana weisen Dianesis (Act. s. V. 89) und Cynthia (*Vignoli* 332).

Eros ist der Name eines Bischofs von Arles, auch Erotis kommt vor (*Perret* V, pl. LVIII).

Glaucus, der fabelhafte Meergott, vielleicht bei *Hübner* Inscr. hisp. 198.

Hercules erscheint als Eracles, Eraclia, Ἡράκλεια (Act. s. V. 77. 120), Herculanus (*Perret* pl. LVIII) und in anderen Formen (Heraclius, Heraclides).

Ianus hat *Muratori* 387, 1 als Christen-N. nachgewiesen, ebenso Ianilla (1886, 6).

Zahlreiche N. hängen mit Iuppiter zusammen: Iovina (A. s. V. 120) und Iovinus (*Marini* 383). Iovianus (*Perret* V, pl. XXVII) und Iovita. Olympius (Act. s. V. 106) und Olympia (*Cardinali* Iscr. Velit. 203) sind gleichfalls bezeugt; Olympiades, Ammonius und Ammonia kamen sicher vor.

Leda erscheint als Laeda bei *Boldetti* 379, ebenso Lucina ib. 428.

Von Mars findet sich Marcianus (*Hübner* Inscr. hisp. 203) und Martianus (*Boldetti* 487); Martialis (*Hübner* Inscr. hisp. 126 u. 175) und Martinus (*Hübner* ibid. 85. 140).

In vielen Formen tritt der Götterbote unter den Christen-N. auf: Mercurius (*Marangoni* Act. s. V. 82), Mercuria (ib. 98), Mercurionus (ib. 4), Mercurus (*Fabretti* 551). *Le Blant* I 74 fand eine Mercurina, *de Rossi* I 71 sogar eine Mercurianetis, *A. Mai* V 393 Mercurilis; auch Mercurialis und Mercuriolus kamen vor.

Der griechische Name des Gottes, durch die hl. Schrift (Röm. 16, 14) legitimirt, erscheint als Ermes bei *Boldetti* 483, Ermogenes und Ermogenia in den Act. s. V. 72 u. 94, auch Hermogenes ist häufig.

Von Minerva scheint epigraphisch nur Minervia (*Boldetti* 491) nachgewiesen zu sein, aber auch Minervus und Minervinus kamen vor, wie die griechischen Formen Athenodorus, Athenogenes, Palladius u. a.

Von den Musen nannte sich Musaeus (*Perret* V, pl. XXXIX).

Von Nemesis (*Muratori* 1515, 9) Nemesius und Nemesianus, und epigraphisch vielleicht Naemisina (*de Rossi* I 272), obgleich der Autor diesen Namen von Emesa in Phönizien ableitet.

Neptun oder vielmehr sein griechischer Name kommt als Posidonius (*Le Blant* I 339) und Posidius (*Hübner* Inscr. hisp. 116) zum Vorschein.

Nereus wird von Paulus gegrüsst (Röm. 16, 15).

Saturn ist als Saturninus (*Marchi* 85; Act. s. V. 82; *Hübner* Inscr. hisp. 33. 69; brit. 153; *Wilm.* 1138), Saturnina (A. s. V. 80), Saturius (*Hübner* Inscr. hisp. 43) einer der häufigsten N.

Satyrus hiess ein Bruder des hl. Ambrosius.

Silvanus viele Martyrer.

Serapis als Serapio bei *Boldetti* 469.

Urania auf einer Inschrift im Lateranmuseum (Inscr. class. XVIII, n. 17).

Venus bei *Boldetti* 477, Venere bei *Marini* 452), Venerius (*Le Blant* II 467), Veneriosa (ib. I 117), Benerius (*Wilm.* 10539), Venerigine (*Oderico* 259).

Von Aprodite hat *Marangoni* Act. s. V. 97 die Form Aphrodisias. Aphrodisius hiess ein alexandrinischer Martyrer.

2) Eine grössere Anzahl Christen-N. hängt mit dem heidnischen Augurnwesen zusammen:

Augurius (*Marchi* 39) und Augurinus (*Le Blant* I 341; *Hübner* Inscr. hisp. 57. 85).

Augustus (*Le Blant* I 26) und Auspicius (ib. 342).

Desiderius und Exspectatus (*Gazzera* Iscr. del Piemont. 28).

Faustus (*Hübner* Inscr. hisp. 126) und Faustinus (*Wilm.* 2079 add. 4354. 4979; *Marchi* 27). Faustina (*Hübner* Inscr. hisp. 175; *Wilm.* 9713).

Felix (Act. s. Vict. 129; *Hübner* Inscr. hisp. 80 u. a. a. O.; *Wilm.* 456. 4354. 8769. 10787), Felicia (*Perret* pl. LXII 62), Felicitas (*id.* V, pl. III; *Wilm.* 10543), Felicissimus (*Passionei* 118). Dahin gehört auch Euticius (*Hübner* Inscr. hisp. 189).

Von Firmus findet sich Firma bei *Maffei* Mus. Veron. 281.

Macarius bei *Hübner* Inscr. hisp. 67. 200 und anderwärts.

Optatus (*Perret* XV), Optata (*Hübner* Inscr. hisp. 123).

Profuturus (*Perret* XLI).

3) Viele N. wurden von den Zahlen der ersten Dekade gebildet.

Primus, Prima, Primenia (*Fabretti* 579). Primius (*Wilm.* 1104), Primla (ib. 1169 a). Primenius (*de Rossi* I 206), Primigenius (*Marini* 96), Primitivus (*Hübner* Inscr. hisp. 175), Protasius (ib.).

Secunda (*Wilm.* 1392), Secundus (*Hübner* Inscr. brit. 150; *Wilm.* 4354. 8643), Secundilla (*Perret* XLI), Secundinus (*id.* XLI; *Wilm.* 10518).

Quartus, Quartinus (Act. s. Vict. 112), Quartina (*Boldetti* 479).

Quinta (*Wilm.* 181), Quintus, Quintilianus (*de Rossi* I 222).

Sextus (*Perret* LXII).

Septimus (*id.* LXIX), Septimius (*id.* XVII).

Octavus, Octavia (*Fabretti* 375), Octavianus (*Boissieu* Suppl. XIV), Octaviana (*Marangoni* Cose gent. 454).



Fig. 316. Illustration des Namens Caprioles (Perret V, pl. V).

Nonnosus (*Le Blant* I 110), Nonnosa (*de Rossi* I 205), Nonnita (*Hübner* Inscr. brit. 10).

Decia (*Aringhi* II 262).

4) Die N. der Farben übertrugen sich auf Christen:

Albano (*Marini* 266), Albina (*Reines.* 952). Von der griechischen Form wird Leucadia stammen (*Hüb.* Inscr. hisp. 175).

Candidus (*Perret* XXXVI), Candida (*de Rossi* I 346), Candidiana (*Doni* 539—570; *de Rossi* I 44).

Flavius (*Bosio* 433; *Hübner* Inscr. hisp. 124; *Wilm.* 451. 4354. 9248), Flabius (ib. 2272 add.), Flavia (*Wilm.* 8190).

Fusca und Fusculus sind epigraphisch noch nicht festgestellt, kamen aber sicher vor.

Nigrinus (*Le Blant* I 388; *Hübner* Inscr. hisp. 166).

Porpuria (*Hübner* Inscr. hisp. 131).

Rubicus (*Passionei* 118).

Rufus (*Mai* V 404), Rufina (*Hübner* Inscr. hisp. 80).

5) Sehr häufig sind die aus Thier-N. gebildeten Personenbezeichnungen, wenn es auch nicht sehr wahrscheinlich ist, wie *Martigny* und *Smith* meinen, als ob die Christen diese N. aus Demuth gewählt hätten. Der Demüthige sucht seine Sinnbilder nicht beim Thier, und zur Erklärung der grossen Anzahl derartiger N. reicht, wie bei den Götter-N., der allgemeine Gebrauch derselben bei den Heiden vollständig aus.

Die vervollständigte Tabelle *Martigny's* und *Smiths* zeigt uns als epigraphisch festgestellte derartige N.:

Aper (Act. s. Vict. 93).

Aequitius (*Oderico* 33).

Agnes (*Le Blant* II 455), Agnella (*de Rossi* I 277).

Aquilina (*Bold.* 397), Aquilius (*Le Blant* I 157).

Asella (Act. s. V. 120; *Hübner* Inscr. hisp. 197), Asellus (*Maffei* 281), Asellius (*Marini* 293), Asellianus (*Boldetti* 487), Asellicus (*Marini* 422), Asellicete (ib. 393), Asinia (*Lupi* Sev. mart. epit. 102).

Basiliscus hiess ein Martyrer.

Capra (*Boldetti* 361), Capriola (Act. s. Vict. 85).

Capriole (ib. 102), Caprioles (*Perret* V, pl. V; vgl. unsere Fig. 316).

Castellus (s. *Bosio* 106).

Castora (s. *Maffei* 264), Castoria (*de Rossi* I 284), Castorius (*Gruter* 1050. 1110), Castorinus (Act. s. V. 129).

Catullina (Act. s. V. 131).

Cervinus (*Lupi* 173), Cerviola (*Mai* V 424), Cervonia (*Marangoni* Cose gent. 406), Cerevella (*Hübner* Inscr. hisp. 66).

Colomba (*Hübner* l. c. 108).

Dracontius (*Buonarruoti* Vetri 169; *Boldetti* 386).

Felicula und Faelicla (*Fabretti* 549).

Formica (*Muratori* 1872, 5).

Iugas (vgl. unsere Fig. 317).



Fig. 317. Anspielung auf den Namen Iugas (Passionei 210[37]).

Leo (*Passionei* 125; *Hübner* Inscr. hisp. 128), Leonilla, Leontia (*Marini* 188), Leonteia (*id.* Arv. 422), Leontius (*Boissieu* Suppl. IV; *Hübner* Inscr. hisp. 94).

Leopardus (*Perret* V, pl. XXVI; Leoparda (*de Rossi* I 136).

Lepusculus Leo, Kindername auf einem Epitaph bei *de Rossi* I 226.

Lupercus (*Perret* V, pl. XLI), Lupicus (*Boldetti* 398; *Hübner* Inscr. hisp. 199), Lupicinus (*Marini* Arv. 296), Lupula (*Le Blant* I 396).

Melissa (Act. s. V. 96).

Merola (*Boissieu* 545).

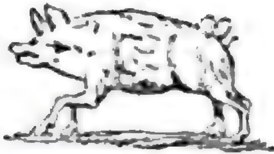
Muscula (*Perret* V, pl. XXXIII. LXXI).

Onager (*Boldetti* 428).

Palumbus (*Boldetti* 413), Palumba (*Muratori* 1919, 11).

Panteris (*Perret* V, pl. L).

Pardales (*de Rossi* I 248).


Fig. 318. Illustration des Namens Porcella (Boldetti 376).

Pecus (*Mai* V 397), Pecorius (*Lupi* 181).
Porcus, Porcia (*Boldetti* 449), Porcella (*id.* 376), Porcaria (*Boissieu* 561). Vgl. uns. Fig. 318.
Serpentia (*Boldetti* 482).
Soricius (Act. s. V. 153).
Taurus (*Boldetti* 413), Taurinus (*Perret* V, pl. LVIII).
Tigris (*Fabretti* II 287), Tigritis (*de Rossi* I 281), Tigrinus (*Reines.* XX 398), Tigridius (*Le Blant* I 26), Tigridina (*Boldetti* 346), Tigrinianus (ib. 416).
Turdus (*Boldetti* 400), Turtura (*de Rossi* I 423).
Ursa (*Boldetti* 429), Ursacius, Ursicinus (*Perret* V, pl. XXXVI), Ursulus (*Marini* Alb. 193), Ursus (*Boldetti* 308).
Vitella (*Bottari* II 127), Vitellianus (*Maffei* 483). Auch der griechische Name Ωῖγθυτα (*Macar.* Hagiol. 200) gehört hierher.

6) Manche Christen-N. weisen auf die Lebensstellung, den gewerblichen, insbesondere landwirthschaftlichen Beruf ihrer ersten Träger:

Agellus (*Boissieu* Suppl. XXIV), Agricia (ib. 552), Arestula (*Hübner* Inscript. hisp. 26).
Arator (*Le Blant* II 467).
Armentarius.
Cepasus, Cepasia (Act. s. V. 81, 112).
Cepula (*Marangoni* Cose gent. 457).
Cicercula (*Marini* Arv. 827).
Citrasius (*Boldetti* 407).
Cuparius (*Hübner* Inscr. hisp. 114).
Fabius (*Perret* V, pl. XLI).
Fructuosus (*Hübner* Inscr. hisp. 57, 85), Fructulus, Frumentius.
Georgius.
Granniola (*Hübner* Inscr. hisp. 52).
Gregorius (*Hübner* ib. 60).
Hortulanus.
Laurinia, Laurentius (Act. s. V. 85).
Lucretia (*Hübner* Inscr. hisp. 57).
Marita (*Hübner* ib. 175).
Maiorius (*Hübner* Inscr. brit. 205).
Maxima (*Hübner* Inscr. hisp. 57; *Wilm.* 1392).
Messor (*Hübner* Inscr. hisp. 188).
Navigius (*Wilm.* 2309).
Nobilis (*Hübner* Inscr. brit. 162; *Boissieu* 534).
Olibio (*Boldetti* 82).
Palmatius.
Pastor (*Marini* Arv. 255; *Hübner* Inscr. hisp. 85).
Pimenius (ib. 80, 85 etc.).
Paterninus (*Hübner* Inscr. brit. 125).
Peregrinus (*Wilm.* 1138. 8640).
Piperusa (*Marini* Arv. 412).
Rusticus, Rustica.
Senator (*Hübner* Inscr. hisp. 190).
Silvanus, Silvana (*Boissieu* 138), Silbanus (*Wilm.* 7924. 10482?), Silbanianus (ib. 451).
Silvia (*Le Blant* I 363), Silbina (*Boldetti* 492).
Stercorius (*Fabretti* 582), Stercoria (*Marchi* tav. XV).
Στέρκορι (*Boldetti* 377). Derartige N. vielleicht mit Bezug auf I Kor. 4, 13 ziemlich häufig.
Tilia (Act. s. Vict. 91).
Venantius (*Le Blant* I 117), Venantia (*Hübner* Inscr. hisp. 12).
Vindemialis (*Maffei* 358, 8).

7) Nach Blumen nannten sich:

Amaranthus (*Marangoni* Cose gent. 462).
Balsamia (*Oderico* 340).
Corona.
Flora (*Boissieu* 31), Florentius (*Marini* Arv. 171; *Hübner* Inscr. hisp. 22 a), Florentia (ib. 21. 22 b), Florentinus (Act. s. V. 125), Florentina (*Perret* V, pl. LIV), Florida, Floris (Act. s. V. 85), Florius.
Flos, Flosculus und Flocellus (Kindername).
Laurinia (Act. s. V. 85).
Liliosa, Liliolus (*Hüb.* Inscr. hisp. 115).
Mellitus (Act. s. V. 100).
Narcissus.
Rosa, Rosarius (*de Rossi* I 930), Roseta (*Marang.* Cose gent. 456), Rosatus (*Wilm.* 56), Rosius, Rosula.

8) Nach Pretiosen:

Aurelius (*Hübner* Inscr. hisp. 182), Aurilius (ib. 27).
Chrysanthus.
Eburinus (*Hübner* Inscr. hisp. 81).
Margarita.
Pretiosa (bei *Wiseman* Fabiola; *de Rossi* I 213).
Saphira.
Smaragdus.

9) Den im See- und Kriegswesen üblichen Ausdrücken sind als Eigen-N. entnommen:

Armiger (*Hübner* Inscr. hisp. 7).
Belesarius (ib. 99).
Emerentiana.
Litorius (ib. 44).
Marinianus (*Wilm.* 8191).
Marinus (*Bosio* 564), Marina (*Maffei* 208).
Maritimus (*Fabretti* VIII 5), Maritima (*Reines.* XX 443).
Marispalla (*Hübner* Inscr. hisp. 135).
Nabira (*Boldetti* 373), Nancello (ib. 485).
Nauticus (*Aringhi* II 261), Nautico (*Bosio* 506).

Navicia (*de Rossi* I 40), Navicius (*Doni* XX 64).
Navigia und Navigius (*Muratori* 1924 u. 1997).
Navigius (*Wilm.* 2309).
Pelagia (*Bosio* 213), Pelagio (ib. 507), Pelagius (*Marchi* 163), Pelagia Restituta (Act. s. V. 107), Pelacianus (*Fabretti* 549).
Scutarius (*Le Blant* I 346).
Sicarius (id. I 49).
Thalasia (id. I 147), Thalassus (*Reines.* XX 395), Talasobe (*Bosio* 283).

10) Fluss-N. werden Personen beigelegt:

Cydnus (*Boldetti* 392).
Inachus (*Fabretti* 548).
Iordanis (*Muratori* 1972).
Nilus (ib.).
Orontius.
Rodanus (*Mai* V 401, 8), Rodane.
Siquana (*Boissieu* 567).

11) Zahlreicher sind wieder die N., die man nach Heimat und Wohnort führte:

Afra (*Hübner* Inscr. hisp. 90), Africa (ib. 71).
Alexandria (*Boldetti* 484; *Hübner* Inscr. hisp. 84).
Araba.
Arcadius (*Hübner* Inscr. hisp. 157).
Ausonia.
Babyla (*Hübner* ib. 175).
Barbara.
Chalcedonius (Act. s. V. 108).
Χαλκεδόνις (*Fabretti* 592).
Chionius (*Hübner* Inscr. hisp. 196).
Creticus (*Boldetti* 430).
Cyprianus, Ceprianus (*Hübner* ib. 109).
Daciana (*Maffei* 179).
Dalmatia (*Le Blant* II 144), Dalmatius (*d'Agincourt* III 10).
Dardanius (*Le Blant* I 349).
Erythris (*Hübner* Inscr. hisp. 39).
Galatia (*Boldetti* 808).
Galla (*Le Blant* I 349).
Garamantius (in Libyen, Act. s. V. 82).
Germanus (*Hübner* Inscr. hisp. 88. 110).
Graecinia (*Boissieu* Suppl. 28).
Heraclia (*Lupi* II).
Italia (*Pellicia* Pol. eccl. IV 152).
Ithacius (*Hübner* Inscr. hisp. 144).
Laodicia (*Mai* V 437).
Latinus (*Hübner* Inscr. brit. 17).
Ligurius (*Reines.* XX 115).
Libya.
Lydia (Apg. 15, 19).
Macedonia (*Boldetti* 477), Macedonius (*de Rossi* I 500).
Maura (*Le Blant* I 382), Mauritius (*id.* II 45).
Nazarius (*Hübner* Inscr. hisp. 57).
Parthenope (*Perret* XX 82).
Pelusius.
Quiritius (*Hübner* Inscr. hisp. 85).
Roma (*Aringhi* II 169), Romanus (*Passionei* 124; *Hübner* Inscr. hisp. 85), Ρομανός (Mus. Lat., Inscr. cl. XVIII 9).
Saba (*Hübner* Inscr. hisp. 90).
Sabina (*Wilm.* 9271. 8292 add. 8771. 9271), Sabinus (*Boldetti* 545), Sabinilius (*de Rossi* I 269), Sabinilla (*Mai* V 477), Sabinianus.
Samnius (*Boldetti* 534).
Salonice (*id.* 419).
Sebastianus (*Hübner* Inscr. hisp. 57).
Sidonia (*Boldetti* 481).
Thessalius (*id.* 413), Thessalonica.
Tiburtius (*Mamachi* II 230).
Traianus.
Transpadanus (*Mai* V 481).
Troadius.
Tuscula (*Boldetti* 436).
Urbana (*Hübner* Inscr. hisp. 112; *Wilm.* 8706), Urbicus (*Hübner* Inscr. brit. 60).

12) Von den Monaten hat die starke Hälfte ihre N. auch an Personen abgegeben. Wir finden epigraphisch beglaubigt:

Ianuarius (*Gazzera* Append. II; *Hübner* Inscr. hisp. 126; *Wilm.* 4354. 9271. 10930), Ianuarinus (*Fabretti* 552), Ianuaria (*Marini* Arv. 170), Ianuaris (*Boldetti*), Ianuarianus (*Wilm.* 8706).
Februarius (*Le Blant* I 324; *Hübner* Inscr. hisp. 205).
Martius (*Marchi* 410), Marius (*id.* 91; *Wilm.* 7928).
Aprilis (*Boldetti* 409. 420; *Maffei* 288; *Marini* Arv. 506).
Iunia (*Perret* V, pl. XL), Iunianus (*id.* pl. XXXII).
Iulius (*Hübner* Inscr. hisp. 56), Iulia (ib. 57), Iulianus (ib. 85. 111), Iuliana (ib. 53; *Wilm.* 9586).
October (Act. s. V. 92).
December (*Marangoni* Cose gent. 467), Decembrina (*Boldetti* 389), Δέκεμβρος (*Perret* V, pl. LXXVII).
Kalendius (*Boldetti* 490).

13) Physische Qualitäten und Defecte gaben Veranlassung zu Eigen-N.:

Balbina (*Perret* V, pl. XXIX).
Callistus.
Capito.
Cephalius (*Hübner* Inscr. hisp. 77).
Crispinus (*Perret* V, pl. CLVIII; *Hübner* Inscr. hisp. 158).
Currentius (*Passionei* 116).
Eucharius (*Marini* Alb. 32), Eucharistus (*Mai* V 376), Eucharistianus (*Boldetti* 382), Εὐχάριστος (*Aringhi* I 522).
Eulalia (*Hübner* Inscr. hisp. 57).
Eulogius (ib. 57. 85; *Wilm.* 8648).

Fronto.
Hyginus (*Hübner* Inscr. hisp. 127).
Longina (*Boldetti* 475).
Pulcheria.
Salutius (*Hübner* Inscr. hisp. 102).
Salvianus (*id.* Inscr. brit. 132), Salvianella (*id.* Inscr. hisp. 105), Salvius (*Wilm.* 5665).
Venustus, Venustianus.

14) Noch viel häufiger war dies bezüglich geistiger und moralischer Zustände und Eigenschaften der Fall. Wir finden die N.:

Agathon.
Amandius (*Boissieu* 13), Amantius (*Perret* V, pl. LIV), Amator (*Hübner* Inscr. hisp. 171).
Aristo (*de Rossi* I 166).
Benignus (*Boldetti* 489).
Bona (*id.* 381), Bonosus (*Ciampini* Vet. mon. I 275).
Bonusa (*Perret* V, pl. IX).
Bonifatius (*Hübner* Inscr. brit. 221; *Wilm.* 8651, Vonifatiu).
Castus (*Boldetti* 390), Castinus (Act. s. Vict. 82), Casta (*Mai* V 425).
Clemens (Act. s. V. 89), Clementianus (ib. 132).
Concordia (*Le Blant* I 344).
Constantia (*Marini* Alb. 31), Constantius Act. s. V. 96).
Contumeliosus mit dem Beisatz Venerabilis (*Le Blant* I 177).
Credula.
Crescens.
Decentius (*Boldetti* 345).
Dexter (*Hübner* Inscr. hisp. 190).
Digna (*Boldetti* 492), Dignitas (*id.* 410), Dignantius (*Le Blant* I 350).
Dulcitia (*id.* II 58), Dulcitudo (*Boldetti* 410).
Eusebius (*Boldetti* 82), Εὐσέβια (*id.* 71).
Facundus (*Perret* V, pl. XXVI; *Hübner* Inscr. hisp. 175).
Fidentius (*Wilm.* 8771).
Firmus (Act. s. V. 133).
Fortissima (*Marini* 433).
Fortunatus (*Wilm.* 10544. 10545), Fortunatianus (*id.* 5176).
Fulgens, Fulgentius, Fulgentillia, alle drei in einer römischen Inschrift von 385 (*de Rossi* I 155).
Gaudiosa (*Wilm.* 1390).
Generose (*Mamachi* III 243).
Generosa, Generosus.
Gratiosus (*Wilm.* 1085).
Gratus, Grata, Gratinianus.
Hilarius, Hilarus (*Wilm.* 10638).
Honorata (*Boissieu* 47), Honoratus.
Hospitius.
Ingenua (*Steiner* 840).
Innocens (*Wilm.* 8650), Innocentia (*Bold.* 79), Innocentina (*Perret* V, pl. XXXVII), Innocentius (*Wilm.* 956. 8629).
Iustus (*Marini* Pap. 244; *Hübner* Inscr. hisp. 85, brit. 50; *Wilm.* 8631. 8641), Iusta (*Hübner* Inscr. hisp. 80), Iustina (ib. 175; *Perret* V, pl. LIII), Iustinianus (*Hübner* Inscr. brit. 185).
Iuventius (*Wilm.* 10485).
Laetus (*Le Blant* II 321).
Liberatus (*Wilm.* 10640).
Luminusus (*de Rossi* I 499).
Pius (*Hübner* Inscr. hisp. 136).
Probus (*id.* 84).
Pudens, Pudentiana (*Muratori* 1854).
Reverens (*Oderico* 34).
Sanctus (*Hübner* Inscr. hisp. 32), Sanctinus (*Muratori* 1985, 12).
Secura (*Wilm.* 8766).
Sedatus (*Steiner* 830).
Sefronius (ib. 165. 66).
Senior (*Wilm.* 4354).
Serenus (*Bosio* 534).
Severus (*Marchi* 85; *Hübner* Inscript. hisp. 3; brit. 14. 87), Severinus (ib. 87), Severiana (*id.* Inscr. hisp. 7).
Simplicius (*Marchi* 27), Simplicia (*Wilm.* 9692), Σιμπλήκια (Act. s. V. 71).
Studentius (*Muratori* 1907).
Venerandus (*Marini* Pap. 332).
Verus (Act. s. V. 85), Vera (*Perret* V, pl. LXXII; *Le Blant* II 234), Veracius (*Hübner* Inscr. brit. 145), Verissimus (*id.* Inscr. hisp. 57).
Vigilantius (*Passionei* 125).
Viricunda (*Perret* V, pl. LI), Virissimus (*Boldetti* 431).
Zoilus (*Hübner* Inscr. hisp. 85. 126).

15) Den Stand der Sklaverei bezeichnen die N.:

Serbulus (*Reines.* 987), Servilianus (*Mai* V 406), Servuli (*Bosio* 213).
Servulus (*de Rossi* I 277), Servasita (*Hübner* Inscr. hisp. 175).
Verna (*Maffei* 358), Vernacia (Act. s. V. 95), Vernacla (*Le Blant* I 119).
Vernacolo (*Bosio* 408), Vernacula (*Boldetti* 54). Statt der letzteren finden sich auch die Formen Bernacle (*Boldetti* 55) und Bernacla (*Fabretti* VIII 140).

16) Diminutiva:

Aciselus (*Hübner* Inscr. hisp. 85. 140).
Augustula (*Marchi* 30).
Capriola (*Perret* V, pl. LXXV).
Castula (*Doni* XX 91).
Catullina (Act. s. V. 131).
Fabiola (*de Rossi* I 334).
Feliciola (*Perret* V, pl. LXVII).
Fornicula (*Boldetti* 545).
Fortunula (Act. s. V. 94).
Gemmula (*de Rossi* I 313).
Muscula (*id.* I 112).

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE
AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1885.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

— DREIZEHNTE LIEFERUNG. —

Rosula.
Sanctula (*Steiner* 835).
Secundilla (*Wilm.* 9716).
Serenilla (*Boldetti* 365).
Silviola (*de Rossi* I 235).

17) Von N. historischer Celebritäten sind als Christen-N. epigraphisch erwiesen:

Amulius (*Boldetti* 475).
Camilla (*Hübner* Inscr. hisp. 194), Camillates (ib. 195).
Cato (*Le Blant* I 334).
Cesar (*Le Blant* I 344), Cesarius (ib. 72).
Cornelia (ib. 345).
Marcellus (*Wilm.* 2015. 5263. 4794).
Patroclus (*Le Blant* II 416).
Poppaea (*Boldetti* 361).
Pyrus (*id.* 415).
Satyrus (*de Rossi* I 198).
Vergilius (*id.* I 195).

B. Spezifisch christliche N.

1) Eigen-N., die mit Glaubenslehren zusammenhängen:

Adepta (*Boissieu* 534).

Aeternalis, zweimal in Frankreich und Spanien nachgewiesen (*Martigny* s. h. v. und *Hübner* Inscr. hisp. 25); ebenso Eternalis (*id.* Inscr. brit. 71), Eternus (ib. 139. 110). Dahin gehören wol auch Avitus (*id.* Inscr. hisp. 137; Inscr. brit. 164) und Avanus (ib. 37).

Anastasius (*Boldetti* 363), Anastasia (*Perret* V, pl. LXI).
Aquisita (Act. s. V. 123).
Pnumulus (πνεῦμα; *Boissieu* 582).
Prelecta (*de Rossi* I 597).
Receptus (*Aringhi* IV 37; *Wilm.* 1156).
Redempta (*Lupi* 185; *de Rossi* I 156), Ρεδεμπτα (A. s. V. 109), Redemptus (*Lupi* 110; *Boissieu* Append. X), Redemptius (*Vermiglioli* Iscr. Perug. 589).
Refrigerius (*de Rossi* I 88), Refrigeria (*Boldetti* 286).
Renata (Act. s. V. 84).
Reparata (*Wilm.* 5264), Reparatus (*id.* 9709).
Restitutus (*Boldetti* 399).
Salutia (*Bosio* 532).
Servandus (*Hübner* Inscr. hisp. 47. 88. 110), Servanda (ib. 86).
Soteris (Act. s. V. 91).
Vitalis (A. s. V. 88; *de Rossi* I 212; *Hübn.* Inscr. hisp. 118; Inscr. brit. 9), Vitalianus (ib. 102), Vitalissimus (Act. s. Vict. 123).
Viventius (Act. s. V. 106; *Hübner* Inscr. brit. 205), Vivianus (ib. 134).
Zoe (Act. s. V. 129).

2) Liturgische N.:

Epiphanius (*de Rossi* I 287).
Martyrius, Martyria (*Lupi* 82).
Natalis (*Boldetti* 492).

Pascasia (*Boissieu* 550), Pascasius, Pascasus (Act. s. V. 108).
Pasqualina (*Nicolai* Bal. di s. P. 230).
Sabbatus (*Boldetti* 490), Sabbatius (*Passionei* 135), Sabbatia (*de Rossi* I 87).

3) N., christlichen Tugendbezeichnungen entlehnt:

Am häufigsten sind Agape und Irene mit ihren Derivaten Agapus (*Le Blant* I 40), Agapetus (*Perret* V, pl. XXVII. LXII), Agapenis (*de Rossi* I 99. 209), Agapetilla (*Boldetti* 466).

Agape mit Pistis und Elpis verbunden (*de Rossi* Ιχθυς 19), Euelpius (*Wilm.* 9585).

Von Elpis, Elpisura, Elpidephorus (*Boldetti* 366).

Fides (*Passionei* 118, 47).

Spes (*Hübner* Inscr. hisp. 203), Ispes *Perret* V, pl. XXXII), Spesina (*Vermiglioli* Iscr. Perug. 587), Ispesina (*Wilm.* 150), Sperantia (*Boldetti* 49; *Wilm.* 8766).

Adelphius (*Boissieu* 597).
Caritas (*Wilm.* 9586).
Caritosa (*Perret* V, pl. LXXVII).

4) N., die eine fromme Gesinnung ausdrücken.

a) Zusammensetzungen mit dem Gottes-N.:

Adeodatus (*Perret* V, pl. XXXI), Adeodata (*de Rossi* I 164; *Wilm.* 992. 5488. 8348. 8354 [Adeotano]. 10714 [Adeudatus]).
Dei Ancilla (*de Rossi* I 133).
Deicola.
Deidomus (*Hübner* Inscr. hisp. 2).
Deodatus (*Wilm.* 63).
Deogratias.
Deusdeditus (*de Rossi* I 406).
Habet Deus (*Fabretti* 757).
Quodvultdeus (*de Rossi* I 99; *Wilm.* 140. 2012. 2013).
Theoderaces (*Hübner* Inscr. hisp. 110).
Theodorus (*Wilm.* 10641).
Theodosius (*Hübner* Inscr. hisp. 162).
Θεοτεκνε und Θεοκτιστε (*Marini* Alb. 98).

b) Andere N.:

Angelica (*Perret* V, pl. XXXI).
Aromatia (*Maffei* 279).
Cyricus (Act. s. V. 89), Cyriacus (*Marini* Arv. 266).
Dominicus (*Hübner* Inscr. hisp. 129).
Donata (*Perret* V, pl. XXI).
Evangelius (*id.* pl. XIX).
Memoriolus (*Le Blant* I 107).
Pientia (*Fabretti* 579).
Sanctinus (*de Rossi* I 532), Sanctulus (*Boldetti* 436).

5) Das Christenthum als Kampf und Sieg bezeichnen die Eigen-N.:

Basilia (*Hübner* Inscr. hisp. 45), Basilla (ib. 28).

Beatus (*Perret* V, pl. LIX).
Bellator (A. s. V. 93).
Benvalus (*Hübner* Inscr. hisp. 153).
Caelestinus (*de Rossi* I 72).
Exillaratus (ib. 533).
Exuperantius (*Hübner* Inscr. hisp. 48).
Eugamia (ib. 79).
Felix, Felicio (*Marini* Alb. 110, 26), Felicissimus (Act. s. V. 91; s. oben).
Fidencius (*Le Blant* II 15; *Wilm.* 8771).
Fortissima (*Marini* 433).
Fulgentius (*Hübner* Inscr. hisp. 83).
Gaudentius, Gaudiosus (*Fabretti* IV 46), Gaudiosa Anna (*Hübner* Inscr. hisp. 71; *Wilm.* 1390), Gaudentiolus (*Le Blant* I 364).
Hilara (*Marchi* 53), Hilaris, Hilaritas (*Boldetti* 397. 407), Hilarus (*Marchi* 39; *Wilm.* 10638).
Honorius (*Hübner* Inscr. hisp. 49), Onoratus (ib. 169).
Ilarissus (*Marini* Arv. 405).
Iubilator (*Aringhi* II 175).
Luceius, Lucellus Florentius (*Boldetti* 407).
Nicholaus (*Hübner* Inscr. brit. 210).
Rexina (*id.* Inscr. hisp. 114).
Sozomene (*Le Blant* II 234).
Thaumastus (*Hübner* Inscr. hisp. 9).
Tutus (*Le Blant* I 204).
Victor (*Boldetti* 807; *Hübner* Inscr. brit. 110; *Wilm.* 458. 459. 4354. 9586. 9793. 7924 [Bictor]. 1092), Victora (*Perret* V, pl. XLVII), Victoria (Act. s. V. 88; *Wilm.* 8648. 8766. 1769 [Bictoria]), Victorianus (*de Rossi* I 195; *Wilm.* 684), Victorinus (*Hübner* Inscr. brit. 45; *Wilm.* 1091), Victorina (*Hübner* Inscr. hisp. 8; *Wilm.* 8644), Victus (*Hübner* Inscr. brit. 211), Vincensa (*Perret* V, pl. XXVI), Vicentius (*Hübner* Inscr. hisp. 111), Vincentius (*de Rossi* I 217; *Hübner* Inscr. hisp. 115 u. ö.; *Wilm.* 1093. 5352. 8646), Vincentia (*Reines.* XX 221), Vittoria (*Perret* V, pl. III).
Vindicianus (*Hübner* Inscr. brit. 185).
Vitalianus (*Wilm.* 9703), Vitalis (ib. 453), Vita(lius) (ib. 4354), Viatica (*Wilm.* 1094).

6) Biblische N.

Der Name der seligsten Jungfrau ist als Christenname wiederholt epigraphisch nachgewiesen (*Perret* LXIII 23; *Hübner* Inscr. hisp. 30. 117. 130); zusammengesetzt:
Livia Maria (*de Rossi* I 143), Maria Venerabilis (*Boissieu* 585), Μαρια Ιρινι Act. s. Vict. 77).
Anna (Act. s. V. 89).
Andreas (*Vermiglioli* 589).
Johanna (*Wilm.* 1169).
Johannes (*Marini* Pap. 251; *de Rossi* I 278. 280; *Wilm.* 57. 1169. 9588. 2389 [Ioannes]. 10639 [Johannis]).
Paula (Act. s. V. 106; *Hübner* Inscr. hisp. 175. 68; *Wilm.* 1088), Paulinus (*Hübner* Inscr. brit. 68. 77 etc.; *Wilm.* 672), Paulus (Act. s. V. 105; *de Rossi* I 191; *Hübner* Inscr. hisp. 57, 11. 100; *Wilm.* 943. 1138. 4645. 9714. 9716. 9789), Φλαυιος Παυλος (Act. s. V. 73).
Petrus (*Marchi* 27; *Hübner* Inscr. hisp. 135 a), Πετρος (*Osann.* XLVI; *Wilm.* 5492), Petrius (Act. s. V. 129), Petronia (*Montfaucon* Iter ital. 118).
Rebecca (*de Rossi* I 96).
Sallomon (*Hübner* Inscr. hisp. 190).
Samson (*id.* Inscr. brit. 61. 62).
Samuel (ib. 161).
Simeon (*id.* Inscr. hisp. 34).
Στεφανινος (*Osann.* 485 XI), Estephanus (*Hübner* Inscr. hisp. 178).
Susanna (*de Rossi* I 196; *Hübner* Inscr. hisp. 72; *Wilm.* 5666).
Thomas (*de Rossi* I 398; *Hübner* Inscr. hisp. 195. 178; *Wilm.* 1434 [Tomas]).
Ein vollständiger Nomenclator der altchristlichen Eigen-N. existirt bis jetzt nicht. Vorläufig sind zu vergleichen die Indices bei *Muratori*, *Reinesius*, *de Rossi* (Bull. und R. S.), *Le Blant*, *Hübner*, im Corp. Inscr. gr. et lat., bes. auch *de Vits* Onomastic. zu Forcellini. SCHILL.

ΝΑΟΣ (ὁ ναός), eigentlich jede Wohnung; dann im allgemeinen Sprachgebrauch der Tempel als Wohnung des Gottes und speziell der innere Tempelraum, wo das Bild des Gottes steht (*Herodot.* I 183), also dann = *cella*, σηκός (*Herodot.* VI 19). Das Wort wird in den archäologischen Handbüchern gewöhnlich als gleichbedeutend für ἡ ναῦς, *navis*, auch zur Bezeichnung der christlichen Cultgebäude und speziell des bereits in der Apokalypse und den apostolischen Constitutionen der Gemeinde bestimmten Theiles des Kirchengebäudes angesetzt. *Eusebius* und *Chrysostomus*, ebenso die Inschriften (vgl. z. B. C. I. Gr. 8608: νηόν, 8609: τοῦ ναοῦ) bedienen sich des Ausdrucks ναός im selben Sinne, wie zur gleichen Zeit *Ambrosius* (De Abrah. lib. I, c. 9: nondum erant huiusmodi Dei templa, in quibus fidelium Domino reliquiae condantur), während ich bei *Lactantius* ,templum', ganz ähnlich wie bei *Augustinus*, nur in übertragenem Sinne von den Christen als Tempel Gottes oder von der christlichen Gemeinde als solchem gebraucht finde (so die Stelle De morte persecut. c. 1). Dagegen vermisse ich jeden Beweis dafür, dass ναός in der altchristlichen Litteratur = ναῦς, navis, für unser Schiff oder Langhaus verwendet wird; eine Verwechslung der beiden ähnlich lautenden Worte liegt hier offenbar vor. KRAUS.

NARTHEX, s. d. Art. Basilika I 122.

NATALIS, sc. dies *(natale, natalitium)*, in Inschriften, Martyrologien und Kalendarien, abgekürzt N., N̄., N̄T̄., NAT., hat in der altkirchlichen Sprache mehrfache Bedeutung gehabt und hat sie in der Liturgie theilweise noch.

1) Während die classischen Römer mit N. den Geburtstag oder Eintritt ins Fleisch bezeichneten, bedeutet es in der alten Kirche am häufigsten den Sterbetag eines Gläubigen, insbesondere den eines Martyrers, also technisch soviel als dies martyrii oder passionis. Die Griechen sagten entsprechend (ἡμέρα) γενέθλιος, oder bloss γενέθλιον; daher oft γενέθλια τῶν μαρτύρων = natalitia martyrum. So heisst es schon in der Epist. eccl. Smyrn. De mart. Polycarp. c. 18: seinen Todestag (τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον) begehen wir mit Freuden. Fragen wir nach dem Grunde dieser eigenthümlichen Benennung des Todestages als Geburtstag, so meinen Einige, die Heiden hätten bereits das Wort N. in dem allgemeinen Sinn von Festtag gebraucht und in dieser verflachten Bedeutung sei das Wort in das Christenthum übergegangen und erst später habe man ihm die christliche Idee unterschoben. So theilweise auch *Probst* Discipl. der drei ersten Jahrh. 129 (das aus *Mommsen* De collegiis 112 beigebrachte Citat: in *natali* Caesenni ... heisst nicht am Todestag, sondern am Geburtstag des verstorbenen Caesennius). Dies ist irrig. Wo immer das Wort N. oder ein Aequivalent bei den Römern für Fest steht, ist jedesmal der Gedanke: Geburt, Ursprung, Entstehung, klar damit verbunden, so in N. (-e) urbis = Gründungstag, Geburtstag der Stadt (Rom) und Aehnliches. Es ist aus der classischen Litteratur keine Stelle anzuführen, wo N. (-e) Festtag schlechthin bedeutet. In Stellen, wie derjenigen, auf welche *Probst* a. a. O. sich beruft, heisst N. nicht Todestag, sondern Geburtstag von Verstorbenen, den man festlich beging (vgl. *Pauly* Real-Encykl. V 422 f.). Aber abgesehen hiervon stehen dagegen aus der christlichen Litteratur vom 2. bis 6. Jahrh. zahlreiche Stellen zur Verfügung, welche zeigen, dass die Christen von Anfang an und in allen Jahrhunderten der neuen, echt christlichen Idee, welche sie mit N. verbanden, lebendig bewusst waren. Uebrigens dürften Bibelstellen, wie Röm. 7, 24, wo das christliche Dogma, dass der leibliche Tod den Eintritt in die wahre Heimat bedeutet, grundgelegt ist, den ersten Anlass zu jener christlichen Vorstellung von N. gegeben haben, wie ja schon der oben citirte Brief der Smyrnaer Kirche den Todestag der Martyrer als einen Freudentag charakterisirt, was er in der Kirche bis heute geblieben ist. Zur Auffassung der Bedeutung von N. nur einige Stellen. *Ambros.* Serm. de depos. Euseb.: ‚unde et depositionis ipsa dies *natalis* dicitur, quod debitorum carcere liberati (vgl. Rom. 7, 24) libertati *nascimur* salvatoris', und ebenda: ‚nam ideo haec dies pro celebritate maxima procuratur, quia vere est summa festivitas mortuum esse vitiis, soli vivere iustitiae.' Besonders kräftig *Tertullian* Ad Scorp. c. 15: ‚tunc Paulus civitatis Romanae consequitur *nativitatem*, cum illic martyrii *renascitur* generositate.' *Euseb.* Hist. eccles. IV 15 und Vita Const. IV 23, wo *Rufin* ἡμέρα γενέθλιος geradezu mit dies *passionis* übersetzt. *Pseudo-Orig.* Comm. in Iob l. III: ‚nos non *nativitatis* diem (wie die Heiden) celebramus, cum sit dolorum atque omnium tentationum introitus, sed *mortis* diem celebramus utpote omnium dolorum depositionem ... Diem mortis celebramus, quia non moriuntur hi, qui mori videntur.' Aehnlich *Chrysologus* Serm. 129: ‚natalem sanctorum cum auditis, carissimi, nolite putare dici illum, quo nascuntur in terram de carne, sed de terra in coelum ..., de cruciatibus in delicias etc. Aehnlich *Aug.* Serm. 10 de sanctis und In Ps. 39. *Caesarius* Hom. 10 de s. Genes.: ‚beatorum martyrum *passiones natales* vocamus dies etc.', denn ihr Martyrium gebar sie der Ewigkeit (genuit aeternitati). Schliesslich zwei Inschriften statt vieler: SANCTIS MARTYRIBVS TIBVRTIO || BALERIANO ET MAXIMO QVORVM || NATALES (-is) EST XVIII KAL MAIAS (vgl. *Mazochi* In vetus marmor. eccles. Neapolit. Comm., Neap. 1733, 207) und: PARENTES FILIO MERCVRIO FECE || RVNT QVI VIXIT ANN V ET MENSES VIII || NATVS (= gestorben) IN PACE ID FEBR (vgl. *Mamachi* Orig. II 230; *Marangoni* Act. s. Vict. 88). — Allmälig kamen zur Unterscheidung die Ausdrücke natale *genuinum*, natale *de nativitate* (*Mazochi* l. c. 17) für den wirklichen Geburtstag, und natale allein oder mit Zusätzen wie passionis, de passione, abgekürzt NP, für den Todestag in Uebung. Anfänglich ward natale nur von den Sterbetagen der Martyrer gebraucht; wenn jedoch *Tertullian* De coron. c. 3 sagt: ‚oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus', so scheinen bereits die Todestage von Nichtmartyrern ebenfalls alljährlich gefeiert worden zu sein.

Pagi ad *Baron.* Annal. 67, n. 23 hatte den Satz aufgestellt: N. bedeute in den Kalendarien gewöhnlich den Tag der

Translation (der Reliquien), nicht den Tag des Martyriums, weil es in Zeiten der Verfolgung ja gar nicht möglich gewesen sei oder doch schwer, den Todestag zu entdecken oder zu fixiren. Dem gegenüber hat schon *Muratori* De ss. martyr. natal. auf die Thatsache hingewiesen, dass die Kirche mit peinlicher Sorgfalt den wirklichen Todestag zu bestimmen strebte, wofür u. A. die Acta s. Ignatii c. 6 (*Ruinart* ed. Ratisb. 70) und *Cypr.* Ep. 37 (dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus) sprechen. Aus diesen Aufzeichnungen gingen die Kalendarien und Martyrologien hervor. Das Jahresdatum pflegt in den Aufzeichnungen zu fehlen. Die Natalitien berühmter Martyrer wurden dann selbst zur Datirung benützt: Studentia starb am Natale s. Marcelli (bei *de Rossi*).

2) Vom Eintritt ins Fleisch wurde natale (genuinum, de nativitate) nur bei Christus: N. Domini, N. Domini corporalis (Laterc. Silv.) und bei Johannes Bapt. gebraucht, von letzterm bereits im Gelasianischen Sacramentar; endlich ausnahmsweise von der hl. Agnes (s. *Mazochi* l. c. 17).

3) *Mazochi* stellt in dem genannten gelehrten Commentar wenigstens für sein Kalendarium den Kanon auf: passio bedeutet Todestag eines Martyrers, depositio Todestag eines Bekenners, natale Festtag eines Heiligen im Allgemeinen, nämlich entweder Tag der Auffindung oder Hebung und Translation der Reliquien (so oftmals in jenem Kalender), oder es bezeichnet den Sterbetag, aber nur dann, wenn das Datum unbekannt oder die Feier verlegt war. Aehnlich im Martyrologium Hieron., z. B. IV Non. Aug.: in Antiochia *natalis reliquiarum* Stephani protomart. et diac. Und im Laterc. Silv. steht am 7. Jan. ‚*natalis Stephani*', wiewol man wusste, dass sein Sterbetag in den August fiel. Diese Terminologie fixirte sich jedenfalls erst dann, als die Feste der Heiligen zahlreicher geworden und man bezüglich ihrer kirchlichen Feier Unterschiede festsetzte.

4) N. überhaupt für Fest oder Jahrestag = dies solemnis sive anniversarius. Daher: natale Petri de cathedra im Bucherianum; N. calicis (*Elig. Noviom.* Hom. 20), N. coenae calicis (so besonders im MA.), N. eucharistiae, alle drei für Gründonnerstag. Seit dem 4. Jahrh. wurde N. sehr gebräuchlich zur Bezeichnung der Jahrestage bischöflicher Wahlen, Weihen etc., so N. electionis, consecrationis, ordinationis, inthronisationis episcopi; auch N. cathedrae und N. sedis bei *Augustin.* Serm. 15 de sanct.; eine Dictio des *Ennodius* trägt die Ueberschrift: in natali (cathedrae) Laurentii Mediolanensis. An diesen Bischofsfesten wurden andere Bischöfe eingeladen. *Paulin.* Ep. 20 vom Papst Anastasius: ad natalem suum quod consacerdotibus suis tantum deferre solet, invitare dignatus est. Nicht selten waren Synoden mit den Natales verbunden (*Sixt. Pap.* Ep. ad Cyrill. Alex. [430] und *Leo* Serm. 1 u. 3).

5) Dass N. für Tauftag gesagt wurde, lässt sich zwar, wie es scheint, nicht belegen, wol aber finden sich Umschreibungen wie Nativitas coelestis (*Pontius* Vita Cypr. c. 2.

Vgl. ausser *Ducange* und *Hildebrand* De natal. vet. sacr. et profan. (Helmst. 1704) besonders *Mazochi* a. v. St.; *de Rossi* R. S. III; *Augusti* Handb. I 473 ff. 537 f., und zur Deutung *Isidor.* De offic. eccl. I 34; *Hraban* De instit. cler. II 43; *Beleth* De divin. offic. c. 4. KRIEG.

NATALITIUM, s. Natalis.

NATIVITAS. Die Geburt des Herrn gehört zu den selteneren Darstellungen des christlichen Alterthums. Auf den Sarkophagen ist sie einigemal anzutreffen. So auf dem Sarkophag, welcher in Mailand in S. Ambrogio unter der Kanzel steht (*Allegranza* Monum. 63, tav. V; s. uns. Fig. 319),

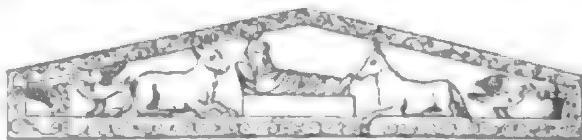


Fig. 319. Von einem Mailänder Sarkophag (Allegranza).

und wo zwischen den liegenden Thieren das Kind in Windeln auf einer Art Lectica liegt. Ein römischer Grabstein von 343 (*de Rossi* Inscr. I, n. 73) zeigt das Kind, welchem sich Ochs und Esel nahen, umstanden von zwei Hirten; es liegt in Windeln eingewickelt auf der Erde (s. unsere Fig. 320).

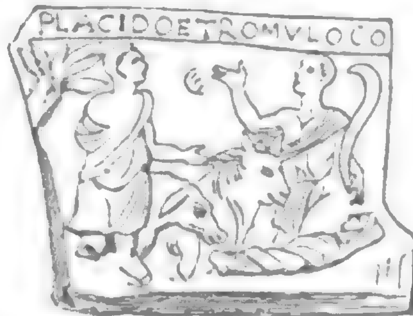


Fig. 320. Von einem Sarkophag von 343 n. Chr. (de Rossi).

Ueber den zwei Thieren scheint der Mond zu stehen. Auf einem römischen Sarkophag (*Bottari* II, tav. LXXXV) sieht man ebenfalls das Kind zwischen zwei Hirten

mit dem Pedum, es liegt auf einem ziemlich hohen tischähnlichen und mit einem Tuch bedeckten Bett; Ochs und Esel erscheinen im Hintergrund. Auf anderen (eb. I, tav. XXII [*Garrucci* tav. CCCXXXIV], II, tav. LXXXVI [*Garrucci* tav. CCCLXXXXVIII], beide bei *Schultze* Arch. Stud. = 10. 15, S. 213 f.; III, tav. CXCIII) ist die Scene mit der Anbetung der Weisen verbunden (s. d. Art. Magier) und das Jesuskind liegt im Vordergrund eines *Tugurium*, einer Art von aus Weiden geflochtenem Korb. Hier wie auf zwei anderen Sarkophagen (*Schultze* a. a. O. n. 30. 33. S. 217) sitzt Maria abseits auf einem Felsstück. Auch zwei Sarkophage von Arles stellen die N. dar; der eine (*Le Blant* Sarcoph. d'Arles n. 24, pl. XVIII [1]) zeigt das Kind in einer Krippe, die nach der vollständigen Zeichnung *Peirescs* aus Tegulae und Imbrices zusammengesetzt war. Die Mutter sitzt rechts auf einer Kathedra, links eine durch das Pedum als Schäfer bezeichnete Person; Ochs und Esel sind auch zugegen. Der zweite Sarkophag (ebd. n. 28, pl. XXI) giebt das Kind auf einer ähnlichen, auf Füssen stehenden Krippe, rechts den durch das Pedum charakterisirten Schäfer, links die Madonna stehend, die Köpfe der beiden Vierfüssler links von dem Kinde hervorschauend.

Vgl. noch die Sarkophage bei *Garrucci* tav. CCCLXXIV [1] (= *Schultze* n. 30 a). CCCLXXXXVIII [3]. CCCXVI [1] (= *Schultze* n. 34). CCCXXXIV [3]. CCCXX [2]. CCCLXXX [4] (= *Schultze* n. 14 u. 32). CCCLXXXIV [2], dazu die entsprechenden n. 52—60 bei *Lehner* und dessen unedirte n. 61.

Einigemal kehrt das Sujet auf geschnittenen Steinen wieder. Eine Paste des 6. Jahrh., halbkreisförmig (die zweite Hälfte war verloren), stellt die eben entbundene Jungfrau, auf einem Lager liegend, hinter ihr das Kind, dar. Hinter letzterm sieht man die Köpfe von Ochs und Esel; in der Ecke links sitzt sinnend der hl. Joseph, gleich Maria mit dem Nimbus, rechts in der Ecke einige Hirten oder die Magier; über dem Stern steht: Η ΓΕΝΝΗCΗC (sis), unter ihm: Η ΥΠΑΠΑΝΤΗ ΙΗΡΑ (??) ΜΗτρος ΧΡΗCΤΟΝ, was sich wahrscheinlich auf die auf dem



Fig. 321. Paste (nach Venuti).

fehlenden Theile dargestellte Scene bezog (*Venuti* Accad. di Cortona VII 45; unsere Abb. Fig. 321 nach *Martigny* [2] 494). Ein anderer, von *Vettori* (Num. aer. explic. 37) publicirter Stein giebt das Kind wie die Mutter auf einer gerüstartigen Krippe ruhend, Maria halb sitzend mit dem Nimbus, das Kind mit Kreuznimbus; Joseph, ebenfalls mit Nimbus, sitzt links in der Ecke nachdenklich. Ochs und Esel schauen aus dem Hintergrund in die Scene hinein; der Stern flammt auf Jesus zu, links erscheint



Fig. 322. Paste (nach Vettori).

der Mond als Andeutung der Nacht (unsere Fig. 322 nach *Martigny;* auch abgebildet bei *Müller* u. *Mothes* Illustr. arch. Wörterb. 445).

Etwas häufiger begegnen wir der Scene auf Elfenbeinen. Zu nennen sind: das Mindener Elfenbein (*Hahn* Fünf Elfenbeingefässe, Hannover 1862, Taf. XI [3]; *Garrucci* tav. CCCCXXXVII [4]), wo die ungläubige Salome den Arm, Heilung begehrend, emporstreckt, während sie neben der von Ochs und Esel umgebenen Krippe steht; die Verdener Elfenbeinschachtel (*Garrucci* tav. CCCCXXXVIII [1]) mit Maria, Joseph, Ochs und Esel; die Pyxis aus Rouen mit Ochs und Esel und zwei Hirten (ib. [2]); der Buchdeckel im Domschatz zu Mailand aus dem 6. Jahrh. (*Westwood* 38), ebenfalls mit Ochs und Esel; eine dieser verwandte Platte im South Kensington-Museum (ebd. 42) und zahlreiche mittelalterliche Werke, welche *Westwood* (Index S. 521) verzeichnet.

Endlich ist die N., ganz ähnlich wie auf dem römischen Sarkophag von 343, auf einem Monzaer Fläschchen (*Garrucci* tav. CCCCXXXIII [6]) dargestellt.

Malereien mit der Scene kannte man bis vor Kurzem aus dem Alterthum nicht. Man wusste nur, dass dieselbe in einer Kirche des 6. Jahrh. in Gaza gemalt war, wie *Choricius Gaz.* (Oratt. ed. *Boissonade* 91—96) berichtet. Erst 1877 fand sich in der Katakombe des hl. Sebastian ein Fresco,

welches zwischen einer Orans und dem an den Felsen schlagenden Moses eine kleine Darstellung der N. unter einem grossen jugendlichen Brustbild des Erlösers bietet (*Bruzza* Bull. 1878, 58; *de Rossi* ebd. 1877, 141 f., tav. II). Der Stil und das Vorkommen des Monogramms in der Nische des Arcosoliums (ebd. tav. I) lassen auf die nachconstantinische Zeit des 4. Jahrh. schliessen.

Man war früher der Ansicht, dass Ochs und Esel als Assistenten bei der Geburt des Herrn vor dem 5. Jahrh. nicht erwähnt werden (so *Calmet*, und *Tillemont* Mém. de l'hist. eccl. I 423 f.). Andere setzten das Auftreten dieser Legende früher an (so ein Barnabite Annal. delle scienze relig., Roma 1847, 369 ff.). Dass sie in der That älter ist als das 5. Jahrh., beweisen nicht bloss die eben angeführten, theilweise dem 4. Jahrh. angehörenden Denkmäler, sondern auch die Verse des *Prudentius* Cathem. XI 77—80; und dazu stimmt eine alte griechische Doxologie, die *Egger* (Mém. de l'Acad. des inscr. XXI) auf einer ägyptischen Terracotte fand (ἅγιος ἀθάνατὸς . . . τῶν ἀλόγων γνωρισθεὶς), was auf Habak. 3, 2: in medio duorum animalium innotesceris nach der latinisirten Uebersetzung der LXX bei *Touttée* Ad Cyrill. Hieros. Catech. XII 20 anspielt; vgl. *de Rossi* a. a. O. 145). Das Evang. *Pseudo-Matth.* bei *Tischendorf* Evang. apocr. 77 hat: ipsa ergo animalia, bos et asinus, in medio eum habentes incessanter adorabant eum. Hier ist der Einfluss der Apokryphen auf die Kunst des ausgehenden christlichen Alterthums so unverkennbar, wie in anderen Zügen, welche die mittelalterliche Kunst jetzt bald zubringt, so in dem Waschen des Kindes in einer Badwanne u. s. f. Vgl. das Malerbuch vom Berge Athos, deutsche Ausg. 174. Man vgl. noch über die Darstellung *Gori* Osserv. sopra il presepio vor De partu virginis des Sannazaro, Firenze 1740; *Buonarruoti* Vetri 71 f.; *Bottari* I 89; *Allegranza* Spiegaz. 63; *Arevalo* zu Sedul. 307; *Garampi* Mem. sull' istoria delle tre Chiara da Rimini 71; *Patrizi* De Evang. II 297; *Menzel* Christl. Symbolik I 315; *Guénebault* Dict. iconogr., Par. 1850, 435; *Molanus* Hist. imag. sacr. ed. *Paquot*, 4°, 396; *Cahier* in Mélanges d'archéol. I; *Lehner* Die Marienverehrung in den ersten Jahrh., 1881, bes. Taf. VI.

Bis zu Augustins Zeiten feierte die Kirche nur die N. Christi, dann kam diejenige der hl. Jungfrau hinzu (s. *Baronius* Martyrol. zum 24. Juni und 8. Sept.); später offenbar noch andere Geburtsfeste, wie das der hl. Agnes, beide im selben Sinne, wie das aus den Worten in der Matutin hervorgeht, welche am VI. Id. Sept. und V. Kal. Febr. (super populum) gebetet werden: quam hodiernae festivitatis prolatum exorta ineffabili munere sublevasti. Vgl. *Garrucci* Civ. catt. 1880, Quad. 716, p. 200 zu *Armellini* S. Agnese 48. Von diesen später eingeführten Nativitätsfesten ist in der altchristlichen Kunst keines dargestellt. KRAUS.

NAVIS, s. Schiff.

NAZARENER, s. Spottnamen.

NEBUKADNEZAR, s. d. Art. Jünglinge im Feuerofen II 76.

NEKROLOGIEN. Die Kirche ist eine so sorgsame Mutter, dass sie selbst ihre dahingeschiedenen Kinder nie völlig vergisst, sondern sich öfter an sie erinnert und in der einen oder andern Weise ihr Andenken feiert und festhält. Besonders war von Alters her die Aufzeichnung und Fixirung der Todestage üblich, um bei deren jährlicher Wiederkehr das Gedächtniss an die Verstorbenen wieder aufzufrischen und neu zu beleben. Für dieselben am Jahrestag ihrer Geburt (für den Himmel) Opfer darzubringen, ist nach *Tertullian* eine Sitte, die ununterbrochen in der Kirche in Uebung war (De coron. 3; vgl. De monog. 10) und auch noch zur Stunde in den sog. Anniversarien fortbesteht. Auch die Namen derjenigen, für die man beten wollte, beim Opfer zu erwähnen (vgl. *Cypr.* Ep. 1; *Epiph.* Haeres. 75, n. 8; Expos. fid. 23; *Aug.* De cura pro mort. ger. c. 4) oder aus den Diptychen vorzulesen, ist ein ebenso alter Gebrauch, der aber nach und nach abhanden gekommen und in die stille Commemoration im Messkanon überging. Aber gerade beim Uebergang aus dem Alterthum ins MA., wo jener Gebrauch sich verlor, entstand ein Institut, worin sich die ursprüngliche Sitte der namentlichen Commemoration der Hauptsache nach aufrecht hielt und bis auf unsere Tage fortdauert. Die von der Regel des hl. Benedict (c. 58) geforderte stabilitas loci, kraft welcher der einzelne Mönch in dem Kloster, wo er die Gelübde abgelegt hatte, gebunden blieb und in kein anderes übertreten durfte, brachte es wie von selbst mit sich, dass das mit jener Familie sozusagen unauflösbar geknüpfte Verhältniss auch nach dem Tode soviel als möglich fortbestand. Dies wurde durch Beobachtung der altchristlichen Regel, alljährlich am Todestage den Namen des verstorbenen Mitbruders beim Gebete zu publiciren, am sichersten erreicht. Indem man sich für diese Praxis entschied, wurde die Anlage von Sterberegistern (Obituarien, N.) in den einzelnen Klöstern ein dringendes Bedürfniss.

Spuren von solchen N. finden sich in so früher Zeit, dass *Mabillon* (Ann. Bened. a. 859, III 76) nicht ansteht, den Ursprung derselben mit den Anfängen des Ordens selbst zusammenfallen zu lassen. Der ums J. 623 verstorbene Bischof Bertichramnus von Mans hat sich ausdrücklich ausbedungen, dass sämmtliche von ihm testamentarisch bedachten Klöster seinen Namen in ihr *Liber vitae* eintragen und per singulas festivitates vorlesen müssten (ap. *Migne* P. L. LXXX 407). Noch bestimmter drückt sich *Beda Venerab.* über ein Kloster aus: quaerant in suis codicibus, in quibus defunctorum est adnotata depositio, et invenient, illum (der hl. Oswald, † 642) hac, ut diximus, die raptum esse de coelo. Diese Zeugnisse beweisen nicht minder die frühzeitige Existenz der Obituarien als auch die Sitte, darin ausser den Ordensgenossen noch die Namen der Gönner und Wohlthäter aufzuzeichnen und ihnen für alle Zukunft ein dankbares Andenken zu bewahren. Was man für die ins Album eines Klosters Aufgenommenen that, erfahren wir gleichfalls von *Beda*, indem er an ein ihm befreundetes Kloster folgende Bitte stellt: sed et me defuncto pro redemptione animae meae quasi familiaris et vernaculi vestri *orare*, et *missas facere*, et nomen meum inter vestra scribere dignemini (Praef. in vit. s. Cuthbert.). Oft standen mehrere Klöster in so engem Verhältniss, dass sie sich gegenseitig Namen und Sterbtage der Brüder mittheilten und einander das Almosen des Gebetes austauschten (*Bonifac.* Ep. 98 ad Aldher.; vgl. Ep. 108, ed. *Migne* 787 u. 800). Man sieht, schon im 7. und 8. Jahrh. war die Existenz von N. in den Abteien eine Voraussetzung, die sich von selbst verstand, und da man nicht weiss, wo dieselben zuerst eingeführt worden sind, so gelten sie wohl mit Recht als eine Anordnung des hl. Benedict selbst.

Was die äussere Anlage eines Nekrologs angeht, so enthält derselbe vom 1. Januar an für jeden Tag des bürgerlichen Jahres einen etwa zwei Zoll breiten Raum, der je nach erfolgtem Tode eines Angehörigen ausgefüllt wurde. Dies geschah, wie z. B. das Obituarium der Abtei Echternach beweist, nicht willkürlich, sondern nach bestimmten, leicht erkennbaren Rubriken. Gleich nach dem Monatsdatum folgen die Heiligenfeste, wenn es deren gab. Der zunächst folgende Raum war für die Eintragung der Mönche, die zugleich Priester waren, bestimmt. Den ersten Platz nach den Priestern erhielten die übrigen Kleriker, aber stets die mit höheren Weihen zuerst. Darauf folgen die Conversi, Conversae und zuletzt die Laici und Laicae. Bei den Aebten steht die Bezeichnung Abbas. Die Einheimischen werden durch den Zusatz ‚nostrae congregationis‘ von den Fremden unterschieden, wenn diese nicht anderswie als solche gekennzeichnet sind (vgl. *Martène* De antiq. monach. rit. I 5, n. 22 sq.). Damit kein Irrthum entstehe, geschah die Todesanzeige auswärtiger Mitglieder nicht bloss mündlich, sondern durch ein Schreiben, das man Breve (*Dot.* Ep. ad Lull. ap. *Migne* P. L. 96, p. 837), Breves, Brevia (vgl. *Vopisc.* In Aurel. 36) nannte, oder auch Liber rotularis, weil es bestimmt war, mehreren Klöstern überbracht zu werden. Die Ueberbringer waren bald Mönche, bald gedungene Boten, vom hl. Bonifatius ‚geruli‘ (l. c.) genannt. *Mabillon* drückt (l. c.) den Wunsch aus, dass der ‚ritus legendi ad primam necrologii‘ überall möchte eingeführt sein und bedauert, dass bisweilen ‚nuda nomina absque idonea personarum designatione‘ in den N. vorkommen.

[Litteratur: vgl. *Mabillon* Observ. in annal. vet. 160; *ders.* Annal. Bened. III 76 zum J. 859. *Martène* De antiq. monach. rit. I 22—33. *Merati* Nov. observ. ad *Gavanti* in Rubr. Brev. V. XXI 6. *Salig* De dipt. c. 19. *Bona* Rer. liturg. II 14, § 2. *Zappert* Ueber die sog. Verbrüderungsbücher und N., Wiener Sitzungsber. X 417—463; XI 5—42. *Delisle* Des monum. paléograph. conservant l'usage de prier pour les morts, Biblioth. de l'école des Chartes II, 3, 361—411; *ders.* Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle, 1866. *Wattenbach* Deutschlands Geschichtsquellen [4] I 54 f.; *ders.* Schriftwesen des MA.s [2] 137. K.] PETERS.

NEKROMANTIE. Mit den verschiedenen Arten der Magie, dieser ‚vielgestaltigen Seuche des menschlichen Geistes‘ (*Tertull.* De anima 57), war auch die N. zur Zeit, als das Christenthum in die Welt eintrat, allgemein bekannt und übte einen grauenvollen Einfluss auf die vom Götzenglauben in den Aberglauben versunkenen Gemüther. Die alten Todtenorakel der Griechen und Römer waren längst vervielfacht und ihre Aussprüche wurden durch zahlreiche Goeten ertheilt, die ihren Betrug oft mit den entsetzlichsten Greuelthaten in Ansehen zu erhalten suchten. Zu den zwei alten Formen der N., die Eingeweide zu beschauen (νεκρομαντεία), oder die Seelen Verstorbener zum Erscheinen und Redestehen zu zwingen (ψυχαγωγία), war eine dritte gekommen: die Ermordung von Menschen, besonders Kindern und schwangeren Frauen, theils zum Zwecke nekromantischer Inspection, theils als Opfer an die finsteren

Mächte. *Cicero* erzählt von den Todtenbeschwörungen des Appius (Tuscul. I 16) und beschuldigt den Vatinius offen des Kindermordes in der Absicht, ihre Eingeweide den Göttern der Unterwelt zu opfern (In Vat. 6). Von den Kaisern trieben Nero und Caracalla N. Von Nero wird ausdrücklich bezeugt, er habe es an Menschenopfern nicht fehlen lassen (*Plinius* Hist. nat. XXX 2). Valerian, anfangs den Christen so geneigt, wurde gerade durch einen Magier verdorben; unter den ‚entsetzlichen Cultusgreueln', die er auf dessen Geheiss verübte, wird Kindermord und das Durchwühlen der Eingeweide Neugeborener an erster Stelle genannt (*Euseb.* Hist. eccl. VII 10). Maxentius setzte seinen Schandthaten durch Magie die Krone auf und liess schwangere Frauen, neugeborene Kinder, aber auch Greise zerschneiden und ihre Eingeweide durchwühlen (*Euseb.* VIII 14). Auch bei Iulian war der Unglaube mit dem grässlichsten Aberglauben verbunden: nach seinem Tode fand man im Tempel zu Carrae, an den Haaren aufgehängt, ein Weib mit aufgeschnittenem Leibe (*Amm. Marc.* XXIX 2).

Das Unwesen war so allgemein, dass die Schriftsteller sich darauf als eine bekannte Sache beziehen konnten. *Tertull.* Apolog. c. 23: magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas ... pueros in eloquium oraculi elidunt. *Iustinus Mart.* demonstrirt daraus den Heiden das Fortleben der Seele nach dem Tode (Apol. I 18), und *Pseudo-Clemens* denkt daran, sich auf diesem Weg Gewissheit über die Unsterblichkeit der Seele zu suchen (Hom. I 5). Derselbe Autor (Hom. II 26) lässt den Magier Simon erzählen, wie er sich der Seele eines von ihm ermordeten Knaben zur Darstellung seiner Todtenerscheinungen bediene. Von den Dichtern weisen *Iuvenal* Sat. VI 551 und *Prudentius* Contra Symmach. auf den Spuk hin. Unter den Eingeweiden war insbesondere die Leber Gegenstand der nekromantischen Untersuchung (*Theodoret.* H. e. III 26).

Die Angehörigen der Kirche blieben durch ihre Religion nicht nur vor den Greueln, sondern auch von jeder Form der N. bewahrt. Ihnen galt *Tertullians* Satz: nulli autem animae omnino inferos patere ... et si quasdam (animas) revocavit in corpora Dei virtus in documenta iuris sui, non idcirco communicabitur fidei et audaciae magorum (De anima 57). Wie ihnen die Erforschung der Zukunft verboten war, so erschien die Verletzung des durch Taufe und Eucharistie geheiligten Leibes auch im todten Zustand als verbrecherisch. Darum fehlen auch in der älteren conciliarischen Gesetzgebung Bestimmungen gegen Magie und N. fast ganz, so dass der c. 36 des Concils von *Laodicea* um die Mitte des 4. Jahrh. gegen ‚Zauberer, Beschwörer, Mathematiker und Astrologen' in seiner Isolirtheit auch ein Zeuge für die Sittenreinheit der Christen ist.

Das christliche Urteil über die heidnische N. hat gleichfalls *Tertullian*, wenn nicht präformirt, so doch zuerst schriftlich fixirt: die Resultate der N. ruhen entweder auf dämonischen Einflüssen (daemones operantur sub obtentu earum) oder sind barer Trug: quid ergo dicemus magiam? quod omnes pene, fallaciam. Sed ratio fallaciae solos non fugit christianos, qui spiritalia nequitiae non quidem socia conscientia, sed inimica scientia novimus; nec invitatoria operatione, sed expugnatoria dominatione tractamus multiformem luem mentis humanae, totius erroris artificem, salutis pariter animaeque vastatricem scientiam magiae. SCHILL.

NENIAE, die Klagelieder, welche bei heidnischen Begräbnissen gesungen wurden; sie waren den Christen verboten und an ihrer Stelle schrieben die *apost. Const.* VI 30 kirchliche Gesänge vor. Vgl. *Bingham* X 54.

NEOMENIAE oder *Novilunia*, die Neumonde, wurden nach altheidnischer Sitte im 4. Jahrh. auch noch von Christen vielfach feierlich begangen, so dass sich *Chrysostomus* veranlasst sah, eine eigene Homilie gegen diesen Aberglauben zu halten (*Chrys.* Hom. 23 in eos qui novilunia observant, ed. Par. I 297, Francof. p. 264). Man vgl. *Bingham* VII 224, IX 7.

NEOPHYTEN. 1) N. hiessen die kürzlich Getauften, und zwar trugen sie gewöhnlich diesen Namen in den acht Tagen nach der Taufe, während deren sie eine besondere kirchlich-liturgische Behandlung und eigenen Unterricht empfingen. In der lateinischen Kirche nannte man sie oft auch *infantes* mit Bezug auf I Petr. 2, 2. Der Ausdruck wurde indess auch in weiterer Ausdehnung gebraucht für jene, die erst vor kürzerer Zeit den Glauben oder die Taufe angenommen, in welchem Sinne nach dem apostolischen Gesetze (I Tim. 3, 6) das *Nicaenum* (c. 2; vgl. c. 1. d. 48) und das vierte Concil von *Toledo* (c. 18; vgl. c. 5. d. 51) die Weihe von N. verbot. Schliesslich nannte man N. sogar jene, welche erst kürzlich sich zu einem frommen Leben bekehrt oder in den Ordensstand getreten waren (*Greg. M.* l. V, ep. 53; l. IX, ep. 106), und verbot auch, solche zu weihen oder zu höheren Aemtern zu befördern. Hier beschäftigen uns, da die liturgischen, an den Neugetauften vor-

genommenen Handlungen anderswo (s. d. Art. Taufe n. 15 ff.) besprochen werden, bloss die katechetischen Vorträge an die N., unter allen kirchlichen Lehrvorträgen die wichtigsten.

2) Es ist eine sehr auffallende und dennoch völlig gewisse Thatsache, dass in der alten Kirche die Getauften zu allen Sacramenten, dem wichtigsten Theile des Gottesdienstes, zugelassen wurden, ohne dass man ihnen zuvor, die wenigen kurzen Andeutungen abgerechnet, welche man ihnen manchmal unmittelbar vor der Taufe gab (s. d. Art. Katechet. Unterricht II 138), zu sagen wagte, was sie dabei empfingen. Erst nachdem sie derselben theilhaftig geworden und sie so Eingeweihte geworden waren, gab man ihnen in geschlossener Versammlung, zu der kein Uneingeweihter Zutritt hatte, Belehrung darüber. So strenge wurde die Arcandisciplin gewahrt. Desshalb sind aber auch gerade diese Vorträge so bedeutsam, weil sie fast die einzigen Ueberreste der alten kirchlichen Litteratur sind, in welchen klar und ohne Rückhalt über die tiefsten Geheimnisse der christlichen Lehre und Gottesverehrung gesprochen ist, über die Eucharistie und das Opfer, über Firmung und Liturgie (doctrina secretior, wie *Hieronymus* sagt, Ep. ad Fabiol. 64, al. 128, n. 21, Vall. 1734, I 367; *Mart.* IV, 2, 584).

3) Auch hier steht obenan *Cyrill von Jerusalem*. Vom Ostermontag an hielt er täglich einen derartigen Unterricht vor den N. in den fünf sog. mystagogischen Katechesen (XIX—XXIII), welche an Bedeutsamkeit die früheren weit übertreffen. Die erste und zweite handeln vom Sacrament der Taufe; die dritte (XXI) von der Firmung als einem besondern Sacrament, neben der Taufe selbständig stehend, ihr gleich, ja über sie erhaben, ausgerüstet mit einer besondern Wirkung, der Mittheilung des hl. Geistes. In der vierten (XXII) wird die Lehre von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie und von der Wesensverwandlung mit der grössten Klarheit und Bestimmtheit dargelegt; in der fünften (XXIII) die Eucharistie als wahres, unblutiges Opfer, und zwar nicht bloss als Lobopfer, sondern auch als wahrhaftes Versöhnungsopfer erklärt. Dabei folgt auch eine Erklärung der Liturgie und eine weitere über die *Oratio dominica*, welche im Orient nicht vor, sondern erst nach der Taufe mitgetheilt und erklärt wurde. Eine sechste Katechese, welche *Cyrill* angekündigt (XXVIII 33) und wol auch gehalten hat, ist nicht mehr vorhanden; sie war paränetischer Art.

4) Begreiflich stand das Gesetz von der Disciplina arcani der Aufzeichnung und Forterhaltung solcher Reden sehr im Wege. Desshalb ist es sehr begreiflich, wenn auch für uns bedauerlich, dass von denselben meist bloss Beispiele paränetischer Art überliefert worden sind, zumal aus dem Orient, wo man stets auf die Pflicht der Geheimhaltung das grösste Gewicht legte. Indess haben wir doch Andeutungen genug, die uns beweisen, dass es, und zwar schon seit den ältesten Zeiten, überall gerade wie zu Jerusalem gehalten wurde. Ueber *Iustin, Clemens Alex.* und *Origenes*, welche alle nach der Taufe Belehrung über die Mysterien, zumal die Eucharistie, voraussetzen, s. *Weiss* Pädagogik 69. 93. 141 f. und d. Art. Katech. Unterricht n. 19. Von Clemens ist ausserdem eine Mahnrede zur Ausdauer (προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονήν) an die N. verloren gegangen. Die *Const. apost.* reden bloss von Ermahnungen zu einem guten Leben (II 7, III 18; vgl. VII 45), wogegen *Irenaeus* allerdings von einer Befestigung der N. im Glauben spricht (l. V, praef.). Von *Athanasius* aber hat uns der Patriarch *Eutychius* von Constantinopel ein Bruchstück aus einer Rede an N. (ἐν τῷ εἰς τοὺς βαπτιζομένους λόγῳ) von grösstem Werth erhalten, da in demselben die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und der Wesensverwandlung mit aller möglichen Genauigkeit gelehrt wird (*Mai* Nova PP. bibl. IV, 1, 62). Möglich ist übrigens (*Athanasius* gebraucht das Futur ὄψει), dass die Rede unmittelbar vor der Taufe (s. d. Art. Katech. Unterricht n. 24) gehalten ist. Ob auch die angezogene Rede des *Eutychius* (l. c. 55—62, De paschate et de eucharistia) hierher gehört, bleibt zweifelhaft. In den Werken des hl. *Basilius* über die Taufe kommen gelegentlich auch Abschnitte vor, die sich auf den N.-Unterricht beziehen (l. I, c. 2, 9; c. 3, 1. 3; l. II, qu. 1). Besonders wichtig ist l. I, c. 3, wo er von der Nothwendigkeit redet, dass der Wiedergeborene die hl. Geheimnisse empfange, und den Katecheten Anleitung zur Ertheilung des Unterrichts über die Eucharistie giebt. Natürlich kann er das in einem für die Oeffentlichkeit bestimmten Buche nicht mit so deutlichen Worten aussprechen, wie *Cyrill* in seinem vor Einzuweihenden gehaltenen Unterrichtsvortrag. Ausserdem besitzen wir von ihm einen Brief (292, al. 386) an einen N., doch bloss ermahnend. Am Schlusse seiner 40. Rede über die Taufe, gehalten auf Epiphanie, an der in jenen Gegenden getauft wurde, wendet sich *Gregor von Na-*

zianz kurz auch an die N., ebenso *Gregor von Nyssa* in einer am gleichen Tage gehaltenen Rede (Par. 1638, III 366—381). Ob seine fünf Reden vom Gebete, worunter vier (2—5) das Vaterunser auslegen, aus Katechesen an N. hervorgegangen sind, ist ungewiss, aber wol glaublich (vgl. auch *Cotelier* Monum. eccl. graecae I 410 über Gregor von Nazianz). In der Kirche von Apamea hielten am weissen Sonntage (τῇ νέᾳ κυριακῇ τοῦ δευτέρου πάσχα) die Presbyter eine Katechese an die N. (κατήχησιν τῶν νεοφωτίστων, Epist. cleri Apam. ad Conc. Const. 536, act. 5 ap. *Hardouin* II 1377. Die grosse Schwierigkeit, dass dabei die Diakonen den Exorcismus über die ,νεοφώτιστοι' sprachen, hat verschiedene Erklärungen hervorgerufen, die unhaltbarste von *Binterim* I, 1, 156; sie muss wol ungelöst bleiben). Was *Ephrem* im Leben des hl. Abram von dessen lange fortdauerndem Unterricht sagt, kann so wenig wie das bei *Chrysostomus* Erzählte (s. d. Art. Katech. Unterricht n. 21. 22) hierher gezogen werden, da es sich dort um Nachholung des vor der Taufe unterlassenen Unterrichts handelt. Dass die Nachricht von N.-Katechesen *Theodors von Mopsuestia* nur auf Irrthum beruht, s. ebd. Dagegen wissen wir wieder von *Porphyrius* (Marcus Diac. Vit. c. 9, 74), dass er sowol vor als nach der Taufe viele Tage lang katechisirte. Das Werk von *Marcus Eremita* aber über die Taufe (*Galland*. III 36—55), sowie die 13. Rede des Abtes *Isaias* (*Gall*. VII 292) gehören nicht hierher, sondern, wenn sie überhaupt katechetischen Zwecken dienten, eher zum Unterricht vor der Taufe.

5) So wenig zusammenhängende Reden wir auch für diesen Punkt von *Chrysostomus* besitzen, so wissen wir doch aus seinen eigenen Worten (Hom. in Genes. 33, 1; vgl. *Montfaucon* II 375 sq., III 48 sq., XIII 118 sqq.), dass er für die N. im J. 388 in Antiochia die ganze Osterwoche hindurch Vorträge hielt. Sonst sind von ihm nur einzelne unzusammenhängende Reden moralischer Art erhalten: die Hom. de resurr. Dom. (III 443—446), Concio in s. pascha (III 755—757), die vierte Hom. in princip. apost. (III 58—96, wozu man vgl. III, app. 758—774 und XIII 119), Hom. 1 in Act. apost., Hom. 23 in Act. apost. (IX 10—14. 188), und besonders die vortreffliche Hom. de Ioseph et continentia (VI 299—301). Vgl. auch *Palladius* Vita (XIII 34). Dass aber auch *Chrysostomus* nicht bloss auf moralische Ermahnungen sich einschränkte, sondern auch von den Mysterien, zumal der Eucharistie, hierbei redete, ergiebt sich klar aus Hom. 46, 3 in Act. apost. und Catech. 1, 1 ad illuminand. Unter den ihm zugeschriebenen, aber angefochtenen Reden gehört hierher der κατηχητικὸς εἰς τὸ ἅγιον πάσχα (VIII, append. 250, für dessen Echtheit abermals *Mai* Nova PP. bibl. V, 3, 24 sqq. eingetreten ist) und die Homilie auf den hl. Apostel Thomas (VIII, append. 207—213). Ob die Auslegungen der Oratio dominica (III 25—32; VIII, append. 149. 150), hierher zu rechnen sind, ist nicht sicher. Endlich erfahren wir aus *Augustinus* (C. Iulian. I 6) und *Iulian von Eclanum* (*Garnier* Opp. *Marii Merc.* I 152 sq. 323; In hist. Pelag. diss. I 7, 2 und diss. V) von einer andern Rede an die N., aus welcher später eine auf die Erbsünde bezügliche Stelle Gegenstand vielen Streites geworden ist. Hierher können dann noch vom Patriarchen *Proclus* die 12. (am Charsamstag nach der Taufe gehaltene) und die 14. Rede auf Ostern (*Galland*. IX 659. 663), zwei Reden, angeblich von Athanasius, in der That von *Basilius von Seleucia* (*Combefis* Auct. II 531—551) und von *Gregor von Antiochia* (zw. 600—700), in der Biblioth. Lugd. XII 823 sqq., gerechnet werden.

6) Aus dem Abendlande haben wir eine weit grössere Anzahl und weit wichtigere Beispiele für diese Art von Reden. Völlig gleich an Inhalt und Einrichtung mit den Katechesen Cyrills sind die unter dem Namen des hl. *Ambrosius* auf uns gelangten sechs ,Libri de sacramentis', welche öfter, nicht ohne dass auch dagegen grosse Bedenken obwalten, dem hl. *Maximus von Turin* beigelegt werden. Auf keinen Fall sind sie, wie *Oudin* will, von Ambrosius von Cahors aus dem 8. Jahrh., da sie zweifellos über das 7. Jahrh. hinaufreichen. Die erste Katechese, am Dienstag (falsch bei *Ceillier* VII 489 am Sonntag) gehalten über Joh. 5, 1, und die zweite, am Mittwoch nach Ostern über Röm. 6, 1 gesprochen, handeln von der Taufe und Erbsünde. Die dritte vom Donnerstag über Jes. 11, 2 redet von der Firmung als einem besondern, über die Taufe hinausgehenden Sacrament, dem Sacrament der Vollendung, durch welches der heilige Geist mitgetheilt wird, sowie von der Fusswaschung. Die vierte, am Freitag (IV 6) über I Kor. 12, 4 (?) (nach VI 2) gehalten, bespricht den unauslöschlichen Charakter der Taufe, die Lehre von der wahren und wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie durch Verwandlung, sowie vom Opfer, mit kurzer Erklärung der Messliturgie, aus welcher hervorgeht, dass der Canon missae bereits damals genau wie jetzt lautete. Diese Erklärung, verbunden mit einer kurzen Auslegung der Oratio dominica und einer Anleitung zur Communion, setzt er fort in der fünften vom Samstag (IV 6) über

Cant. 1, 1 oder 5, 1, oder Ps. 22 (?). Die sechste beschliesst am Sonntag (IV 6) über I Tim. 2 (Jes. 23?) diese Reihe mit einer scharfen Unterscheidung der drei Sacramente: Taufe, Firmung und Eucharistie, sodann einer Wiederholung des wichtigsten christlichen Lehrpunktes von der Dreifaltigkeit, endlich einem ausgezeichneten Unterricht über das Gebet, wobei abermals die Oratio dominica erläutert wird.

7) Genau den nämlichen Inhalt, mit ebenso bestimmter, nur kürzerer Darlegung der wichtigsten und geheimnissvollsten Lehren der Kirche, hat der Liber de mysteriis s. de initiandis des hl. *Ambrosius*. So kurz wie hier waren indess die Vorträge sicher nicht, wie denn überhaupt Ambrosius seine Reden später in Kürzungen zu Büchern verarbeitete. Dass die N. über die Taufe und über das Opfer des Altars belehrt wurden, sagt dieser auch sonst (Expos. in Ps. 118, prolog. n. 2).

8) Einen Unterricht über die Firmung in der römischen Kirche setzt voraus *Hippolyt* (De Susanna, *Galland.* II 444). Von *Leo d. Gr.* haben wir eine N.-Katechese in Serm. 76 (al. 74) auf Pfingsten, die Lehre vom hl. Geiste behandelnd, vielleicht auch in Serm. 77 (75) und 71. 72. 75 (al. 69. 70. 73). Von dem Serm. 8, Append., war schon die Rede unter dem Art. Katechet. Unterricht n. 24.

9) Von *Petrus Chrysologus* gehört hierher Serm. 73, lediglich paränetisch, und vielleicht Serm. 83, dieser aber jedenfalls nicht auf Ostern, sondern später, möglicherweise auch als Vorbereitung zur Taufe auf Pfingsten gesprochen. *Gaudentius von Brescia* († um 410) hat uns zehn Reden hinterlassen, von denen neun hier zu nennen sind (die erste betr. s. d. Art. Katechet. Unterricht n. 24). Nachdem er die erste unmittelbar vor der Taufe gehalten, erfolgte augenblicklich nach derselben, noch in der Nacht der Vigilie, die zweite, der die Katechumenen nicht beiwohnten, über die Eucharistie, wobei er abermals sowol die Wesensverwandlung (de pane efficit proprium corpus, de vino sanguinem suum) als den Opfercharakter hervorhebt. In der dritten, am Ostertage gehaltenen (nach Tract. 5), bei der auch die Katechumenen zugegen waren, und den folgenden, von denen augenscheinlich jede auf je einen Tag der Osterwoche trifft, bespricht er mehr moralische Gegenstände; im siebenten Vortrage, am Donnerstag, mahnt er vor Umgang mit Häretikern; im achten, am Freitag, bei dem er von der bisher fortgesetzten Erklärung von Exod. 12 abgeht und über Joh. 2, 1, die Hochzeit zu Kana, redet, handelt er von Ehe und Jungfräulichkeit, dem häuslichen und Familienleben und der Abtödtung. Damit fortfahrend, behandelt er am Samstag im neunten Vortrag die Jungfräulichkeit Mariae auch nach der Geburt und die Mittheilung des hl. Geistes sammt seinen Gaben; endlich im zehnten, am weissen Sonntag, den Abschluss aller Dinge und die künftige Auferstehung, wobei er wieder auf Exod. 12, 15. 16 zurückkehrt. So lehrmässig, wie viele andere dieser Reden, sind die seinen allerdings nicht, aber das wegwerfende Urteil von *Dupin* verdienen sie auch nicht. Auf gleicher Linie damit stehen etwa die sieben N.-Reden *Zeno's von Verona* (lib. II, tr. 38—44), kurze moralische Ansprachen, oder vielmehr blosse Skizzen und Notizen, die man nach seinem Tode aus seinen Papieren zusammenstellte, wie die *Ballerini* richtig sagen. Nur eine kurze Anspielung auf die Eucharistie findet sich in der ersten und in der dritten auf die Beichte und Sündenvergebung, die natürlich im Vortrage selbst ausführlicher gegeben ward. Die ehemals dem hl. *Augustin* (VI, append. 288), später *Maximus von Turin* beigelegten drei Tractatus de baptismo (*Bruni* 709. 720), zu denen nach Tract. 2 ein zwischen dem ersten und zweiten ausgefallener vierter gehörte (welchen *Ivo von Chartres* noch gekannt haben muss), sowie die Hom. 57. 58. 59, der Serm. 33 und der vielleicht auch hierher zu rechnende Serm. 36 des Maximus bieten alle nichts besonders Hervorzuhebendes.

10) Was des *Hilarius von Poitiers* verloren gegangener Liber mysteriorum (*Hieron.* Vir. illustr. c. 10; vgl. *Mai* Script. vet. III, 2, 165; Nova PP. bibl. I, 1, 472. 497) gewesen ist, ob ein Werk ähnlich dem des Ambrosius, oder, wie *Döllinger* (K.-Gesch. I 250) unwahrscheinlich genug glaubt, ein Codex der Liturgie und der Sacramente, muss dahingestellt bleiben; ebenso, ob seine Abhandlung über den Anfang des Johannes-Evangeliums (*Mai* Nova PP. bibl. I 484—489) ein N.-Unterricht war. Auch seine Andeutungen über Ps. 64, n. 15; 52, n. 21; 63, n. 7. 10 geben nicht viel Licht. Ganz ausgezeichnet ist die anonyme moralische Rede über Ps. 149 (bei *Galland.* V 93—95) aus seiner Zeit. *Caesarius von Arles* mit Serm. 66 (*Aug.* V, append. 436), Serm. 67 (V, append. 438), wozu etwa noch Serm. 1 (V 6), Serm. 9 (V 33, nach *Orig.* Hom. 9 in Exod.) und der Serm. 168 append. (V 292, auch als Serm. *Max. Taur.* 33 bei *Bruni* 485 sq.) zu rechnen sind, bieten ebenfalls wenig Bemerkenswerthes. Unter den Fragmenten des *Avitus von Vienne* sind deren

mehrere aus N.-Katechesen, darunter aus einer über die Eucharistie (*Galland.* X 760) vom Ostertag und aus einer weitern vom Freitag nach Ostern über die Taufe (l. c. 750. 753. 754). *Salvian* hatte über die Sacramente mehrere Homilien hinterlassen, deren Anzahl *Gennadius* (Script. 67) nicht mehr anzugeben wusste. Im Zusammenhang damit nennt er einen gewissen *Paulinus* (c. 68), von dem er Reden auf Ostern und für die N. kannte. Die dritte Homilie des sog. *Eusebius Gallicanus* auf Ostern (Bibl. Lugd. VI 634) ist eine N.-Lehre über Taufe und Beichte, die vierte (von *Maximus von Riez,* wörtlich auch als Hom. 3 de pascha bei *Bruni* Opp. *Maxim. Taur.* Hom. 57, p. 179) handelt von der Taufe über den Anfang des Johannes-Evangeliums. Denselben Gegenstand behandelt die Hom. 7 de pascha (VI 638) und die Hom. 8 (VI 639), lauter vortreffliche Reden. Von der höchsten Wichtigkeit aber ist die Hom. 5 de pascha (VI 636, auch bei *Hieron.*, Vallarsi 1742, XI 255. 259, nach einem Codex von *Isidor*, nach *Oudin* von *Faustus von Riez*, nach Andern von *Eucherius;* vgl. *Gratian.* De consecr. d. 2, c. 35; *Algerus* lib. I 15. 16; *Paschas. Radb.* Ep. ad Frudegar.; *Ivo* II 4; *Lombard.* IV, dist. 8). In dieser wird die Lehre von der wahren Gegenwart (veri corporis), von der Wesensverwandlung (antequam . . . substantia illic est panis et vini, post . . . Christi corpus et sanguis, convertere, commutare) und vom Opfer (sacrificium veri corporis) so klar und bestimmt vorgetragen, wie fast nirgends. *Thomas von Aquin* hat augenscheinlich im ‚Lauda Sion‘ ganze Sätze hieraus entlehnt. Noch wichtiger ist die angebliche Homilie auf Pfingsten (VI 649), in der That ein N.-Unterricht über die Firmung, entschieden vom Verfasser der angeblichen Homilie über die Trinität (s. d. Art. Katechet. Unterricht n. 15). In keinem ältern Schriftsteller ist die Frage, wie die Firmung neben der Taufe als besonderes Sacrament gedacht werden könne, so genau behandelt (verarbeitet zu dem Decretum *Melchiadis* papae ad omnes Hisp. episc. n. 2; *Hardouin* I 245 sq.).

11) Aus Spanien haben wir einige Bemerkungen für die N. am Schluss von *Pacians* Buch über die Taufe. Ungemein ausführlich (c. 98—142) und würdig des frühern so genauen Unterrichts (s. d. Art. Katechet. Unterricht n. 14) ist die Belehrung der N. behandelt bei *Ildefons von Toledo* (lib. I De cognitione baptismi), wo insbesondere die Taufe (c. 98—121), die Firmung (c. 122—131), das Gebet des Herrn (c. 132—135) und die Eucharistie (c. 136—138) gründlich besprochen sind. Für die moralische Belehrung der Neugetauften hat er eine besondere Anweisung geschrieben unter dem Titel: Liber de cognit. bapt. II. s. de itinere deserti quo pergitur post baptismum (*Baluze* Miscell. VI 104—138).

12) Aus Africa besitzen wir ausser vier dem *Fulgentius von Ruspe* beigelegten Reden über die Fusswaschung (Serm. 23. 26. ed. *Mangeant* Append.), die natürlich aus verschiedenen Jahren sind (Serm. 25 vom Ostermontag, Serm. 24 vom weissen Sonntag), bloss die echten oder vorgeblichen N.-Katechesen *Augustins,* deren eine grosse Zahl ist. Dieselben zerfallen in drei Klassen. Zur ersten rechnen wir die rein moralisch-paränetischen Anreden an die N.: Serm. 146 (V 700). 223 (V 966). 228 (V 975). 224 (V 968). 258 (V 1059). 260 (V 1064) und Serm. 172 append. (V, app. 296). Ob auch Serm. 219—222 (V 962 bis 966). 230. 231 (V 976). 259 (V 1059) und die 10 Tractate über den ersten Brief Johannis, die er vom Ostersonntag ab täglich hielt (III, 2, 825—900), N.-Katechesen sind, bleibt zweifelhaft. — Zur zweiten Klasse gehören jene, welche mehr oder weniger dogmatische Lehrpunkte behandeln, zumal die Lehre von der Taufe. Hierher rechnen wir, ausser den unter dem Art. Katechet. Unterricht n. 24 bereits erwähnten Serm. 225. 226 (V 969). 232 (V 980). 353 (V 1372), eine vortreffliche Rede, Ad neophytos de ps. 41 (VI, append. 287), diese auch dem hl. *Hieronymus* zugeschrieben, Serm. 376 (V 1468); Enarr. in ps. 113 (IV 1254). Ferner aus den neu durch *Denis* herausgegebenen Serm. 4 und 5 über Joh. 1; Serm. 8 (p. 21—24) über den Taufcharakter, und Serm. 23 (p. 101—104; vgl. dazu *Mai* Nova PP. bibl. I, 1, 182). Dann aus den von *Caillau* und *Saint-Yves* edirten Serm. 21 (p. 39) und 33 (p. 51). Dazu nach der Sammlung von *Mai* (Nova PP. bibl.) Serm. 24 (I, 1, 52), nach *Origenes* über Genes. 1; ferner Serm. 41 (vgl. dazu V, append. 296; Serm. 172 s. oben). 89 (I, 1, 171). 92 (I, 1, 177), wo die Anhänglichkeit an die Kirche zumal eingeschärft wird: neque poterit quispiam propitium habere Deum patrem qui ecclesiam contempserit matrem (vgl. lib. IV 13 De symb. ad catech.); Serm. 94 (I, 1, 182). 95 (I, 1, 187), vielleicht die schönste uns überkommene Katechese über die Gottheit Christi; endlich aus dem Anhange Serm. 163 (V, app. 288) und Serm. 252 (V 413; vgl. In ps. 148, 1. 2, IV, 1672, und *Euseb. Gall.* Hom. 3 in Epiph. [Bibl. Lugd. VI 624], über Joh. 2, 1, wo die Lehre vom Fegfeuer sehr bestimmt vorgetragen wird). — Die dritte Klasse umfasst

die eigentlich mystagogischen Katechesen. Diese behandeln zumeist die Lehre vom Sacramente des Altars, aber auch von der Firmung. So stellt Serm. 266 (V 1085) diese drei Sacramente einander als volle und wahre Sacramente gegenüber; besonders scheidet er die Firmung genau von der Taufe. Vom Altarssacramente reden kurz, aber sehr bestimmt Serm. 227 (V 973). 229 (V 976). 272 (V 1103). Einen Vortrag über diese Lehre verspricht *Augustin* in Serm. 228, 3. Auf einen hierüber soeben abgehaltenen beruft er sich in Serm. 119, 1. S. auch die Fragmente V 1515. 1516. Vortrefflich handelt über diese Lehre der 6. von *Denis* (p. 17—19) herausgegebene Sermo (vgl. *Fulgent. Rusp.* Opp. 1684, app. Serm. 34, p. 51), wo auch eine kurze Erklärung der Liturgie. Ebenda (p. 9—11) ist ein anderer Serm. de sacram. altar. ad infant. (Serm. 3), in welchem ausser der wahren Gegenwart Christi die Lehre vom Opfer mit ausgezeichneter Bestimmtheit vorgetragen ist. Desgleichen in dem Serm. 164 append. (V, app. 289; vgl. *Maxim. Taur.* Serm. 30; *Bruni* 475) über Exod. 12, von dem Opfer des wahren Osterlammes am Kreuze, von der Stiftung eines neuen Priesterthums und eines neuen Opfers durch den, der zugleich Opfer und Priester ist. Weniger wichtig ist Serm. 35 bei *Mai* (Nova PP. bibl. I, 1, 75) mit einer Anspielung auf die Firmung. Serm. 86 (l. c. 166) zeigt, dass der Unterricht über die Eucharistie bereits vorüber ist. Serm. 115 (l. c. 242) handelt von Busse, Beicht und Sündenvergebung. Jedenfalls das wichtigste Beispiel aus allen Katechesen, in denen von der Eucharistie, von der Wesensverwandlung (potest in sanguinem suum vitae poculum convertere, n. 9; vgl. n. 7: elementa quae in corpus ac sanguinem suum voluit consecrari, hoc genus oblationis elegit quod corporis et sanguinis sui dignitate donaret), von der wahren (videte, utrum *vere* corpus sit quod in Christi corpus solemni invocatione conficitur; nemo dicat: panem video, corpus audio ... Dominus nobis corpus et sanguinem suum in simplicibus apparatibus dedit ..., sed tamen *vere* corpus suum praestitit, n. 8) und untheilbaren Gegenwart Christi (in exiguo corporis sui frusto totus a singulis Christus excipitur, n. 8) die Rede ist, besitzen wir an dem von *Caillau* und *Saint-Yves* herausgegebenen Serm. 34 (p. 52 sqq.). Dann wird die Weissagung bei Mal. 1, 10. 11 (sichtlich war dies der zuvor gelesene Text) auf die Eucharistie bezogen: nicht die Opfer werden abgeschafft, nur das unblutige Opfer, dem unter allen Völkern das reine Opfer nachfolgt (n. 2. 9). Nicht bloss ‚die mit der Würde des Leibes und Blutes Christi beschenkte Darbringung wird von Christus für uns zum Opfer geweiht‘ (n. 7), sondern ‚wir opfern zu unserer Freude täglich das Lamm, das die Sünden der Welt wegnimmt, d. i. unsern Herrn Jesus Christus‘ selber (n. 9), welcher uns hier ‚auf Erden seinen Leib dargiebt, den er in die Seligkeit des Himmels erhoben hat‘ (n. 9), und zwar opfern wir damit ein wahres Versöhnungsopfer (n. 7). Nebenbei wird übrigens auch die Wiedergeburt durch die Taufe, sowie die Firmung kurz besprochen (n. 6). Vgl. noch *Rheinwald* 305 f. WEISS.

ΝΕΦΕΛΟΔΙΩΚΤΑΙ, *nubium expulsores*, Zauberer, welche sich auf das Wettermachen verstanden, werden unter den mit sechsjähriger Excommunication bestraften Zauberkünstlern auf dem *Trullan.* c. 68 erwähnt. Vgl. *Bingham* VII 257.

NEREIDEN, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 463.

ΝΕΩΤΕΡΙΚΑ ΤΑΞΙΣ, bei *Ignat.* Ad Magnes. c. 3 von Einigen auf die angeblich kürzlich erst erfolgte Einsetzung des Episkopats, von Andern auf die sichtliche Jugendlichkeit des Bischofs bezogen. Mit *Bingham* I 145 und *Funk* (Patr. apost. I 193) gebe ich der letztern Auffassung den Vorzug.

NEUJAHRSFEST, bürgerliches. Wenn schon das christliche Alterthum einen besondern Anfang des Kirchenjahres feierte (Ostern, Weihnachten, Advent, s. d. Art. Kirchenjahr), so konnten dennoch die Christen im römischen Reiche die Feier des bürgerlichen Neujahrsfestes nicht ignoriren, am wenigsten von der Zeit an, da christliche Kaiser das Reich beherrschten. Schon von den ältesten Christen schreibt der anonyme Verfasser der *Ep. ad Diognet.* c. 5, dass sie an Allem Theil nehmen als Bürger. Das bürgerliche Jahr der Römer, unter Romulus mit dem März beginnend, hatte seit Numa die Calendae Ianuariae zu seinem Anfange. Diese Einrichtung blieb bei den Verbesserungen, welche Iulius Cäsar und Augustus bezüglich der Jahreseintheilung vornahmen (*Sueton.* In Iul. Caes. c. 40 und In Octav. c. 31). Die einfache Theilnahme an einer bürgerlichen Neujahrsfeier hätte an und für sich für die Christen nichts Verfängliches gehabt. Allein die heidnische Feier des Neujahrsfestes war mit Festlichkeiten zu Ehren des Gottes Ianus verbunden, welche gegen das religiöse Bewusstsein der Chri-

sten stritten. An diesem Tage überliessen sich die Heiden zügelloser Freiheit bei Ess- und Trinkgelagen, Glücksspielen und anderen ausschweifenden Vergnügungen; insbesonders anstössig waren die Mummereien, wonach sich die Männer als Weiber, die Weiber als Männer kleideten. Selbst Römer, die das Jahr über einen anständigen Lebenswandel zu führen pflegten, schlossen sich dem wüsten Thun und Treiben der Calendae Ianuariae an. Leider konnten auch Christen dieser Versuchung nicht widerstehen, und schon *Tertullian* De idololatr. c. 14 hatte Ursache, gegen die Theilnahme an den Festlichkeiten der Calendae Ianuariae von Seite der Christen zu klagen und zu eifern. Es scheint, dass letztere ihr Benehmen durch I Kor. 10, 33: ‚ich lebe in Allem Allen zu Gefallen' entschuldigen wollten. Darauf aber erwiedert *Tertullian:* ‚nimirum Saturnalia et calendas Ianuarias celebrare (celebrando) hominibus placebat (Saulus), an modestia et patientia, an gravitate, an integritate?' Wie die verworfenen Feste der Juden für den Christen keinen Werth mehr haben dürften, schliesst Tertullian weiter, so auch nicht die heidnischen Feste: ‚Iudaeis dies suos festos exprobrat spiritus sanctus. Sabbata, inquit, vestra et neomenias et caerimonias odit anima mea. Nobis, quibus sabbata extranea sunt et neomeniae et feriae a deo aliquando dilectae, Saturnalia et *Ianuariae* et Brumae et Matronales frequentantur, munera commeant, strenae consonant, lusus, convivia constrepunt?' Die christlichen Kaiser behielten zwar die Feier der bürgerlichen Ferien der Calendae Ianuariae bei, aber die Feier derselben sollte von allen Festlichkeiten des alten Heidenthums frei bleiben. Doch die Macht der Gewohnheit war stärker als die Kraft des Gesetzes, und so hatte die Kirche noch auf Jahrhunderte hinaus gegen die ebenso abergläubischen und ungläubigen, wie sittenlosen Sitten einer unchristlichen Neujahrsfeier zu kämpfen. Von *Chrysostomus* Hom. 23 haben wir eine eigene Rede ‚auf den Neujahrstag wider Diejenigen, welche die Neumonde halten und durch die Stadt tanzen'. Auch *Augustin.* Serm. 197. 198 in Calendis Ianuariis, Contra Faust. 20, 4 und *Ambrosius* Serm. 17 halten Strafreden gegen die Theilnahme der Christen an den Ausschweifungen des bürgerlichen Neujahrsfestes; desgleichen *Caesarius Arelat.* Serm. 129 in Augustin. Opp. app., der diese heidnischen Gebräuche ‚diaboli venena' nennt. *Petrus Chrysologus* Serm. 155 erwiedert auf die versuchte Ausrede: ‚non sunt haec sacrilegiorum studia, vota sunt haec iocorum' mit den strengen Worten: ‚erras homo, non sunt haec ludicra, sunt crimina.' In poetischen Klängen giebt *Prudentius* Contra Symmach. I, v. 237—244 (edit. Obbar.) dem Tadel des heidnischen Unwesens am N. Ausdruck:

‚— Iano etiam celebri de mense litatur
auspiciis epulisque sacris, quas inveterato,
heu miseri, sub honore agitant et gaudia ducunt
festa Calendarum. Sic observatio crevit,
ex atavis quondam male coepta, deinde secutis
tradita temporibus serisque nepotibus aucta
traxerunt longam corda inconsulta catenam
illosque tenebrosus vitiosa in secula fluxit.'

Nicht minder erhoben die in Concilien versammelten Bischöfe ihre warnende und strafende Stimme gegen die heidenartige Feier der Calendae Ianuariae; so z. B. *Conc. Turon.* II (567), c. 17: *Conc. quinisext. Trullan.* 692, c. 62. Gegen den in Gallien üblich gewesenen heidnischen Gebrauch, am Neujahrstage ‚veculum (vitulum) vel cervulum' zu opfern, trat das *Conc. Antissiodor.* 578, c. 1 auf, und ein altes, bei *Martigny* Antiquités chrétiennes, s. v. Janvier citirtes Pönitentialbuch von Angers setzte auf diesen Unfug eine Kirchenbusse von drei Jahren. Wie die Kirche die heidnisch gearteten Neujahrsfeste durch Anordnung eines Festes, verschiedener Andachtsübungen, eines Fastens u. s. w. zu paralysiren suchte, s. unter Art. Beschneidung Christi. Als Spott- und Hohnfest gegenüber dem Unwesen der Januarien kam spät (im MA.) ein *festum hypodiaconorum* oder *stultorum* in die circumcisionis vel epiphaniae auf, das erst im 14. oder 15. Jahrh. durch die Sorbonne wieder verboten wurde (vgl. *Durand.* Ration. div. off. VII 42; *Du Fresn.* Glossar. s. v. fest. Calendarum). KRÜLL.

NEUJAHRSGESCHENKE. Zu den am Neujahr üblichen altrömischen Gebräuchen gehörte auch die Ueberreichung von Geschenken (strenae, woher das französische les étrennes). Die Sage rückt die Entstehung der Sitte der strenarum bis zu Titus Tatius, dem Könige der Sabiner, hinauf, der zuerst beim Jahresbeginne Eichenzweige von einem der Göttin der Stärke (Strenia) heiligen Baume erhalten haben soll, was als ein gutes Zeichen für das Glück des von Tatius mit Romulus gemeinschaftlich beherrschten Rom angesehen wurde (vgl. *Symmach.* Epp. X 20; *Festus* In Strena). So viel ist gewiss, dass bei dem Ianusfeste am 1. Jan. in Rom gegenseitig Geschenke gegeben wurden, welche ursprünglich in Lorbeerzweigen bestanden, denen man eine reinigende Kraft und Segen zuschrieb, womit man also

einander die Abwehr alles Uebels und Bewahrung vor allem Schlimmen wünschte und zugleich andeutete, dass man als ein vir strenuus sich in Allem bethätigen möge. Die Zweige wurden desshalb immer noch im Haine der Göttin Strenia, der Personification der Stärke und Rüstigkeit, gebrochen (*Marquardt* Staatsverwaltung III 170, A. 8; *Festus* 313 a, 28). Die Geschenke bestanden, wie gesagt, ursprünglich aus Gaben aus dem Pflanzenreiche, später aus verschiedenen Esswaaren, z. B. Datteln, Honig u. dgl. Bald aber ging man weiter; man beschenkte sich mit Kunstgegenständen aus Erz, Silber und Gold, mit Hausgeräthschaften, Schreibmaterialien, Büchern und Kleidern. Es wurde förmlicher Luxus damit getrieben. Mehrere dieser Gegenstände, wie Medaillen, Lampen, Fragmente von Metall und gebrannter Erde etc. (s. Fig. 323) haben sich bis auf uns erhalten, einzelne mit Inschriften, wovon die gewöhnlichste war: ANNVM · NOVVM · FAVSTVM · FELICEM · TIBI (*Caylus* IV 286, pl. LXXXVII³). Ungewöhnlicher ist die auf einem geschnittenen Stein befindliche Schrift: ZHCAIC AKAKIN (vivas sine malo; ebd. IV 135). Auf einem Fragmente von gebrannter Erde wünscht ein Römer sich selbst und seinem

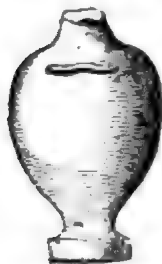


Fig. 323. Gefäss zur Aufnahme von Strenae (?).



Fig. 324. Strena, dem Kaiser Commodus dargebracht (Gori Thes. dipt. I 202).

Sohne ein glückliches neues Jahr mit der Inschrift: ANNVM · NOVVM · FAVSTVM · FELICEM · MIHI · ET · FILIO (*Caylus* IV 286). Diese N. wurden den Kaisern, Magistratspersonen, Priestern, Patronen, reichen, angesehenen Personen u. dgl. gegeben: ein Beispiel bietet (Fig. 324) eine von *Gori* (Thes. dipt. I 202) publicirte Krystall-Tessera, welche laut der beigegebenen Münze dem Kaiser Commodus übergeben war. Die Kaiser pflegten, wie Tiberius, diese Geschenke vierfach zu ersetzen, aber da das Unwesen mit den Geschenken oft den ganzen Januar hindurch dauerte, so beschränkte Tiberius das Geben der Geschenke auf den 1. Januar und gab in der Folge selbst keine Geschenke mehr zurück (*Sueton.* In Tib. c. 34). Nach Analogieen ist leicht zu vermuthen, dass derartige N. mit Emblemen des heidnischen Göttercultus verziert waren. Dies und der ganze paganistische Ursprung der strenarum, sowie deren abergläubische Deutung musste die Kirche und ihre Lehrer verpflichten, die Gläubigen vor der Theilnahme an der heidnischen Sitte der strenarum ernstlichst zu warnen. Doch kam es auch unter den Christen vor, dass z. B. Schüler ihren Lehrern N. gaben, was *Hieronymus* (In Ephes. 6, 4) tadelt. *Augustinus* (Serm. 198) spricht von den verwerflichen Neujahrsgebräuchen und giebt den Christen den guten Rath, statt der N. (Strenae) Almosen zu geben, statt der unzüchtigen Gesänge sich an der Lesung der hl. Schriften zu erquicken, statt in das Theater in die Kirche zu eilen, und statt sich zu berauschen, zu fasten. Als teuflischen Ursprunges verdammt die N. heidnischer Sitte *Caesar. Arelat.* (Serm. 129 in Augustin. Opp. append.) mit den Worten: ‚sunt enim, qui Calendis Ianuar. auguria observant . . . diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt et ipsi aliis tradunt etc.' In ähnlichem Sinne ist der erste Kanon des *Conc. Antissiodor.* v. J. 613 gehalten: ‚non licet Calendis Ianuarii . . . strenas diabolicas observare.' Das verwerfende Urteil der Kirche über die Strenae gründete sich aber nicht bloss auf die idololatrische Seite derselben, sondern auch auf die durch den übertriebenen Luxus geschädigten socialen Verhältnisse; mancher minder vermögliche Familienvater musste durch die kostspieligen Gaben für sich und seine Familie grosse Einbusse erleiden, während der Reiche nur von seinem Ueberflusse und da wenig genug gab. Von diesem Standpunkte aus eifern gegen die N. *Maximus Turon.* in einer Homilie bei *Mabillon* Iter italic. t. II 18 und *Hieronymus* an der oben angeführten Stelle, wo er die Strenae der Schüler und ähnliche Geschenke als sordida scorta brandmarkt. Nach *Binterim* Denkwürdigkeiten V, 1, 541 hingen die christlichen N. mit den ‚Christgeschenken' des Weihnachtsfestes zusammen. ‚Denn die Alten fingen von dem Weihnachtsfeste ihr Jahr an. Da man nun später mit dem 1. Januar das neue Jahr anfing, so wurde der Gebrauch, die Christgeschenke auszutheilen, auch auf diesen (1. Jan.) übertragen' — eine Ansicht, welcher der ältere, selbständige Charakter der N. widerspricht. Vgl. *M. Lipenius* Strenarum hist., in *Graevii*

Thesaur. XII 409—552. *H. Rossii* Danotatius s. de strena, in *Sallengre* Thes. II 1410—1448. *Scheiffele* Die Gelübde der Alten, der 1. Januar im alten Rom, Strenae, Ianus, Aesculap, Stuttgart 1851, 15—17. *Marquardt* Privatleben der alten Römer 93 [1]. 245; Privatalterthümer I 95. 257. Ueber Taufgeschenke s. den Art. KRÜLL und KRAUS.

ΝΗΣΤΕΙΑ, Fasten, s. d. Art. I 480 und über die Ableitung des Wortes ausserdem *Suicer* Thes. eccl. II 400. *Phot.* Lex. ed. Porson. p. 257 (νῆστις· ὁ ἄσιτος· καὶ τὸ μεταξὺ τῆς κοιλίας καὶ τοῦ στομάχου ἔντερον). *Zonaras* Lex. ed. Pittmann II 1397 (νῆστις = ἄγευστος). *Phrynichi* Lex. ed. Bekker (Anecd. Gr. I 52: νῆστις ὀσμή = ἡ ἐκ τῆς νηστείας τοῦ στόματος δυσωδία) (vgl. *Augusti* Hdb. III 438 f.).

NIMBUS. Der N., ein leuchtender Kreis um den Kopf einer Figur, oder, wie wir jetzt sagen, der Heiligenschein, ist nicht erst von den christlichen Künstlern erfunden worden, um den Herrn und seine Heiligen von den gewöhnlichen Menschenkindern zu unterscheiden und die Glorie ihrer himmlischen Verklärung anzudeuten. Vielmehr kommt derselbe auch auf altrömischen Monumenten bei den bildlichen Darstellungen der Götter und der apotheosirten Kaiser wiederholt vor. Unter den Göttern ist es besonders Apollo oder Sol, dessen Kopf mit einem Strahlenkranze umgeben ist (Museo Burbonico XI 3, 33; XIV 21). Auf einem christlichen Goldglase mit der Darstellung der Prophezeiung des Isaias trägt das Brustbild der Sonne, durch welche Christus symbolisirt wird, ebenfalls einen Strahlenkranz; unter den Kaiserbildern sei u. a. die Büste des Claudius im Museum zu Madrid erwähnt, der nach seiner Apotheose mit Strahlenkranz zugleich und N. geschmückt erscheint (*Wieseler* Denkm. der alten Kunst I 359). Auch das heidnische Museum des Lateran bewahrt eine in Ostia gefundene Statue mit dem Strahlenkranze aus vergoldeter Bronce. Traian auf dem Basrelief des Constantinbogens und Antoninus Pius auf einer Medaille sind sogar zu ihren Lebzeiten mit dem N. dargestellt. Selbst die Personificationen von Städten und Flüssen erhielten den N.; vorwiegend blieb er jedoch für die Bildnisse einzelner Götter und der Kaiser reservirt, und selbst da nicht allgemein, sondern nur in vereinzelten Beispielen. So dürfte sich aus den Monumenten als Regel für die alten Künstler ergeben: was divinum oder divum ist, darf mit dem N. abgebildet werden.

War so der N. das von den Künstlern gewählte Symbol einer das gewöhnlich Menschliche überragenden Grösse und Erhabenheit, so musste sich den christlichen Künstlern der Gedanke nahe legen, ihn auch bei den Bildern des Herrn und seiner in die Verklärung eingegangenen Heiligen in Anwendung zu bringen. Demnach finden wir auf den Gemälden der Katakomben aus der vorconstantinischen Zeit den N. niemals; zuerst begegnet er uns auf einigen Goldgläsern, die vielleicht noch dem Ende des 3. Jahrh. angehören, wo in einzelnen wenigen Fällen Christus bei der wunderbaren Brodvermehrung, bei der Heilung des Gichtbrüchigen (s. uns. Fig. 325) und in ähnlichen Scenen seiner wunderwirkenden Thätigkeit mit dem N. erscheint; derselbe ist aber dort nur eine einfache Kreislinie, die um das Haupt des Herrn gelegt ist. Dass der N. selbst in noch viel späterer Zeit von den christlichen Künstlern nicht als das Zeichen der Göttlichkeit und Heiligkeit, sondern nur als Symbol der Herrschaft betrachtet wurde, lehren uns die Mosaiken auf dem Triumphbogen in S. Maria maggiore vom J. 433, wo Herodes durch einen N. um den Kopf ausgezeichnet ist. Ebendaselbst sind die Engel mit dem Glorienschein dargestellt, während Maria, Joseph, Zacharias und die hl. drei Könige ohne einen solchen abgebildet sind. Wie aber dort Herodes, so erschien auf den Mosaiken zu Ravenna in S. Vitale der Kaiser Iustinian und seine Gemahlin Theodora zur Kennzeichnung der Maiestas imperialis mit dem N.

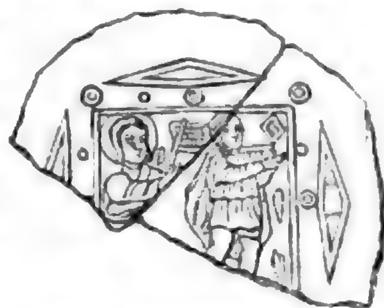


Fig. 325. Goldglas. Heilung des Gichtbrüchigen (Garrucci Vetri IX [1]).

Wenn auf dem Mosaik des Triumphbogens in S. Maria maggiore von den hl. Figuren nur Christus und die Engel mit dem N. geschmückt sind, so darf man daraus nicht schliessen, dass in der christlichen Kunst erst seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. der Heiligenschein für die seligste Jungfrau und andere Heilige in Anwendung gekommen sei. Der ganz besondere Charakter, der jenem Mosaik aufgeprägt ist, und der intendirte Gegensatz gegen die Irrlehre, dass Maria uns einen Menschen geboren, lässt dieses Bild als ein durchaus eigenartiges erscheinen. Lange vor demselben und bereits auf den Goldgläsern erscheint Maria mit dem N., und also finden wir ihn schon in sehr früher

Zeit für die beiden Apostelfürsten in Anwendung gebracht. Es ist daher nicht genau, wie *Grimouard de St. Laurent* behauptet (Manuel de l'art chrét. 104): ‚beim Erscheinen des N. im 4. und 5. Jahrh. wird er zunächst nur bei den göttlichen Personen in Anwendung gebracht; bald darauf wendet man ihn auch bei den Heiligen und den evangelistischen Zeichen an, erst später bei der seligsten Jungfrau, weil sie als auf der Erde lebend betrachtet wird.' Denn selbst auf den Mosaiken erscheinen die Heiligen, die ihre Krone dem ewigen Richter und Vergelter darbringen, und sogar die Apostelfürsten, welche die Heiligen dem Erlöser zuführen, vielfach ohne N., während allerdings Christus, die Engel und die evangelistischen Zeichen auf den Mosaiken ziemlich ständig den Glorienschein tragen. Dahingegen sieht man in der Kirche von S. Cosma e Damiano zu Rom, deren Mosaiken dem Jahre 530 angehören, im Triumphbogen das Lamm Gottes ohne Schein, während es in der Tribüne einen solchen hat. In S. Maria maggiore hat Maria bei der Verkündigung keinen N., wol aber bei der Darstellung Jesu im Tempel, und wiederum nicht bei der Anbetung der Weisen, noch auch bei der Flucht nach Aegypten. Selbst die Taube hat bei der Verkündigung keinen N., wol aber die nebenan stehenden Engel, während doch das Symbol des hl. Geistes, ebenso wie das Lamm Gottes, auf viel älteren Monumenten, z. B. auf der bekannten Darstellung der Katakomben, wo sie auf der Rücklehne eines Bischofsstuhles sitzt (*Bosio* 327), den Heiligenschein um den Kopf hat. In gleicher Weise erscheint die Taube mit dem N. auf dem Mosaik in S. Pudentiana, während hinwiederum auf manchen spätern Darstellungen der Taufe der auf den Täufling herabkommende hl. Geist, die Taube, keinen N. hat. Es darf mithin als Grundsatz gelten, dass die altchristliche Kunst bis in das 7. Jahrh. hinunter eine bestimmte Regel und Vorschrift betreffs der Anwendung des N. nicht hatte und dass die Künstler ihn je nach ihrem Belieben anbrachten oder fortliessen. Es lässt sich daher auch nicht, wie *Martigny* S. 499 versucht, an der Hand der Monumente die Entwickelung der Anwendung des N. bei Christus, den Engeln, der seligsten Jungfrau, den Heiligen und den symbolischen Thieren nachweisen; man kann nur die Zeit constatiren, wann derselbe bei dieser oder jener Figur zuerst vorkommt und welchen Figuren er mit Vorliebe gegeben wird.

Auf den ältesten Bildern besteht der N. in einem einfachen kleinen Reifen, der sich um den Kopf legte, auf den Mosaiken in einer goldenen Scheibe. Doch suchte man schon früh die Christusbilder dadurch auszuzeichnen, dass man ihnen einen N. mit doppeltem Reife gab, wie es z. B. auf einem Frescobilde im Coemeterium der hl. Cyriaca bei der Darstellung der klugen und thörichten Jungfrauen der Fall ist; dann besonders aber dadurch, dass man in den N. ein mit Edelsteinen besetztes Kreuz hineinlegte, wie es z. B. in S. Agata maggiore zu Ravenna (400) der Fall ist (s. Fig. 326). Auf dem Mosaik von S. Maria maggiore (433) trägt der Christusknabe bei der Anbetung der Weisen einen einfachen N., bei seiner Erscheinung in Aegypten steht über dem N. noch ein kleines Kreuz. Im Triumphbogen von S. Sabina zu Rom (424) liegt das Kreuz im N., und ebenso war es der Fall auf dem Mosaik von S. Andrea und Barbara zu Rom (463) und in S. Cosma e Damiano. Das Brustbild d. Herrn auf dem Triumphbogen von S. Paolo (441) hat einen weiten Strahlen-N. in den Farben des Regenbogens. Ein solcher Strahlen-N. kommt in späterer Zeit auch bei Heiligen vor, z. B. beim hl. Gregor d. Gr. Während auf einem dem 5. Jh. angehörenden Elfenbeingraffit des vaticanischen Museums auf dem nimbirten Kopfe des Herrn das Monogramm steht, legt sich auf dem Mosaik in S. Aquilino zu Mailand (c. 440) um den Reif das Monogramm Christi mit den beiden Buchstaben A und ω (s. Fig. 327). Einen Vorläufer in dieser Beziehung bildet ein Goldglas, auf welchem der


Fig. 326. Mosaik von S. Agata in Ravenna (Garrucci tav. CCLIV).


Fig. 327. Christus. Von S. Aquilino in Mailand (Allegranza Sacr. mon. di Mil. tav. I).

hl. Laurentius abgebildet ist, indem hinter dem Kopfe desselben die Enden des Monogramms, jedoch ohne den umschliessenden N.-Reif, hervorkommen, in einiger Entfernung nebenan aber die beiden Buchstaben stehen. Es lässt sich schwer sagen, durch welche Ideenverbindung die alten Künstler dazu kamen, das Kreuz und das Monogramm in den N. Christi einzufügen, obschon diese Christusbilder als solche durch ihre Stellung und andere Accessorien sattsam charakterisirt sind. Wahrscheinlich ist es aber die Intention, den Herrn durch einen besonders geformten N. auszuzeichnen (die Taube des hl. Geistes und die Gott Vater sinnbildende Hand haben übrigens nur den einfachen N.), eine gewisse Abundanz der Charakterisirung.

[*J. P. Richter* hat in der Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1877, n. 25 den Nachweis versucht, dass der kreuzförmige oder vielmehr der monogrammatische N., also die Verbindung des Monogramms Christi, in welchem er nach Offenb. 7, 2 das ‚Siegel des lebendigen Gottes' erblickt, mit dem N. geradezu ‚das Zeichen des Menschensohnes im Himmel' (Matth. 24, 30) darstelle, und er findet diese Ausdeutung um so passender, als ‚der N. ursprünglich nur eine Hindeutung auf die überirdische Sphäre der Existenz darstelle'.

Ich weiss nicht, ob diese Symbolisirung nicht zu viel in den ursprünglichen Gedanken der altchristlichen Künstler hineinlegt. Auch mir erscheint, wie dem Verfasser d. Art., die Anbringung des Monogramms (denn dies ist das Ursprüngliche, nicht das Kreuz) in dem N. Christi ganz analog mit der in der alten, besonders der griechischen Kunst beliebten und sich gleich dem Kreuz-N. bis in die Renaissance erhaltenden Uebung, den Bildern der Madonnen, auch wenn sie hinreichend ikonographisch charakterisirt sind, ein $\overline{\mathrm{MP}}$ $\overline{\Theta\Upsilon}$ beizusetzen. Wir hätten es demnach mit einer Art Pleonasmus zu thun, der aber der gesammten alten und frühmittelalterlichen Kunst derart geläufig ist, dass er durchaus hier nichts Auffälliges haben kann. K.]

Wenn die altchristliche Kunst ausser der Taube, dem Symbol des hl. Geistes, und dem göttlichen Lamme auf den vier Thierbildern der Evangelisten den N. beilegte, so hatte sie darin ein Vorbild im Phönix, den die heidnischen wie die christlichen Künstler fast ständig mit einem N. oder einem Strahlenkranze um den Kopf abbilden. Die älteste Darstellung des Lammes mit dem Heiligenschein und dem darein gelegten Monogramm dürfte sich wol auf einem geschnittenen Stein finden, den *Garrucci* publicirt hat (Hagioglypta 222). Eine in ihrer Art einzige Darstellung im Coemeterium des hl. Petrus und Marcellinus zeigt uns in den vier Ecken eines Deckengemäldes ein Lamm und auf dem Rücken das die Eucharistie sinnbildende Milchgefäss, welches mit einem N. umgeben ist.

Die spätere Sitte, lebende Personen von hervorragender Stellung durch den N. auszuzeichnen, kommt zuweilen auch auf früheren Monumenten vor, z. B. auf einem Grabstein zu Aquileia (*Bartoli* Antichità d'Aquileia 140, n. 315), wo die Darstellung der Taufe in den Stein eingeritzt ist und der Taufende den N. hat. Die Folgezeit führte zur Unterscheidung dieser Personen von den Heiligen einen viereckigen N. für sie ein, wie wir es z. B. im Triclinium Leo's III im Lateran sehen, wo der Papst und Karl d. Gr. einen solchen viereckigen N., der hl. Petrus dagegen einen runden Heiligenschein trägt. Vgl. beifolg. Fig. 328, wo der hl. Benedict



Fig. 328. Von einer Miniatur des Monte Cassino.

einen runden, der Abt von Monte Cassino einen viereckigen N. trägt. In der gleichen Weise sind auf manchen Mosaiken der römischen Basiliken diejenigen Päpste, welche die betreffende Kirche restaurirt haben, mit dem viereckigen N. ausgezeichnet. Dazu erfand das MA., zumal für die Personificationen der Tugenden, einen polygonen N. Der runde N. für lebende Personen kommt aber auch noch in spätern Darstellungen vor, z. B. auf einer Miniatur eines Menologs, wo der

den Gläubigen das hl. Kreuz zeigende Patriarch mit einem solchen Nimbus ausgezeichnet ist; ebenso auf einer Miniatur des Sacramentarium Gregors d. Gr. in der Bibliothek der Kathedrale zu Autun, wo die Figuren des Subdiakons und die Träger der vier niederen Ordines den runden Heiligenschein haben.

Der N. ist zuweilen auch auf christlichen Bildern nur Andeutung eines Vorzugs: so auf den Münzen christlicher Kaiser (*Garrucci* Vetri 141 f.; *Eckhel* VIII 504; auch Traian auf dem Relief des Constantinbogens hat den N. (vgl. den Art. Münzen), sowie in den erwähnten Fällen, auf dem Mosaikbilde Iustinians d. Gr. in S. Vitale zu Ravenna (*Richter* Mos. 5, 87, dazu 107) und in S. Maria maggiore, wo in den Mosaiken aus der Zeit Sixtus' III Herodes den N. hat, oder auf dem vaticanischen Rotulus, wo Josue mit dem N. erscheint. Es giebt aber eine Reihe von Fällen, wo nicht ein blosser Vorzug angedeutet werden will, so auf den Darstellungen der Taufen zu Aquileia (*Bertoli* Antich. d' Aquil. 396 u. 579) und auf dem von *de Rossi* (Bull. 1876, 9, tav. I) zuerst nebst jener publicirten Goldglas, wo in beiden Fällen der Taufende den N. hat.

Man vgl. noch *Richter* a. a. O. 10. 11. 28. 40. 49. 85 (N. Christi). 32. 45. 63. 76. 78. 83. 103. 108 (N. der Heiligen). *Schultze* Arch. D. Stud. 63. 205. 208. 216.

Dass der N. noch im christlichen Alterthum im Anschluss an die Antike mehrfach als ein die ganze Person umstrahlender Lichtglanz gefasst wurde, zeigen die Acta s. Petri Vercellenses c. 2, wo die Erscheinung des fliegenden Simon Magus beschrieben ist: subito pulvis in coelum a longe visus est tamquam fumus cum radiis eminus refulgens; und dem hl. *Gregor. Thaumat.* (Symb. s. expos. fidei) erscheint bei Betrachtung des Geheimnisses der Trinität des Nachts ein ehrwürdiger Greis in Begleitung einer von Licht umflossenen Frauengestalt (nach gemeiner Annahme der hl. Jungfrau, vermuthlich die Personification der göttlichen Weisheit, wie auf Taf. XIX des Cod. Rossanensis). Im MA. hat sich die Anwendung des N. zur blossen Auszeichnung hervorragender Personen zwar mehr und mehr, aber nicht ganz verloren: merowingische Könige und Karl d. Gr. wie Leo III führten ihn zu ihren Lebzeiten.

Zu dem einer etwas spätern Zeit angehörenden quadratischen N. noch lebender Personen vgl. *Garrucci* Storia I 96, tav. CCLXXIX [2]. CCLXXXII, zu dem polygonalen ebend. tav. CCLXXX [2]). Einen mit Edelsteinen besetzten giebt ebd. tav. CCLXXXXII. Auf einer Miniatur des 10. Jahrh. kommt sogar, ironisch, ein Teufel mit dem N. vor. Man vgl. für die mittelalterliche Geschichte des N. *Didron* Iconogr. chrét. hist. de Dieu 1—146, dessen Chronologie des N. aber mit Vorsicht zu benutzen ist.

Der mandelförmige Strahlenkranz, welcher den Herrn auf den Bildern der romanischen Kunst umgiebt, tritt erst gegen Ausgang unserer Epoche auf Mosaiken (*Garrucci* tav. CCLXXXIV. CCLXXXIII) und Werken der Kleinkunst (ebend. tav. CCCCXX [4]. CCCCXXX [5. 10]. CCCCXXXV [1], Fläschchen von Monza) auf. Die Bezeichnungen desselben als mystische Mandel, Mandorla, Vesica piscis, Osterei gehören dem MA. an. Vgl. *Otte* [4] Wörterb. s. v. 867. K.] DE WAAL.

NINIVITENFASTEN. Dieses Fasten beobachten nach *Gregor. Barhebr.* (Ethica de virtut. et vitiis animi et corp. I 6, bei *Assemani* Bibl. Orient. II 304) die Morgenländer vom Montag der drei Wochen, die der Quadragesima vorausgehen, bis zum Morgen des Donnerstags; *Gregor* fügt hinzu, die Abendländer beobachteten dasselbe bis zum Morgen des Sonnabends. Da im Uebrigen im Abendland dies Fasten nicht vorkommt, wird es sich hier nur um eine locale Sitte handeln können. Vgl. *Augusti* Hdb. III 484.

NISIBIS, s. Schulen.

NOE. I. N. in der Arche in dem Augenblick, wo die Taube mit dem Oelzweig zurückkehrt (Genes. 8, 10), ist eine sehr häufige Darstellung der ersten christlichen Jahrhunderte. Sie findet sich in Gemälden der Katakomben (*Aringhi* R. S. I 529. 551. 565; II 67. 71. 101. 105. 109. 187. 271. 283. 285. 315; *de Rossi* Bull. 1874, 151, tav. VII). Der hl. Ambrosius liess diese Scene in seiner Kirche zu Mailand malen (*Puricelli* Basilic. Nazar. 285). Sie findet sich auch auf vielen Sarkophagen zu Rom (*Aringhi* R. S. I 325. 331. 333. 335. 619; II 143. 355. 395; *de Rossi* Mus. epigr. crist. Pio-Lateran. tav. XV), zu Mailand (*Allegranza* S. monum. tav. V [11]), zu Verona (*Maffei* Mus. Veron. 279) und zu Arles (Rev. archéol., Paris 1879, October 223); auf Grabsteinen (*de Rossi* R. S. II 327, tav. XLVII [41]; Mus. epigr. Pio-Lat. tav. XIV [9]. XV [15. 18]; *Perret* V, pl. XL [142]. LXXXVII [6]); auf einer Lampe (*Bellori* Ant. lucerne part. III, tav. XXIX; *de Rossi* Bull. 1870, tav. I); auf einem geschnittenen Stein (*Polidori* Pesce, Amic. catt. I 252), auf einem Bronce-Medaillon (*Ciampini* III 226; *Buonarruoti* Vetri tav. I [1]) und auf einem Goldglase (*Garrucci*

Vetri[2] tav. II[7], wo die Taube fehlt). Die Arche hat regelmässig die Form einer viereckigen Kiste, ähnlich derjenigen, in welcher die mit ihrem Sohne Perseus ins

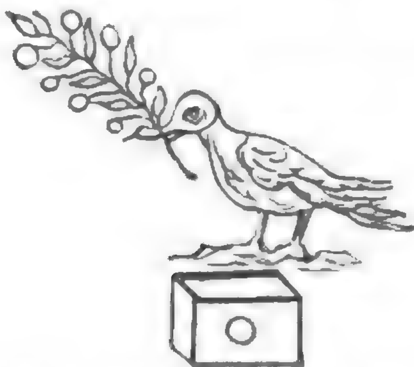


Fig. 329. Arche Noe's (Boldetti 363).

Meer gesetzte Danaë auf einigen heidnischen Monumenten erscheint (*Garrucci* Vetri[2] 27, n. 2) und jener, welche auf Münzen des am Fusse des Ararat gelegenen Apamea aus der Zeit von Antoninus Pius bis Philippus N. und seine Frau trägt und mit NOE bezeichnet ist (Näheres über diese Münze bei *Garrucci* l. c. 27, n. 2). Auf dem vorerwähnten Sarkophag von Mailand ist die Arche sechseckig; auf dem Gemälde bei *Aringhi* R. S. II 285 hat sie die Gestalt einer runden Kufe und ist mit einer Verzierung von Löwenköpfen umgeben. Zuweilen gleicht sie einem mit Zahlenzeichen versehenen Würfel (*de Rossi* Mus. epigr. tav. XIV[9]; *Maffei* Mus. Veron. 279; *Boldetti* 363; *Bottari* tav. CLXXII). Bald erscheint die Kiste mit aufgeschlagenem Deckel, bald ohne Deckel. In dem vorerwähnten Gemälde bei *Bottari* ist die Arche nur durch die darauf sitzende Taube mit dem Oelzweig charakterisirt, in dem Sarkophage bei *Aringhi* R. S. I 335 durch einen in ihr



Fig. 330. Arche Noe's. Von einem Wandgemälde der Katakomben.

stehenden Oelbaum. Die Arche schwimmt meistens auf dem Wasser, oft auch steht sie, zuweilen auf Füssen, schon auf dem Berge (Genes. 8, 4). Mit Ausnahme der beiden vorerwähnten Monumente zeigen alle entweder N. selbst als bärtigen Mann, oder einen Jüngling, einige eine weibliche Figur, in der Arche stehend, die Arme entweder der Taube mit dem Oelzweig entgegenstreckend oder in der Weise der Oranten ausgebreitet. Die Taube ist meistens heranfliegend dargestellt; in dem Sarkophag bei *Aringhi* I 333 sitzt sie auf einem entlaubten Baum, eine Erinnerung an die Verwüstung der Sündfluth, in dem Gemälde bei *Aringhi* II 187 auf der Hand Noe's. Auf einem in Algerien gefundenen Relief erblickt man neben N. in der Arche, welchem die Taube den Oelzweig bringt, mehrere Leichen auf der Erde liegend, an denen ein Rabe frisst (Revue archéol. sér. I, pl. CXV). Auf einem Sarkophag zu Trier (*Braun* Erkl. eines antiken Sarkoph., Winckelmann-Progr. Bonn 1850) erblickt man ausser N. auch dessen Frau, sowie dessen drei Söhne mit ihren Frauen, und ausser der mit dem Oelzweig heranfliegenden Taube noch zwölf andere Thiere, welche, mit Ausnahme des vor der Arche sitzenden Raben, auf dem Rande derselben sitzen.

Schon die Form der Arche zeigt, dass nicht eine historisch treue, sondern eine typische Darstellung beabsichtigt war; deren mystische Bedeutung ist eine mehrfache:

1) Anknüpfend an die hl. Schrift (I Petr. 3, 20) erklären die hl. Väter einstimmig die Arche als ein Symbol der Kirche, in welcher die Gläubigen die Nachlassung ihrer Sünden und den göttlichen Frieden von dem hl. Geist erhalten und so von der Sündfluth, welche die Welt ins Verderben stürzt, gerettet werden. Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum, ut ita dixerim, mundi pacem coelestis irae praeco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea revertens, quod signum etiam apud nationes paci praetenditur: eadem dispositione spiritalis effectus terrae, i. e. carni nostrae emergenti de lavacro post vetera delicta columba s. Spiritus aderat, pacem Dei offerens, emissa de coelis, ubi ecclesia est arca figurata (*Tertull.* De bapt. c. 8; *Hippolyti* Philos. IX 2, ed. *Cruice* 444; vgl. *Hieron.* Dial. orthod. et Luciferiani: arca Noe ecclesiae typus fuit. S. *Aleandro* Navis eccl. symb. 16; *Aringhi* R. S. II, lib. V 9 de Noemo; *de Rossi* R. S. II 327). Aus dieser Auffassung floss diese Composition der christlichen Künstler; dieselbe findet sich bereits in einer der apostolischen nahen Zeit (*de Rossi* Bull. 1865, 43 sq.) und ist also nicht von der viel spätern Münze von Apamea entlehnt wor-

den. Um diese Bedeutung noch deutlicher hervortreten zu lassen, steht bei *Aringhi* R. S. II 101 die Arche in einem Schiff, ebenfalls einem Bilde der Kirche (s. d. Art. Schiff), während letzteres Symbol dadurch verstärkt wird, dass dem Schiffe des Jonas (z. B. auf einem Kölner Goldglas, Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. XLII, Taf. V) und dem von einem Fisch getragenen Schiffe des Petrus auf einem geschnittenen Onyx (*Aringhi* II 475; *Perret* IV, pl. XVI) die Taube von der Arche beigegeben ist. N. in der Arche ist ein Bild der durch die Kirche Geretteten, aber auch als der neue Stammvater der Menschheit ein Bild Christi, der durch das Holz des Kreuzes und das Wasser, welches mit dem Blute aus seiner Seite floss, der Stammvater eines neuen, in dem Wasser der Taufe wiedergeborenen Geschlechtes wurde (*Iustin.* Dial. c. Tryph. e. fin.; *Ioan. Damasc.* Hom. de Sabb. s.).

2) Die häufige Zusammenstellung mit dem vom Fische ausgeworfenen Jonas, die Aehnlichkeit der Darstellung des aus dem Rachen des Fisches herausragenden Jonas (s. d. Art. Jonas) und des halb aus der Arche hervorragenden N. lässt schon in letzterer Scene ebenfalls eine Hinweisung auf die Auferstehung vermuthen. Diese Bedeutung findet sich auch bei den hl. Vätern bezeugt, welche hervorheben, dass N. durch den Bau der Arche sich ein neues Leben bereitete: Νῶε κιβωτὸν κατεσκεύασεν ἑαυτῷ παλιγγενεσίας τῷ οἰκείῳ ἐργαζόμενος οἴκῳ (*Epiphan.* Ancor. c. 96). Auf Sarkophagen und Grabsteinen ist also N., dessen Name ‚Ruhe' bedeutet (Genes. 5, 29), der Ausdruck des Wunsches der ewigen Ruhe, also gleichbedeutend mit In pace (s. d. Art.). Dieser symbolische Sinn tritt noch deutlicher hervor, wo nicht N., sondern ein Jüngling oder eine Frau in der Arche steht, also der Verstorbene dargestellt wurde. So bei *Aringhi* R. S. I 551. 565; II 71. 105. 109. 315; auf einem Sarkophag im Lateran-Museum, wo auch der Name der Verstorbenen (IVLIANE) der Figur beigesetzt ist; auf einem Grabstein des Mus. Kircher. (*de Rossi* R. S. II 327) und auf einem andern Grabstein (ebd. tav. XLVII [11]), wo das allein noch übrige Θ beweist, dass nicht der Name N. dort stand. Hierher sind auch wol alle die Darstellungen zu zählen, wo die in der Arche stehende Person in der Haltung der Oranten (s. d. Art.) und nicht in der N. entsprechenden Kleidung, sondern mit gestreifter Tunica erscheint. Hier ist also die in der ersten Bedeutung, welche die Kirche ja auch mit Bezug auf die Rettung von dem ewigen Tode durch die Arche symbolisirt, bereits eingeschlossene Beziehung besonders betont, dass der Christ, weil er als Glied der Kirche und im Frieden mit ihr gestorben, aufersteht, um ewig zu leben, während die, qui sine pace recesserunt, zum ewigen Tode werden auferweckt werden (*Epiph.* l. c.). Die der Arche gegebene Form, welche einem Sarkophage viel ähnlicher ist, als die Gestalt der wirklichen Arche, mag auch mit dieser symbolischen Bedeutung zusammenhängen. Nicht minder deutet auf die Auferstehung und das ewige Leben die Kufenform der Arche bei *Aringhi* II 285. Die Trauben sind ein bekanntes Symbol der Christen. Ihr Auspressen in der Kufe ist ein Sinnbild der Trübsale dieses Lebens, durch welche der Christ der glorreichen Auferstehung würdig wird. Uebrigens ist auch hier die erste Bedeutung nicht ausgeschlossen, indem die Kufe auch ein Symbol der Kirche ist (*Theodoret.* Ad psalm. VIII 1; vgl. *Suidas* v. ληνός). Auf das himmlische Paradies, in welches der Christ eingeht, wenn er aus der Arche der mit den Wogen der Welt streitenden Kirche an den Ufern der Ewigkeit entlassen wird, deutet wol auch der auf dem Sarkophag bei *Aringhi* I 335 heranwachsende Baum (s. d. Art. Baum), obgleich auch hier der durch den Oelzweig der Taube symbolisirte Friede, welcher durch die Verdienste Christi und die Gnaden des hl. Geistes in der Kirche uns zu Theil wird, dargestellt sein kann.

II. Die in Genes. 9, 21 ff. berichtete Scene aus dem Leben Noe's findet sich in der Wiener Genesis aus dem 5. Jahrh. dargestellt (s. d. Art. Nacktheit, wo auch diese Verspottung Noe's durch Cham als Vorbild der Verspottung unseres Erlösers nachgewiesen ist). HEUSER.

NOLA für Glocke, s. d. Art. I 622.

NOMINA OFFERRE, ein Terminus der altchristlichen liturgischen Sprache, ist zu unterscheiden von *nomina dare*. Dies letztere bezeichnet eine Namensangabe von Seite der Träger der Namen selbst; so z. B. gebraucht *Augustinus* (Serm. 131; De cura pro mort. c. 12) das nomina dare von den Katechumenen, welche, nahe daran, die hl. Taufe zu empfangen, ihre Namen angeben mussten, um diese mit den Namen der sponsores s. susceptores (ἀνάδοχοι) in die kirchlichen Register eintragen zu können. Diesem lateinischen ‚nomina dare' entsprach das griechische ‚ἀπογράφεσθαι' (med.) bei *Cyrill. Hieros.* Procatech. n. 13 und *Pseudo-Dionys.* Hierarch. eccl. c. II, n. 4 etc. Das N. o. aber stand in ganz spezieller Beziehung zur eucharistischen Liturgie. Diejenigen Gläubigen

nämlich, welche nach dem Ritus der alten Kirche bei der Feier der hl. Messe ihre Opfergaben dargebracht hatten, gaben dem die Gaben in Empfang nehmenden Kleriker ihre Namen an (nomina dederunt, wie oben), insoweit diese nicht schon bekannt waren. Die Namen der Opfernden, in späterer Zeit bei Vergrösserung der Kirchengemeinden wenigstens die Namen derjenigen, welche Gaben von besonderm Werth darbrachten, wurden von dem Diakon in ein Verzeichniss (Diptychen) eingetragen und aus demselben durch einen Diakon oder Subdiakon öffentlich während des Gottesdienstes vorgelesen', und zwar in der römischen Kirche während des Kanons beim Memento vivorum, nach der gallicanischen, mozarabischen und orientalisch-griechischen Liturgie vor der Präfation oder Contestation (*Binterim* Denkw. IV, 3, 423). Diese öffentliche Recitation der Namen der Opfernden während der gottesdienstlichen Versammlung hiess nun in der Sprache der altrömischen Liturgie *N. o.* Vgl. *Bona* Rer. liturg. II 8, n. 7: ‚. . . alicuius nomen offerre idem erat, ac ipsum in sancto sacrificio recitare et enuntiare.' Die Hauptbeweisstelle für die Bedeutung des *N. o.* bleibt *Cyprian* (Ep. 9, al. 16, ed. Par.), worin er sich gegen die vorschnelle Zulassung der Lapsi zur kirchlichen Gemeinschaft ausspricht: ‚ad communicationem admittuntur et *offertur nomen eorum,* nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta' etc. Vgl. *Rigalt.* Not. in Cypr. ep. 60, wo das N. o. in demselben Sinn erklärt wird. Bei *Hieronymus* (Comm. in Ierem. c. 11 und Comm. in Ezech. c. 18) findet sich dafür ‚recitare offerentium nomina', bei *Innocentius* (Ep. I ad Decent. c. 2) ‚nomina recitare', ‚nomina, quorum sunt oblationes, edicere'; in dem c. 29 der Synode von *Elvira* (305 oder 306) wird die Formel gebraucht: ‚nomen . . . ad altare cum oblatione recitare', die *Constit. apost.* III 4 kennen ein λέγειν, τίς ὁ δεδωκώς' u. s. w. Ueber die Sache selbst jedoch müssen wir auf andere einschlägige Artikel, wie Diptychen, Oblationen, Offertorium u. dgl., verweisen. Nur dies sei kurz bemerkt, dass sich für P. Innocenz in dem citirten Brief ad Decent. bei dem N. o. mit der phonetischen Bedeutung des *offerre* zugleich der geistige, kirchliche Begriff einer *oblatio ad Deum* verbindet, welch letzterer in einer eigenen Oratio commendatitia über die Opfergaben und ihre mit Namen genannten Spender Ausdruck gegeben werden sollte. KRÜLL.

NOMOKANΩN. Die engere Verbindung, welche nach der Bekehrung der römischen Kaiser zwischen dem kirchlichen und dem weltlichen Recht entstand, rief das Bedürfniss nach Sammlungen hervor, welche nicht nur die kirchlichen Gesetze (κανόνες), sondern auch die von der Kirche aufgenommenen weltlichen Gesetze (νόμοι), welche die Kaiser theils zur Unterstützung der Kirchengesetze, theils aber auch unter Eingriff in die kirchliche Rechtssphäre circa sacra erlassen hatten, systematisch nach Materien verbunden enthielten. Von ihrem zweifachen Inhalt erhielten dieselben den Namen Nomocanones.

1) Der älteste N. entstand bald nach dem Tode Iustinians mit Benützung der von Johannes Scholasticus († 577 als Bischof von Constantinopel) verfassten systematischen Canonessammlung in 50 Titeln, rührt aber nicht von diesem her (*Iustelli* Biblioth. I. C. vet. II 603—672). 2) Ein N. in 14 Titeln, ebenfalls aus dem Ende des 6. Jahrh., welcher nur in der Ueberarbeitung des Photius, der die Vorrede beibehielt, erhalten ist. 3) Der N. des Photius, eine Ueberarbeitung und Ergänzung des vorhergehenden aus dem J. 883 (*Iustelli* II 815—1140). 4) Der N. eines Unbekannten aus dem 14. Jahrh. (*Coteler.* Mon. eccl. graec. I). 5) Das Syntagma des Matth. Blastares, verfasst um 1335 (*Beveridge* Synodicon II, P. II). 6) Der noch ungedruckte N. des Manuel Malarus, 1561. 7) Der für die syrische Kirche von Antiochien verfasste N. des Barhebraeus (1226—1286, in der lat. Uebersetzung des *Assemani* abgedruckt bei *Mai* Script. vet., nova coll. X 3—268).

Näheres, besonders eingehende Angabe der Litteratur, s. bei *Walter* K.-Recht, 14. Aufl. § 73 ff. HEUSER.

NONE, s. Officium divinum und Gebet.

NONNEN, s. Mönchthum.

NOSOKOMIEN, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

NOTARII waren bei den alten Römern die Geschwindschreiber (die griechischen ὀξυγράφοι, ταχυγράφοι), welche ihren Namen von den notae = tachygraphischen Zeichen, Abbreviaturen, bekommen hatten. Sie waren als Servi oder Liberti im Dienste von Privatleuten; seit der Zeit der Monarchie (*Cicero* und andere ältere Autoren wisssen nichts von einem solchen Notarius) erscheinen sie in der römischen Gerichtsverfassung als amtliche Schreiber. Für die N. bestanden in Rom eigene Schulen, und aus einem von Cardinal *Mai* Collect. Vatic. V 396 sqq. veröffentlichten Gesetz Diocletians sehen wir, dass der Preis für den Unterricht in der Kunst der

N. fixirt war; es heisst nämlich dort u. A.: ‚notario in singulis pueris menstruos quinquaginta quinque'; der Zahl geht das bisher unerklärt gebliebene Zeichen ✳ voraus. Die N. fanden aber auch innerhalb der christlichen Kirche frühzeitig Stellung und Verwendung. Schon Paulus dictirte die meisten Briefe einem Schreiber (notarius, amanuensis) und Röm. 16, 22 nennt sich



Fig. 331. Stilus eines Notarius (nach Boldetti 512, Fig. 64).

ein gewisser Tertius selbst als den Schreiber des Briefes. Bei *Aringhi* R. S. I 2, c. 10 finden sich mehrere Grabinschriften auf christliche N. vor. Bischöfe und sonstige Lehrer der Kirche hatten ihre N., so z. B. nach *Hieron.* Catalog. de script. der hl. Cyprian. Von Origenes erzählt *Euseb.* Hist. eccl. VI 23, dass er zum Dictiren mehr als sieben Geschwindschreiber zur Hand hatte, ausserdem ebenso viele Abschreiber und einige Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren. Diesen N. verdanken wir hauptsächlich die schriftliche Aufzeichnung der Homilien der hl. Väter und anderer berühmten Homileten des christlichen Alterthums. Die Stellung der N. war ursprünglich eine private; in Rom aber wurden dieselben frühzeitig zu den kirchlichen Beamten gezählt. Nach *Anastas.* Lib. pontif. c. 4 soll schon Papst Clemens (wahrscheinlich 68 oder 69—77) die sieben Regionen Roms sieben kirchlichen Notaren zugewiesen haben, welche die Acten der Martyrer aufsuchen und bewahren sollten. Jedenfalls steht die zweite Nachricht des *Anastasius* fest, wonach Papst Fabian (236—250 oder 251) den bereits existirenden sieben kirchlichen Notaren sieben Subdiakone beigab, welche jene in der Sammlung der Martyreracten unterstützen mussten. Die den einzelnen Regionen Roms zugetheilten Notare hiessen *N. regionarii*, deren man im 6. Jahrh. zwölf zählte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Roms Vorgang in Aufstellung von Notaren als Martyrologen in Africa Nachahmung fand und auch der von *Tertullian* Ad Scap. c. 4 erwähnte, von einem bösen Geist besessene Notarius ein solcher Martyrologe war. Man findet eine Unterstützung dieser Ansicht bei *Cyprian* Ep. 37 (al. 12) in den Worten, die auf die Existenz von kirchlichen N. hinzudeuten scheinen: ‚denique et dies eorum (confessorum s. martyrum), quibus excedunt, *annotate*, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.' In Rom war eine eigene Schule für Heranbildung der Notare; der erste Praefectus scholae notariorum hiess Primicerius notariorum, der zweite Secundicerius notariorum, weil jener den ersten, dieser den zweiten Platz in dem öffentlichen Verzeichniss der kirchlichen Notare einnahm (*Greg. M.* Epp. II 22 u. IX 22; *Pelliccia* Christ. eccl. Polit. ed. Colon. t. I 60). Auch auswärts scheinen solche Schulen bestanden zu haben oder doch mit den gewöhnlichen Schulen vereinigt gewesen zu sein; dafür wird die Stelle bei *Prudent.* Peristeph. IX, v. 21—24 (ed. Obbarii) angeführt, wo von dem Lehrer und Martyrer Cassian gesagt ist:

‚praefuerat studiis puerilibus et grege multo
 septus magister litterarum sederat,
verba notis brevibus comprendere cuncta peritus,
 raptimque punctis dicta praepetibus sequi.'

Sachlich und sprachlich steht nichts entgegen, hier die Notae breves etc. von den allgemein bekannten tachygraphischen Zeichen zu verstehen.

Der Wirkungskreis der N. erweiterte sich aber allmälig, und diese selbst, deren Amt mit jeder, auch höhern Weihe vereinbarlich gefunden ward, wurden zu wichtigen Geschäften berufen; so gehörte es zu ihrem Amte, bei Concilien die Actenstücke zu verlesen, das Protokoll zu führen und die Ausfertigung der Concilienacten zu besorgen (*Euseb.* H. e. VII 29; *Socrat.* H. e. II 30; *Conc. Ephes.* Act. I; *Conc. Chalced.* Act. I. Ja Notare ohne höhere Weihen führten unter Papst Leo I als Gesandte des päpstlichen Stuhles den Vorsitz auf Concilien und besorgten andere wichtige Geschäfte (*Leo I* Ep. 10. 15 u. 23; *Greg. M.* Ep. 1. 10 u. 34). Von ganz besonderm Ansehen war der *Protonotarius*, spätere Benennung für Primicerius notariorum, dem griechischen πρῶτος τῶν πατριαρχικῶν νοταρίων nachgebildet. Das umfangreiche Amt eines kirchlichen Notarius erforderte grosse Kenntnisse, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn aus dem Kreise der Notare berühmte Männer hervorgingen, wie z. B. Athanasius, welcher Notar seines Bischofs Alexander war, und Proclus, Notar des B. Atticus von Constantinopel (*Sozom.* H. e. II 17; *Socrat.* H. e. VII 41).

Die N., von den Griechen durch νοτάριοι oder, wie bei *Sozom.* und *Socrat.* ll. cc., durch das classische ὑπογραφεῖς wiedergegeben, erscheinen auch unter dem Namen *Exceptores*, weil sie in ihrer Eigenschaft als Tachygraphen den Sprechenden gleichsam die Worte vom Munde wegfingen (excipere). So wird z. B. in dem

Martyrol. Rom. sub 3. Dec. der Martyrer Cassianus von Tingis in Mauretanien, dessen Stand als Notarius publicus aus den Martyreracten ersichtlich ist, mit dem Beisatz: ‚qui exceptoris diu gerens officium', angeführt. Ein Elfenbein, welches *Boldetti* 334 veröffentlicht, soll nach dessen Meinung diesen Martyrer darstellen (s. uns. Fig. 332). Wegen der Geschwindigkeit,



Fig. 332. Ein Notarius (Cassianus? nach Bold. 334).

mit welcher die N. die Worte niederschrieben, ehe sie ganz ausgesprochen waren, wurden sie von profanen Autoren (*Auson.* Epigr. ad notar. suum), wie auch von *Hieronymus* des Wortdiebstahls (furta verborum) in heiterer Weise beschuldigt. In älterer Zeit wurden die N. auch Chartularii, Chartellarii und Chartarii (χαρτογράφοι) genannt und erscheinen unter dieser Benennung als Secretäre oder Concipisten des Chartophylax (s. d. Art.) oder, wie in mehreren Briefen des P. Gregor I, als Secretäre höhern Ranges. *Binterim* Denkwürdigk. I, 2, 47; *Augusti* Denkwürdigkeiten XI 251. KRÜLL.

NOTHTAUFE, s. Taufe.

NOTITIA ECCLESIAE. Eine dem christlichen Alterthum angehörende amtliche Zusammenstellung, wie sie uns für den römischen Staat der Kaiserzeit in den *Notitia imperii* erhalten ist, besitzen wir leider nicht. Indessen ist eine solche Statistik der christlichen Bisthümer durch Kaiser Leo den Weisen um das J. 891 veranstaltet worden, welche *Leunclav* (Ius graeco-rom. II 88) zuerst 1596 bekannt gemacht hat und zwar in griechischem und lateinischem Text. Schlechter ist die Ausgabe bei *Carol. a S. Paulo* (App. ad geogr. sacr.), besser bei *Goar* (zu *Codin.* De offic. Const. 1648, Append. 337), *Beveridge* (Not. in c. 36 Conc. Trull.), *Scheelstrate* (De Conc. Antioch. diss. IV, c. 13, p. 425); zuletzt hat sie *Bingham* l. IX, c. 7 (III 568 f.) abgedruckt und auf Grund derselben ein Verzeichniss der Diöcesen für das 4. Jahrh. herzustellen gesucht (ib. c. 1, III 376 f.).

NOVATIANER. I. Mit diesem Namen bezeichnet man die Anhänger Novatians, der um die Mitte des 3. Jahrh. n. Chr. das falsche Dogma von der Nichtvergebbarkeit der Idololatrie aufstellte und zwar in einer Weise, die eine vollständige Leugnung der kirchlichen Schlüsselgewalt in sich schloss. Nach *Socrates* (H e. IV 28) sprach Novatian in dem an die auswärtigen Kirchen gerichteten Schreiben seine Ansicht dahin aus, ‚man solle den Idololatren die Theilnahme an den hl. Geheimnissen nicht gestatten, sie zwar zur Busse ermahnen, die Verzeihung aber Gott überlassen, der Macht und Recht habe, Sünden zu vergeben' (τῷ δυναμένῳ καὶ ἐξουσίαν ἔχοντι συγχωρεῖν ἁμαρτήματα). In diesem Satz ist das ausgesprochene Princip und dessen Anwendung auf den besondern Fall der Idololatrie von einander wol zu unterscheiden. Jenes lautet ganz allgemein und lässt, indem es im Gegensatz zur Kirche ‚Gott wie die Macht, so das Recht' der Sündenvergebung einräumt, über den Umfang seiner Bedeutung keinen Zweifel übrig. Dasselbe bestreitet offenbar der Kirche das Recht und die Macht, überhaupt schwere Sünden zu vergeben und die Reuigen wieder zu den hl. Sacramenten zuzulassen. Dass Novatian wirklich diesen Irrthum vortrug, bezeugen zeitgenössische und spätere Schriftsteller (vgl. *Dionys. Alex.* ap. *Euseb.* H. e. VII 8; Adv. Novat. Opp. s. Cypr. ed. *Hart.* Append. 52; *Pacian.* Ep. 3 ad Sympr. c. 1); selbst *Socrates* kann Novatians Ansicht, obgleich er sie in einem möglichst günstigen Lichte darstellt, nicht anders als dahin deuten, dass Einer, der nach der Taufe schwer sündige, keinen Zutritt mehr zu den Sacramenten bekomme (l. c.). Dasselbe erklärte auch der novatianische Bischof Ascesius dem Kaiser Constantin zu Nicaea und zwar unter Bezugnahme auf die Vorgänge unter Decius (*Socrat.* I 16; *Sozom.* H. e. I 22), ein Beweis, dass er glaubte, sich durchaus auf dem von Novatian eingenommenen Standpunkte erhalten zu haben. Es scheint also sicher zu sein, dass die N. von Anfang an nicht bloss die Lapsi, sondern auch andere Todsünder bleibend aus der Kirche ausschlossen. Gegen diese Behauptung bildet der Umstand, dass N. selbst ursprünglich bloss die Idololatren im Auge hatte, keine erhebliche Instanz. Denn während der decischen Verfolgung war der Abfall vom Glauben das allgemeine Verbrechen,

sozusagen die einzige Wunde am Leibe der Kirche; wäre es gelungen, ihr gegenüber die neue Lehre zur Anwendung und Anerkennung zu bringen, dann hätten sich die weiteren Folgen von selbst ergeben. Ebensowenig streitet gegen obige Behauptung eine Stelle *Cyprians*, wonach Novatian nur Abgefallene, nicht aber andere öffentliche Sünder ausgeschlossen, daher beharrlich Unzüchtige, Betrüger und Ehebrecher in seiner Gemeinschaft gehabt habe (Ep. 55, c. 26. 27). Hiermit wird einfach behauptet, dass Novatian in seinem Nachtrabe grobe Sünder gezählt, nicht aber, dass er sie durch Nachlassung schwerer Verbrechen wieder in seine Gemeinschaft aufgenommen habe. Da die N. meinten, die Kirche hätte durch Aufnahme von Idololatren aufgehört, die reine und makellose Braut Christi zu sein (*Cypr.* l. c.), so benützte *Cyprian* den Umstand, dass thatsächlich nicht minder grobe Verbrecher sich in ihrer Gemeinschaft befänden, als ein argumentum ad hominem zur Blosslegung ihres pharisäischen Stolzes. Ueberdies gebraucht *Cyprian* anderswo Ausdrücke (z. B. Ep. 60, c. 3), welche klar genug andeuten, dass er in Novatian einen Leugner der kirchlichen Schlüsselgewalt erkannte. Das letzte Bedenken macht in diesem Betreff der c. 8 der Synode von *Nicaea*. Dem zufolge mussten die Katharer (= N.), falls sie zur Kirche zurückkehren wollten, eine schriftliche Erklärung ausstellen, dass sie mit allen Lehren der katholischen Kirche übereinstimmen, und daneben noch versprechen, sowol mit denen, die in zweiter Ehe lebten (ein Theil der N. verbot auch die zweite Ehe), als auch mit denen, welche in einer Verfolgung gefallen waren, Gemeinschaft zu unterhalten. Dieser Kanon wird nun häufig so verstanden, als ob letztere zwei Punkte jene ‚Lehren‘ andeuteten, wofür sich die N. bei ihrem Uebertritt schriftlich zu bekennen hatten. Wäre dies der Fall, dann hätten die N. eher in die Kategorie der Rigoristen, als in die der Häretiker gehört, und sie könnten nicht schlechthin als Leugner der kirchlichen Schlüsselgewalt angesehen werden. Es ist jedoch zu bemerken, dass die erwähnten zwei Punkte nicht so sehr das Dogma, als vielmehr die Disciplin betreffen. Wenn nun der Kanon zweimal ausdrücklich verlangt, dass die Katharer in allen Stücken mit den ‚Dogmen‘ der Kirche übereinstimmen müssen, dann sind zweifelsohne ausser den Disciplinargegenständen noch andere Punkte gemeint, zu denen gewiss die Lehre von der Vergebbarkeit aller Sünden in erster Linie zählte. Durch die beharrliche Weigerung, diese Lehre anzunehmen, blieben ja auch die Verhandlungen mit Ascesius zu Nicaea ohne Erfolg.

Auf der Stufenleiter des Irrthums hat also Novatian einen ähnlichen Weg durchlaufen, wie Tertullian. Wie dieser, um die Ansicht von der Unvergebbarkeit der Moechie durchzusetzen, mit der ganzen Schlüsselgewalt der Kirche tabula rasa machte, so auch jener, um die Meinung von der Nichtvergebbarkeit der Idololatrie zur Anerkennung zu bringen. Gleichen sich beide in ihrem Ausgangspunkt, so gingen sie doch in ihren weiteren Zielen auseinander. *Tertullian* nämlich, sich begnügend, die Wahrheit mit Wenigen, wie er meinte, zu lieben und den Irrthum der Menge überlassend (De pudic. c. 1), trat einfach aus der Kirche heraus und ging zur Secte der Montanisten über; Novatian dagegen wollte nicht aus der Kirche scheiden, vielmehr die Kirche zu sich herüberziehen und seine neue Lehre zum Gemeingut der ganzen Christenheit machen. Wie rasch die Erfolglosigkeit dieses Versuchs zu Tage trat, ist aus der Kirchengeschichte bekannt. PETERS.

II. Es ist nicht ohne Grund vermuthet worden, dass in den Wandmalereien der Katakomben des 3. Jahrh. eine Bezugnahme auf die novatianische Häresie genommen ist. Man glaubt namentlich, dass die häufige Wiederkehr der Darstellung des guten Hirten und vielleicht auch die ebenso häufige Geschichte des Jonas eine Anspielung auf die katholische Lehre von der Busse und einen Protest gegen die N. in sich schliesse. Vgl. die betr. Artikel. KRAUS.

NOVI, s. Neophyten.

NOVILUNIUM, s. Neomeniae.

NOVITIOLI für Katechumenen gebraucht *Tertull.* De poenit. c. 6 in demselben Sinn, wie *Aug.* De symb. fid. ad catech. II 1 *tirones Dei* anwendet. Dagegen gehört der Terminus *Novitius* für Novize, den Anfänger im Klosterleben, erst dem MA. an (vgl. *Conc. Aquisgrann.* a. 817, c. 34).

NUDITAS, s. Nacktheit.

NULLATENSES sc. Episcopi. Die Ordination von blossen Titularbischöfen (*titulares, utopici, Panormitan.*) kannte das Alterthum im Allgemeinen nicht; das *Conc. Chalced.* c. 6 (Conc. IV 758) gebot: μηδένα ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι. Ebenso forderten die Lateiner locale Ordinationen; das *Conc. Valent.* c. 6 (Conc. IV 1260) verbot, Jemanden zu ordiniren, qui *localem* se futurum primitus non spoponderit, und *Leo d. Gr.* spricht demgemäss von

einer ordinatio *loco* fundata (Ep. 92 ad Rustic. c. 1); doch beweisen gerade diese wiederholten Einschärfungen, dass wol auch Ausnahmen vorkamen. Der Terminus N. ist übrigens mittelalterlich.

NUMISMATIK, altchristliche, s. d. Artt. Medaillen II 384 und Münzen II 432.

NUNC DIMITTIS. Dieses Canticum Simeonis (Luc. 2, 29—32), welches der ehrwürdige Greis im Tempel sprach, als er gewürdigt worden war, den Erlöser der Welt, das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung des Volkes Israel, zu erblicken und auf seinen Armen zu tragen, finden wir schon in den drei ersten Jahrhunderten bei dem Abendgebet der Christen im Gebrauch. Die *Constit. apost.* VII 48 enthalten folgendes Abendgebet: ‚lobet den Herrn, Kinder, lobet den Namen des Herrn (Ps. 112). Wir loben dich, wir preisen dich, ehren dich wegen deiner grossen Herrlichkeit, Herr, König, Vater Christi, des unbefleckten Lammes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt; dir gebührt Preis, dir gebührt Herrlichkeit, Gott dem Vater durch den Sohn in dem allheiligen Geiste, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. Nun entlässest du deinen Diener, Herr, nach deinem Worte im Frieden, weil meine Augen dein Heil gesehen, welches du bereitet hast vor dem Angesichte aller Völker, ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel.‘ Ob dieses Gebet öffentlich in der Kirche oder nur in der Familie verrichtet wurde, lässt sich nicht feststellen; jedenfalls zeigt die Fassung, dass es ein gemeinschaftliches war. Nachdem durch den hl. Benedict die Complet als besondere Tageszeit in das Brevier eingeführt worden war, erhielt dieses Canticum im römischen Ritus seine Stelle in diesem Theil des Officiums, während das Officium monasticum ihn nicht aufnahm, sondern sich auf die drei vom hl. Benedict vorgeschriebenen Psalmen beschränkte. Deshalb haben die Benedictiner, Cistercienser und Karthäuser das N. d. auch heute noch nicht in der Complet. Dieses Canticum ist seinem Inhalt nach sehr passend beim Abendgebet. An jedem Tage erblickt der Christ den Erlöser in den zahllosen Erweisen seiner Liebe, in der Erleuchtung seiner Wahrheit, in dem Troste, den er uns spendet, in der Hülfe, die er uns gewährt auf dem Wege zur Anschauung im Himmel. Darum ist auch für uns der Ausdruck der Gesinnungen Pflicht, welche den hl. Simeon erfüllten, besonders am Abend vor dem Schlafe, diesem Bilde des Todes, welcher uns vielleicht während der Nachtruhe bevorsteht. Dieses Canticum ist denn auch eine Erinnerung, dass wir immer mehr und vollständiger uns selbst absterben und nur für den Herrn leben und in seinem Lichte wandeln sollen, um in seinem Frieden hinüberscheiden zu können. Nach der hl. Communion sprach dieses Gebet die hl. Maria von Aegypten († um 525), vielleicht auch in Vorahnung ihres an demselben Tage (2. April) erfolgten Todes (Acta SS. Apr. I 82).

Seit im 5. Jahrh. das Fest Mariae-Lichtmess mit seiner Kerzenweihe und Procession eingeführt wurde, erhielt das N. d. auch in die Liturgie dieses Festes Aufnahme und wird an demselben noch jetzt bei der Austheilung der Kerzen, bei der Procession und in dem Evangelium der Messe gesungen. Vgl. *Probst* Lehre und Gebet 347; *Bingham* Orig. VI 47; *Merati* Observ. ad *Gavanti* Comm. t. III, sect. V, c. VI; *Bona* Div. Psalmod. c. XI. HEUSER.

NUNDINAE (ἀγοραστίαι) an den Festen der Martyrer zu halten, verbietet schon *Basil.* Regul. maior. qu. 40 mit Bezugnahme auf die Austreibung der Händler aus dem Tempel, welche der Herr einst vorgenommen hatte.

NUSS. Der süsse Kern der Mandel-N. ist nicht allein von einer harten, holzigen Schale, sondern auch von einer bittern, fleischigen Haut umgeben. Den Vätern war aus diesem Grunde die Mandel- (nicht die sog. welsche) N. (vgl. *Kreuser* K.-Bau II 307, 2. Aufl.) ein Symbol Christi (*Hieronym.* In Ierem. c. 1; In Eccles. c. 12; *Pseudo-Gregor. M.* Super cantic. cant. c. 6, n. 12; *Basil.* In Hexaëm. c. 5). Die bittere grüne Hülle bedeutete Christi (gekreuzigtes) Fleisch, die harte Schale seine Gebeine, der Kern seine Gottheit. Dies spricht, allerdings etwas gesucht, der hl. *Augustinus* Serm. de temp. (Dom. ante Nat.) in folgenden Sätzen aus: ‚nux trinam habet in suo corpore substantiae unionem: corium, testam et nucleum. In corio caro, in testa ossa, in nucleo interior anima comparatur. In corio nucis, carnem significat Salvatoris, quae habuit in se asperitatem vel amaritudinem passionis; in nucleo, interiorem declarat dulcedinem deitatis, quae tribuit pastum, et luminis subministrat officium. In testa, lignum interserens crucis, quod nos discrevit id, quod floris, et intus fuit; sed quae terrena et coelestia fuerunt, mediatoris ligni impositione saciavit.‘ Eine ganz ähnliche Idee spricht der hl. *Paulin von Nola* (In natal. IX s. Fel. v. 274 f.) in folgenden Versen aus, in denen auch die N. als

Symbol des Leibes Christi im hl. Sacrament und die im MA. weiter entwickelte Auffassung als Symbol der Mutter Christi nahegelegt wird:

,si placet inspiciamus adhuc mysteria regni,
tres patriarcha sibi trina legit arbore virgas,
spirantem storacis laevem platano, nuce firmam.
Spiritus in platano est, *virgo* in storace, *in nuce Christus.*
Nam patulos platanus ramos expandit in umbras,
sanctus in umbrata formavit virgine Christum
spiritus, et storacis puto virgo sit arbore David.
Prompsit adoratum quae virgo puerpera florem.
Virga nucis Christus, quoniam in nucibus *cibus intus,*
testa foris et amara super viridi cute cortex.
Cerne Deum nostrum velatum corpore Christum,
qui fragilis carne est, *verbo cibus,* et cruce amarus,
dura superficies, verbum crucis et crucis esca est,
coelestem Christi claudens in carne medullam.'

Hier erklärt der hl. *Paulinus* die N., weil deren innerer Kern von einer harten Schale und bittern Rinde umgeben ist, als Symbol Christi, dessen Gottheit verhüllt ist von dem menschlichen Leibe, welch letzterer zudem den bittern Kreuzestod erduldete. Aber dieser verhüllte Gottessohn ist durch sein Wort eine Speise. Und in der überschatteten Jungfrau hat der hl. Geist den Leib Christi gebildet, wie, so setzten mittelalterliche Schriftsteller hinzu, der Kern der N. sich in der unverletzt bleibenden Schale bildet (Mandorla).

Wenn *Martigny* (Dict.[2] 502) schreibt, dass *Gregor d. Gr.* [richtiger müsste es heissen Pseudo-Gregor] (In cantic. c. 6) u. A. die N. als Symbol der Vollkommenheit ansähen, so hat er Recht; aber für irrig halte ich seine Ansicht, dass die ersten Christen durch Anbringung von Nüssen an Gräbern die vollendete Tugendhaftigkeit der dort Begrabenen hätten anzeigen wollen. Die hier in Fig. 333 abgebildete N. aus Bernstein fand *Boldetti* (298, tav. I [10]) aussen an einem Loculus (s. d. Art.) der Katakomben angebracht. Sie zeigt auf einer Fläche das Opfer Abrahams, der mit der Rechten das Messer erhebt, um den zu seinen Füssen knieenden Isaak zu tödten. Das Opfer Isaaks war Vorbild des blutigen Opfers Christi am Kreuze. Die N. sowol (durch ihre harte Schale und bittere Rinde symbolisirend den gekreuzigten Leib Christi) als das Opfer Isaaks wollten sagen, dass hier Jemand begraben liege, der seine Hoffnung (auf Auferstehung) auf den erlösenden Kreuzestod Christi setze. MÜNZ.


Fig. 333. Nuss aus Bernstein mit dem Opfer Isaaks (Boldetti 298, tav. I [10]).

NYMPHAEUM heisst zuweilen die im Vorhof der Kirche stehende φιάλη (vgl. d. Art. Basilika I 122). Der Ausdruck ist hergenommen aus der antiken Architektur, wo N. oder *Nympheum* (νυμφαῖον, νυμφεῖον) eigentlich ein den Nymphen geweihtes Gebäude (*Plin.* Hist. nat. XXXV 12, 43) bezeichnet, meist einen hohen Rundbau, in dessen Mitte ein Quell frischen Wassers sprudelte (*Liban.* Antioch. 372). Die Nympheen, deren *P. Victor* (Urb. Rom.) mehrere in Rom aufzählt, standen meist mit den Thermen in Verbindung; vgl. die Belege bei *Rich* s. v.

O.

OBDORMIVIT IN DOMINO. Diese von der Vulgata Act. 7, 59 von Stephanus' Hinscheiden gebrauchte Formel ist der altchristlichen Epigraphik fremd, bildet aber häufig den Schlusssatz späterer Legenden und kann insofern als ein Anzeichen einer nach dem 6. Jahrh. hinausliegenden Redaction betrachtet werden.

OBITUARIEN, s. Nekrologien II 486. Der Terminus *Obituarium (Obitarium)* ist mittelalterlich; s. *Ducange* i. v.

OBLATA, s. Oblatio.

OBLATI. Pueri o., auch donati oder nutriti genannt, waren Kinder, welche von den Eltern schon in frühester Jugend Gott geweiht und der Kirche oder einem Kloster übergeben wurden, um zu Klerikern oder Mönchen erzogen zu werden. Als Vorbild diente das Nasiräat, zu welchem der jüdische Vater seinen Sohn, ehe er 13 Jahre alt war, für längere oder kürzere Zeit oder auch für immer geloben konnte (Mischna Sota III 8), wie es bei Samson (Jud. 13, 5 f.), Samuel (I Sam. 1, 11), Johannes dem Täufer (Luc. 1, 15) der Fall war. Auch die allerseligste Jungfrau Maria soll nach *Evodius* (*Nicephor.* Hist. eccl. III 3) von ihrem dritten Lebens-

jahre an eine solche Hierodule des Tempels gewesen sein. Von den Juden ging diese Sitte zu den Christen über, wo sie eine erhöhte Bedeutung dadurch gewann, dass der Priesterstand nicht mehr, wie im Alten Bunde, eine geschlossene Kaste bildete, sondern jedem Befähigten zum Eintritt offen stand. Wir unterscheiden daher zwei Arten von Kinder-Oblaten:

1) solche des Klerikalstandes. Fromme Eltern liebten es von jeher, ihre Sprösslinge frühzeitig Gott zu verloben, ja selbst schon vor der Geburt dem Dienste des Heiligthums zu weihen, wie *Gregor Naz.* (ὡς δ' ἦκον, εὐθὺς γίνομαι ἀλλότριος, Carm. de vita sua) und *Theodoret* (Hist. relig. 13) von sich selbst bezeugen. In Rom geschah diese Oblation meist vor den Gräbern der Apostel oder Martyrer, worüber uns einige monumentale Zeugnisse aufbewahrt worden sind; so eine Inschrift, welche von einem neunjährigen Knaben, Namens Proiectus, besagt: NVTRICATVS DEO CRISTO MARTYRIBVS (*de Rossi* Bull. 1869, 50), sowie die Medaille, auf welcher eines Gaudentianus Oblation vor dem Grabe des hl. Laurentius zur Darstellung gebracht ist (*de Rossi* l. c. tav. III[5] und unsere Fig. 219, II 385). Desgleichen bestätigen *Prudentius* (Perist. II 517 sq.) und *Paulinus Nol.* (Poem. XXI, carm. XIII in s. Felic. v. 66 sq. und v. 314 sq.), dass die vornehmsten Eltern, selbst Senatoren, ihre Kinder solcherweise Gott geweiht hätten. Hatte diese Verlobung bei Manchen allerdings nur den Erfolg, dass sie sich später zu einem frommen Leben angeeifert fühlen mussten, so wurden doch sehr Viele von der Kirche wirklich in den Klerikalstand aufgenommen (clerici a cunabulis), wie aus einem Briefe des Papstes *Siricius* (Ep. I 9) und *Zosimus* (Ep. II) hervorgeht, und c. 1 des zweiten Concils von *Toledo* (a. 589) ausdrücklich anerkennt, dass solche von den Eltern geopferte Kinder zu Lectoren geweiht werden dürfen, nur müssten sie dann unter den Augen des Bischofs unterrichtet und für den Dienst der Kirche erzogen werden (*Bona* Rer. liturg. I 25, n. 18). Als ein Beispiel dieser Art nennt Cyrill von Scythopolis den Abt Euthymius († 472), welcher im Alter von drei Jahren dem Bischof von Melitina in Armenien übergeben, von diesem getauft, tonsurirt, zum Lector ordinirt und sodann auferzogen worden sei (*Martène* De antiq. eccl. rit. II, I 3, n. 3). Nicht wenige solcher Oblaten sind in der Folge zu hohen Kirchenwürden, selbst zum Papstthum gelangt, wie Gregor II und Leo III, welche von Kindheit an im Lateranpalast unter den Augen der Päpste selbst herangebildet wurden. Aber noch weit mehr hat sich das Kinder-Oblateninstitut

2) in den Klöstern ausgeprägt. Die Anfänge desselben sind in den Lauren der Wüste zu suchen (Regula s. Pachom. c. 166 sqq. ap. *Holsten.* Cod. reg. monast., Aug. Vindel. 1759, I 35), von wo es sich namentlich durch den hl. Basilius (eius Reg. fus. disp. interrog. 15) nach den im Orient zahlreich entstandenen Cönobien verpflanzte. Kein Alter, wenn auch noch so jung und zart (aetatis ... ipsius adeo tenerae atque ineuntis), wollte Basilius vom Klosterleben ausgeschlossen wissen, stellte es aber den Oblaten frei, nach vollendetem 16. Lebensjahre sich selbst zu entscheiden, ob sie fortan im Kloster bleiben oder in die Welt zurücktreten wollten (Ep. can. 2 ad Amphiloch. can. 18). Dies blieb auch fernerhin die Praxis des ganzen Morgenlandes (*Theod. Studita* II 165), obwohl die *trullan. Synode* (a. 692, c. 40) das zehnte Lebensjahr als Grenze festsetzte. Mit des Basilius Regel kam das Oblateninstitut auch in die abendländischen Klöster, ohne gerade überall Eingang zu finden. Während z. B. in den von Cassian im südlichen Gallien gegründeten Klöstern Kinderoblaten ausgeschlossen blieben, liess *Caesarius von Arles* (Regul. c. 5) selbst solche unter sechs oder sieben Jahren ausnahmsweise zu, und *Salvianus* (Adv. avarit. II 4), sowie *Avitus von Vienne* (Poem. VI 24 sq.) erzählen, dass sogar Kinder im zartesten Alter (in der Wiege) den Klöstern übergeben und daselbst zu Mönchen auferzogen wurden (monachus ab incunabulis Deo militans). Auch *Hieronymus* (Ep. ad Laetam) und *Augustinus* (Ep. 199) billigten diesen Gebrauch, wiewol schon *Salvianus* (l. c. III) sich in bittern Klagen über den Geiz solcher Eltern ergeht, welche ihre Oblaten am Erbe verkürzten und sich derselben nur leichten Kaufs entledigten. Wie überhaupt das Klosterleben, so erhielt auch das Oblateninstitut durch den hl. *Benedict* erst seine feste Gestalt. Nachdem derselbe bereits einen Placidus und Faustus, beide sieben Jahre alt, und den zwölfjährigen Maurus als Oblaten zu sich genommen hatte, acceptirte er in seiner Regel (c. 59) dieses Institut, machte aber gegen Basilius den Unterschied, dass er den von den Eltern unter bestimmten Formen dargebrachten Kindern die Rückkehr in die Welt versagte und, um ihnen jede Versuchung hierzu abzuschneiden, dieselben sogar enterben liess, ohne deshalb den Opfersinn vermöglicher Eltern gegen das Kloster selbst einzuschränken.

Die Oblations-Ceremonien wurden in der Kirche in Gegenwart des Abtes und eini-

ger Zeugen aus dem Laienstande vorgenommen. Während der Knabe ein Opfer von Brod und Wein in der Hand hielt, las der Offerirende die Petitio (Oblationsformel) ab und legte sie sodann auf den Altar, worauf der Celebrans die Opfergabe in Empfang nahm und der Knabe in die Palla des Altars (Altartuch) eingewickelt, gewöhnlich auch sogleich tonsurirt und mit dem geistlichen Gewande bekleidet wurde (*Martène* De antiq. monach. rit. 704 sq.). Sobald der Oblate zur Pubertät gelangt war, musste er die von den Eltern gültig vollzogene Oblation ratihabitiren und die eigentliche Ordensprofess ohne Weiteres ablegen. Die Erziehung der Oblaten war ihrer Bestimmung entsprechend. Sie hatten ihre eigenen Wohnungen, Schlafsäle und Schulen, ihre bestimmte Haus- und Tagesordnung, kamen nur im Chore und Refectorium mit den übrigen Mönchen zusammen, standen unter der Aufsicht eigener Vorstände und Lehrer, Magistri oder Praepositi genannt, wurden besonders im Psalmengesang geübt und unter strenger Disciplin gehalten, deren Uebertretungen scharf geahndet, meist durch Fasten und mit der Ruthe (aut ieiuniis nimiis affligantur aut acribus verberibus coërceantur ut sanentur, Regul. s. Bened. c. 30; vgl. *Martène* l. c. 706).

Mit der Ausbreitung des Benedictinerordens, besonders durch Gregor d. Gr., kam das benedictinische Oblateninstitut auch nach Frankreich (Regul. s. Aurel. c. 17), Spanien (Regul. s. Isid. c. 4 und Regul. commun. c. 6) und England, wo aus demselben grosse Lichter der Kirche hervorgingen, wie Beda, Willibrord, Bonifatius, Dunstan u. A. Ueberall wurde an der absoluten Verbindlichkeit der Oblation auf Grund der durch das römische Recht (*Cod. Theodos.* III 3; *Cod. Iustin.* VIII 47; Instit. I 9 u. 12) zur Geltung gekommenen Anschauung über die väterliche Vollgewalt festgehalten und dieselbe durch das grosse Nationalconcil von *Toledo* a. 633, c. 49 (monachum aut paterna devotio aut propria professio facit, quidquid horum fuerit, alligatum tenebit) und das zehnte *Toletanum* c. 6 feierlich sanctionirt. Erst in Folge germanischer Einflüsse, namentlich durch die karolingische Gesetzgebung (Capitulare I a. 805; Synode zu *Mainz* a. 813, c. 23 und zu *Aachen* a. 817, c. 36), wurde eine freisinnigere Gestaltung des Instituts angebahnt, bis das Decretalenrecht (c. 11. 12. 14 X De regular. III 31) die ausschliessende Verbindlichkeit der Oblation ganz beseitigte, und erklärte, dass die väterliche Oblation kein absolutes Präjudiz für den spätern Lebensberuf des Oblaten sein könne. Vgl. *J. N. Seidl* Die Gottverlobung von Kindern oder De pueris oblatis, eine kirchenrechtsgeschichtl. Untersuchung, Passau 1871. SEIDL.

OBLATIO hat im kirchlichen Sprachgebrauch verschiedene Bedeutungen, von denen namentlich zwei hier zu behandeln sind; die übrigen werden am Schlusse des Artikels kurz erwähnt.

1) O. im engern und eigentlichen Sinn bezeichnet die Handlung des *offerre* und zwar des Darreichens (Opferung) der eucharistischen Opferelemente und die Consecration derselben durch den Priester. Mit andern Worten: O. steht zumal in der ältern Sprache gleichbedeutend mit Sacrificium und προσφορά für die ganze Opferhandlung (Abendmahlsliturgie). So gebraucht *Cyprian* die Ausdrücke O., Sacrificium und Sacramentum unterschiedslos für Eucharistia, wie ähnlich die Griechen εὐχαριστία und προσφορά anwenden; bisweilen stehen beide Synonyma beisammen, so bei *Cyprian* Ep. 63, ed. *Hartel* (oblatio et sacrificium); vgl. *Theodoret.* Dial. c. 3. In diesem Sinne, d. i. für eucharistische Opferhandlung oder für liturgische O., setzt auch *Tertullian* an etwa vier Stellen offerre und O. De praescr. c. 40: celebrat et *panis oblationem;* De exhort. cast. c. 7; De virg. vel. c. 9 und Ad ux. II 8. Vgl. Adv. Iud. c. 5: sacrificia terrenarum oblationum; s. Zeitschr. f. hist. Theol. 1871, XLI 149 ff. Für Opferfeier steht es auch bei *Irenaeus* Haer. IV 18: non genus *oblationum* (προσφορῶν, sacrificiorum) reprobatum est, sed species tantum immutata est. *Bunsen* Analect. antenicaen. II 379. Dann wurde später das Wort O. liturgische Bezeichnung für einen besondern Theil der Opferfeier, die sog. Opferung, während Oblatum und Oblata wie Hostia (προσφορά) Benennungen von consecrirtem und nicht consecrirtem Brode wurden. Im Sinne von Opferfeier steht auch der Ausdruck *Oblationes pro defunctis.* Es opferten nämlich an dem Begräbniss- oder Gedächtnisstag von Verstorbenen die Angehörigen, Verwandte und Freunde Altargaben, wovon ein Theil für die Eucharistie, das Uebrige für ein Gedächtnissmahl, das als Almosen für die Armen galt, verwendet wurde. Dies meint *Augustinus* Ep. 22 ad Aurel. c. 6: oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adiuvare credendum est, super ipsas memorias non sint sumptuosae. Dass aber schon *Tertullian,* der an drei Stellen diesen oder einen gleichwerthigen Ausdruck (oblationes facere, reddere, offerre) setzt, darunter Seelenopfer für Verstorbene verstand, lässt sich aus den Stellen nicht unwiderleglich darthun. Er sagt De cor.

milit. c. 3: *oblationes pro defunctis* pro natalitiis annua die facimus; in den (montanistischen) Schriften De monog. c. 10: enim vero *pro anima eius* [mariti] *orat* [uxor] ... et *offert* annuis diebus dormitionis eius, und De exhort. cast. c. 11: ... *oblationes annuas reddit* ... et *offerret*). Dass *Tertullian* von einem Opfer redet, ist zweifellos, nicht aber, dass er das Messopfer des Priesters für die Verstorbenen meint; vielmehr scheint er an allen drei Stellen zunächst nur die Laienoblationen, d. i. die Opfergaben, welche die Angehörigen am Todestage von Verstorbenen in deren Namen darbrachten, darunter zu verstehen. Allein da diese Laienoblation nur während der eucharistischen Opferfeier dargebracht wurde und die Kirche an der Anniversaroblation so strenge hielt, wird die Annahme, dass auch der Priester an den erwähnten Jahrestagen sein, d. i. das eucharistische Opfer für den betreffenden Verstorbenen darbrachte, sehr wahrscheinlich (*Probst* Gesch. d. Liturgie 376). Mit diesen Oblationes pro mortuis am Altare dürfen nicht jene Gaben, welche man da und dort am Grabe niederzulegen pflegte und die den gleichen Namen trugen, verwechselt werden (*Ambros.* In Luc. l. VII, c. 9; *Aug.* Serm. 15 De sanctis; Serm. 43 De divers.; De confess. VI 2).

Das offerre im erstern und engern Sinn galt als die eigentlichste Function des Bischofs (und Priesters). *Clemens Rom.* Ep. ad Cor. c. 44, wozu die *Const. ap.* VIII 5 die Beleuchtung geben. ‚Getrennt vom Bischof zu taufen oder die Agapen (nebst Eucharistie) zu feiern, ist nicht erlaubt,‘ sagt *Ignatius* Ep. ad Smyrn. c. 7, was der alte Interpolator erweiternd erklärt: zu opfern (oblationem offerre) und Eucharistie (sacrificium) zu feiern, ist nur in Verbindung mit dem Bischof gestattet. Denn ‚exordium ministerii a summo sacerdote est‘, heisst es bei *Pseudo-Ambros.* De sacram. III 1, 4. Der Priester celebrirt nur mit Genehmigung des Bischofs (*Conc. Veron.* 755, c. 8); den Diakonen ist dasselbe verboten (*Conc. Nicaen.* 325, c. 18 mit den Erläuterungen von *Hefele* Conc.-Gesch. I[2] 424; *Hippolyt.* Can. arab. 32: der Diakon vertritt die Stelle des Priesters cum exceptione solius *oblationis* sacrificii magni et orationis). Wenn ihnen trotzdem bisweilen ein *offerre* zugesprochen wird, so ist darunter nicht das Opfern, sondern das Austheilen (Offeriren) der hl. Communion gemeint. Dagegen wird offerre auch von der Laienopferung (siehe unter 2) gebraucht. *Hilarius Diac.* Quaest. ex Vet. Test. 46 (in opp. s. Aug. append. 3, ed. Bened.): quamvis enim proprio sacerdos fungatur officio, ille tamen offerre dicitur, cuius nomine agit sacerdos. Ipsi enim imputatur, cuius munera offeruntur. So sind auch die Ausdrücke in manchen römischen Secreten oder orationes super oblata zu verstehen, wie: munera populi tui (Vigilia s. Ioan. Bapt.), oder oblationes famulorum famularumque tuarum (Dom. VII p. Pent.), oblationes populi tui (Natal. s. Iac. Ap.).

2) Die Laienoblationen, *oblationes fidelium*, d. i. die von den Gläubigen theils während, theils ausser der eucharistischen Opferfeier geopferten Gaben: ausser oblationes auch munera, dona, oblata, προσφοραί, δῶρα genannt. Diese Oblationen sind eine sehr alte, in der Kirche des Ostens und Westens vorkommende Einrichtung, vermuthlich durch die Agapen hervorgerufen. *Probst* (Gesch. d. Liturgie 376) hält sie für apostolischen Ursprungs. Jedenfalls bestanden sie in den ersten Jahrhunderten bereits in der ganzen Kirche. Es sei hier ausdrücklich bemerkt, dass von allen Opfergaben der Laien, die den Namen Oblationes erhielten, nur die von Brod und Wein zur eucharistischen Feier in Beziehung stehen, ohne deshalb als die O. im engern Sinne oder auch nur als integrirender Theil derselben (Eucharistie) zu gelten. Alle übrigen Oblationen zu milden und anderen Zwecken wurden nur bei Gelegenheit der Abendmahlsfeier abgegeben, ohne zu ihr zu gehören (*Probst* a. a. O. 99 f.). Sie waren Oblationen oder Opfer, die nicht Gott, sondern den Armen etc. galten. Zu diesen Oblationen im weitesten Sinne gehört Alles, was an fahrender oder liegender Habe der Kirche und ihren Dienern von freien Stücken zum Opfer gegeben wird; es geht durch den Act des offerre als gottgeweihte Sache (res sacra) in den rechtlichen Besitz der Kirche über. Ausführliches darüber s. Capit. Caroli M. (von 814) c. 12 und Capit. reg. Franc. I 522.

Wir bringen hier die Gegenstände und dann die näheren Bestimmungen der O. zur Sprache.

A. Objecte der O.

1) Zu eucharistischen Zwecken, nämlich zur Communion des Priesters und der Gläubigen, wurden seit ältester Zeit Brod und Wein geopfert. Bereits *Irenaeus* (167; Haeres. IV, c. 17. 18) nennt Brod und Wein als die Erstlinge, die dem Schöpfer geopfert würden. Ebenso *Clemens Alex.* (Paedag. II 2), *Origenes* (C. Cels. VIII 34). *Irenaeus* l. c. und die *Can. apost.* 3 u. 4 verbieten, etwas Anderes am Altare zu opfern, als was Christus als Gaben bestimmt habe. Das Ver-

bot zeigt, dass da und dort per abusum andere Opferelemente, namentlich Milch und Honig, gebraucht wurden, woran vielleicht häretische Einflüsse schuld waren. Das Verbot ward vom *Conc. Hipp.* (393) c. 23 erneuert: bei dem Sacramente des Leibes und Blutes Christi soll nichts geopfert werden als Brod und Wein mit Wasser gemischt (Cod. eccl. Afric. 37). Ebenso verbietet das Concil von *Auxerre* (um 585) c. 8, den Wein mit Honig oder einer andern Flüssigkeit zu mischen (vgl. *Conc. Trull.* 692, c. 57 und *Martin von Braga* [569] in seiner Sammlung der griechischen Canones bei *Hardouin* I 397). Als die alte Praxis bez. die alten Canones hier und dort ausser Uebung kamen, musste die Kirche geradezu die Oblation von Brod und Wein an Sonntagen einschärfen, um die eucharistische Species daraus entnehmen zu können. Das Concil von *Macon* (585) c. 4 verordnet: an allen Tagen des Herrn sollen Männer und Frauen auf dem Altare Brod und Wein opfern (*Hefele* C.-G. III[2] 40). Auch die Mönche waren zur O. verpflichtet; kurz die Darbringung von Opfergaben war nicht in das Belieben der Gläubigen gestellt, sondern deren Pflicht. Noch im 8. Jahrh. war es Sache des visitirenden Bischofs, zu fragen, ob Männer und Frauen dieser Pflicht genügten (*Regino* De eccl. discipl. II 5. 89). Nicht mindert tadelt *Caesarius von Arles* (Serm. 262 in append. opp. s. Aug.) das Nachlassen des alten Eifers, ja bereits *Cyprian* (in der schönen Stelle De op. et eleem. c. 15) schärft das Gebot ein. Später schrieb ein fränkisches Capitulare (VI, n. 170) absque ulla excusatione die O. vor. Bekanntlich wurden die restirenden, nicht consecrirten Brode als Eulogien nach der Messfeier ausgetheilt (Concil von *Nantes* 658 und d. Art. Eulogien). In welcher Weise die Heiden die Opfergaben unbrauchbar zu machen suchten, zeigen Nachrichten, wie in den Acta Theodoti (von 303) bei den Bolland. 18. Mai S. 1522 und *Ruinart* ed. Ratisb. 375. Gewöhnlich nahm der Diakon die Oblationen der Männer, eine Diaconissin die der Frauen in Empfang. Ersterer wählte am Oblationarium (s. d. Art.) das für die Eucharistie Nöthige und Taugliche aus.

2) Andere Opfergaben oder Altaroblationen, die nicht für die Eucharistie bestimmt waren und theils in Natural-, theils in Geldbeiträgen bestanden, treffen wir gleichfalls schon in den ersten Jahrhunderten. Die Agapen und andere kirchliche Bedürfnisse, sowie die nöthige Unterstützung der Priester und Armen brachte es mit sich, dass die Gläubigen persönliche Gaben als O. spendeten. Ihrer gedenkt bereits *Iustin* (Apol. I 67): die Vermöglichen und die, welche wollen, theilen nach Belieben mit, was Jeder will. Das Gesammelte wird beim Vorsteher (Bischof) hinterlegt, der Waisen, Wittwen, Kranke, Arme, Gefangene, Gäste ... davon unterstützt. Was geopfert wurde, ersehen wir aus verschiedenen kirchlichen Erlassen und anderweitigen Nachrichten. Nachdem die *Can. apost.* c. 3 angegeben hatten, was in der Eucharistie nicht geopfert werden dürfe, nennen sie im c. 4 die Gegenstände der Laienoblation, die man zum Altare bringen dürfe, nämlich frische Aehren und Trauben zur entsprechenden Zeit, also das Material für Brod und Wein, Oel für die Lampen und Weihrauch für Kirchenzwecke. Der c. 5 erwähnt dann noch allgemein Obst (ὀπώρα), das geopfert werden dürfe, aber nicht am oder auf dem Altare. Die koptische Bearbeitung der apost. Canones (Constitutionen) führt im Einzelnen acht Obstsorten als oblationsfähig auf, und von Blumen die Rose und Lilie (*Const. apost. copt.* II 46 u. 54). In der africanischen Kirche wurde Oel für die Salbung bei der Taufe gespendet (*Cypr.* Ep. 70). Von Oel (μύρον) redet auch *Pseudo-Dionysius* (De hierarch. eccl. IV 2) als Oblationsgegenstand. Der *Ordo rom.* (I 31, append. 7) verordnet, dass das Oel nur vor den Altar (ante altare) gebracht und hier geweiht werde. Bei *Prosper Aquit.* (De vita contempl. II 21) lesen wir: *lac* et *lanas* ovium pro oblationibus quotidianis ac decimis fidelium gaudentes accipimus. Kuchen statt Brod zu opfern, verbietet die Synode von *Calchat* (787, c. 10). Hinsichtlich der Oblationen von Milch und Honig, Dinge, welche in einzelnen Kirchen dem Täufling gereicht wurden, s. d. Art. Honig, wo die Belegstellen. Wachs zum Unterhalt des Cultus ist wol seit alter Zeit als O. gebracht worden. Nach einer fränkischen Verordnung musste dasselbe vor der Messe oder vor dem Evangelium geopfert werden, weil alle diese Oblationen keine Beziehung zum eucharistischen Opfer hatten (*Regino* De eccl. discipl. I 72). Eine O. im weitesten Sinn und eigenthümlicher Art im MA. war es, dass man Schenkurkunden über bestimmte Gaben ausfertigte und auf den Altar legte. Nach einem Gesetz des Königs Dagobert (630) sollten alle freien Personen, die der Kirche etwas schenkten oder eine Stiftung (in Geld, Landgütern, Leibeigenen) machten, mit eigener Hand die Urkunde ausstellen und diesen Brief ev. mit der Schenksumme in Gegenwart des Pfarrers in der Kirche auf den Altar legen (*Baluz.* Cap. reg. Franc. I 95). Aehnliches verordnet Karl d. Gr. (ib. I 407;

s. das *Conc. Aurel.* I 511, c. 15). Ueber Opfer von Rindern bestimmt das *Tolet.* II (c. 527) c. 27 u. 28. Wegen testamentarischer Vergabungen an Kirchen (oblationes defunctorum, nicht zu verwechseln mit den Opferfeiern für Verstorbene, die ebenso heissen) hat die Kirche sehr oft Verordnungen erlassen (vgl. das sog. *Conc. Carth.* IV 398, c. 95; *Vason.* I, c. 4; *Arelat.* II, c. 43; *Aurel.* II, c. 15 u. III, c. 22; *Matisc.* I, c. 4; *Agath.* c. 4). Werthvolle Gaben wurden nicht selten ausser der Opferfeier auf den Altar gelegt. So opfert bei *Gregor. Tur.* De gloria mart. c. 61 ein frommer Mann einen kostbar gearbeiteten goldenen Gürtel — ad reficiendos pauperes — in der Kirche des hl. Nazarius (Nantes). Vergabte Opfer nach dem Tode des Gebers der Kirche vorenthalten, wurde mit Excommunication bestraft (*Matisc.* I, c. 4).

B. Die kirchlichen Bestimmungen und näheren Umstände der O.

1) Wer durfte an der Laienoblation theilnehmen? Nur wer in Gemeinschaft der Kirche (in caritate fraterna, in communione, wie die Ausdrücke lauten), also sittlich und religiös fähig war, worüber der Bischof zu entscheiden hatte (*Const. apost.* IV 6). Ausgeschlossen waren selbstverständlich Juden und Heiden, dann die Häretiker, Schismatiker, endlich die zeitlich oder auf immer Excommunicirten, Büsser und Katechumenen. *Epiphan.* (368) De fide c. 24 (*Migne* XLII 830): ‚die Kirche nimmt keine O. von solchen an, die Unrecht begehen und das Gesetz übertreten, sondern in Rechtschaffenheit leben.‘ Wer nicht fähig zur Taufe, war es auch nicht zur O., z. B. Gladiatoren, Schauspieler, olympische Spieler, Tänzer, Astrologen (*Const. apost.* VIII 32); ebenso nicht, wer vom Empfang der Communion ausgeschlossen war: episcopum placuit ab eo qui non communicat (= Büsser und Katechumenen) munus accipere non debere (*Conc. Illib.* 313, c. 28; *Hefele* C.-G. I² 167). Ja nicht einmal anwesend durften solche während der O. sein, sondern mussten vorher abtreten; nur die Consistentes durften bleiben, aber nicht opfern. Daher die Ausdrücke κοινωνεῖν χωρὶς προσφορᾶς, communicare, communio sine oblatione (*Conc. Ancyr.* 314, c. 5) von der vierten Büsserklasse, welche nicht mitopfern und nicht mitcommuniciren durften. Denn κοινωνεῖν, communicare, heisst hier nicht communiciren, sondern am Messopfer (durch passive Beiwohnung) theilnehmen. Auch Lieblose, Unterdrücker der Armen und wer im Zwiste mit Brüdern lebte, konnten nicht opfern (*Optat.* De schism. Donat. VI 1). *Conc. Carthag.* 398, c. 93 u. 94: Oblationen von Brüdern, die im Zwiste mit einander leben, darf man weder im Sacrarium, noch im Gazophylacium aufnehmen, und Geschenke solcher, welche Arme bedrücken, sind vom Priester zurückzuweisen (*Hefele* C.-G. II² 76; *Conc. Tolet.* XI 675, c. 4 und Capit. reg. Franc. VII 242). So wies bekanntlich Basilius die O. des Kaisers Valens zu Caesarea wegen dessen Tyrannei (373) zurück (*Greg. Naz.* Orat. 43 u. 52). Ferner wurden die Oblationen von Wucherern (Bankiers), Kleinhändlern und allen Ungerechten abgewiesen (*Constit. apost.* IV 16); endlich auch die der Selbstmörder (Concil von *Auxerre* 585, c. 17; vgl. *Conc. Aurel.* II 533, c. 15).

2) Für wen durfte man opfern? Da die Christen, die in Gemeinschaft mit der Kirche sterben, nach dem Tode in dieser Gemeinschaft fortleben, so war es Sitte, sowol wenn das Messopfer für sie dargebracht wurde, als auch sonst bei der eucharistischen Feier, für die Verstorbenen und oft in ihrem Auftrage das Altaropfer zu bringen. Die Annahme von solchen *Oblationes defunctorum* wurde verweigert für solche, die nicht in Gemeinschaft mit der Kirche starben, wie ja auch die eucharistische O. für solche nicht stattfand. *Cyprian* (Ep. 1 ad Furnit.) verbot, Kirchengebete und Oblationen für einen Christen darzubringen, weil dieser einen Priester zum Vormund seiner Kinder bestellt hatte. Der Bischof fügt bei: dies sei Praxis seiner Vorgänger gewesen. Stirbt dagegen ein Büsser unvermuthet während der Busszeit, so wurde seine O. angenommen (illius oblatio suscipiatur), wie mehrere Synoden bestimmten. So das *Vason.* (442) c. 2; *Arelat.* II (c. 443), c. 12 und *Epaon.* (517) c. 41, die nähere Erlasse über den Kirchenbann geben; s. auch *Kober* Kirchenbann, Tüb. 1863, 91. 527 f. Für Hingerichtete durfte die O. gleichfalls angenommen werden, nicht aber für Selbstmörder (*Aurel.* II 533, c. 15). Von den Excommunicirten sagt in dieser Hinsicht *Leo I* (Ep. 2 ad Rust. u. Ep. 83 ad Theod.): horum (mortuorum) causa Dei iudicio reservanda est . . . Nos autem quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare (in Gemeinschaft stehen) non possumus. Bei Darbringung jener O. wurde ein Gebet gesprochen, das in der *Missa Illyrici* lautet: suscipe s. trinitas hanc oblationem quam tibi offero pro anima N. (*Martène* De rit. eccl. I, 4, 12). Von diesen Gebeten ist jedoch keines in die Missae defunctorum der römischen Kirche übergegangen. Im Cod. Ratoldi († 986) steht das citirte Gebet vor der Oration ‚super

oblata' (*Ménard* Sacram. Gregor. in Opp. Gregor. ed. Bened. III 486). Manche Christen suchten sich der Pflicht dieser Altaropfer für Verstorbene, sogar wenn diese testamentarisch solche befohlen hatten, zu entziehen, weswegen die Kirche wiederholt die bezügliche Pflicht einschärfte. So das *Carthag.* 398, c. 95: wer die Oblationes defunctorum der Kirche vorenthält oder nur mit Schwierigkeiten herausgiebt, ist als Mörder der Armen aus der Kirchengemeinschaft zu stossen. Auch das erwähnte *Vas.* rechnet c. 4 solche unter die Ungläubigen (vgl. *Arelat.* II, c. 47; *Matisc.* c. 4 u. a.). Vermuthlich waren manche Christen von der Lehre des Aërius, der sich gegen Gebet und Opfer für Verstorbene erklärte, beeinflusst (*Epiph.* Haer. 75, 3). Dagegen galt es für erlaubt, für mehrere Verstorbene nur eine O. zu bringen (*Niceph. Const.* Can. 11; Monum. Graec. ed. *Cotelier* III 446). Ueber die Vertheilung dieser O. an die Armen s. *Prudent.* Cathem. X 169 ff.

3) Ritus der Opferung. Die Oblationen, welche für die Messfeier bestimmt waren, also Brod und Wein, wurden mit einer gewissen rituellen Feierlichkeit nach dem Evangelium geopfert: das Brod in einem weissen leinenen Tuche (Fanon, Fanon offertorii, auch Sindon und Pallium lineum genannt) und der Wein in einem Gefässe (Offertorium, s. d. Art. Liturgie). *Amalar.* De off. miss.: cum *fanonibus* offerunt, und der *Ordo rom.* II: populus dat oblationes suas, i. e. panem et vinum, et offerunt cum fanonibus candidis (*Martène* De rit. eccl. I 4, § 6; in manchen Kirchen sind die Fanones beim Empfang der Communion jetzt noch üblich). Der Wein wurde in *Amulae* (s. d. Art.) empfangen, dann in den Calix maior oder in grössere Scyphi gegossen. In älterer Zeit brachten die Opferer die O. unmittelbar vor den Altar oder vor das Oblationarium (s. d. Art. 516) und übergaben sie dem Diakon. Bei *Euseb.* Hist. eccl. VII 9 sagt Dionys von Alexandrien (254): er sei hingegangen und bei dem (heiligen) Tisch gestanden. Selbst Frauen brachten die O. vor dem Altare, also innerhalb des Presbyteriums, dar. Seit dem 4. Jahrh. scheint da und dort den Laien und vorab den Frauen das Betreten des Opferraumes (θυσιαστήριον) verboten worden zu sein. Das *Laodic.* (c. 341, c. 44) sagt ausdrücklich: ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι, während c. 19 den Männern verbietet, während der Opferfeier dort zu verbleiben. In Gallien hat das Volk noch im 6. Jahrh. innerhalb der Cancelli communicirt, also vermuthlich dort auch geopfert (*Conc. Tur.* 567, c. 4). Später verordnete *Theodulf von Orléans* (Cap. ad presbyt. c. 6): ,lasst nicht Frauen aus irgend einem Grunde zum Altar treten . . ., sondern an ihren Plätzen stehen (während der Messfeier) und dort soll der Priester ihre O. empfangen.' Und die Darbringung der O. ausserhalb der Altarschranken schrieben die Cap. reg. Franc. c. 371 allen Laien vor. Dass Kaiser, Mönche und Nonnen in einzelnen Kirchen das Vorrecht genossen, ihre O. vor den Altar zu bringen, zeigt *Martène* l. c. Ueber den bekannten Vorgang zwischen Ambrosius und dem ältern Theodosius (390) s. *Theodoret.* Hist. eccl. V 18; *Sozom.* Hist. eccl. VII 25. Der jüngere Theodosius (421) brachte seine O. im Sacrarium (ἔνδον τῶν ἀνακτόρων) dar (*Theodoret.* l. c.). Anderwärts begegnen wir der Sitte, dass die Vornehmen (Adel) im zweiten oder untern Chor (senatorium) opferten (*Ordo Rom.* I [730] 13). Die Reihenfolge, wenigstens in späterer Zeit, war die, dass zuerst im Langhause die Männer, dann die Frauen, zuletzt am Altar die Priester und Diakonen opferten (*Ordo Rom.* II 9, III 12). Das Abnehmen oder Einsammeln der O. war die eigenste Sache der Diakonen, bisweilen besorgten es auch die Subdiakonen und Priester, aber nie der Celebrans oder der Bischof (*Gregor. Naz.* Orat. 43, § 52). Für den Subdiakon zeugt *Isidor.* Etymol. VII 1223; De eccl. offic. II 10; *Amalar.* De eccl. offic. II 11. Er wählte manchenorts auch die für den Altar nöthigen Gaben aus (*Mabillon* Lit. Gall. 303). Den Priester erwähnt als Einsammler *Remigius von Auxerre* De celebr. missae im Anhang von *Pseudo-Alcuin* De div. offic. Den Opfergang (munerum illatio, *Conc. Valent.* 524, c. 1) bez. die Empfangnahme der O. beschreibt eine Rubrik im gregorianischen Sacramentar bei *Pamelius* Liturg. II 178: hierauf wird das *Offertorium* gesungen und die O. vom Volk dargebracht; das Offertorium bestand in einer Antiphon und drei Versen, deren zweiter und dritter so lange wiederholt wurde, bis Alle geopfert hatten. Der *Ordo Rom.* II 6 sagt: nach dem Credo, während das Offertorium cum versibus gesungen wird, sacerdos transit ad suscipiendas oblationes . . . et populus dat oblationes suas . . . primo masculi, deinde feminae, novissime vero sacerdotes et diaconi offerunt (vgl. *Mabillon* Mus. Ital. II 46; *Amalar.* l. c. III 19). Auch der Opfernde sprach ein stilles Gebet (*Martène* De rit. eccl. I 4, 12). Dieser Oblationsritus ist im 11. Jahrh. allmälig erloschen, dauert aber in geänderter Form noch in manchen Kirchen und Gegenden fort. Uebrigens begegnen wir seit dem 8. Jahrh., ja in manchen Kirchen in noch viel früherer Zeit, einer doppelten O.:

der alten, zu eucharistischen Zwecken nach dem Evangelium, und einer zu milden Zwecken entweder vor oder nach der Messe, oder wenigstens vor dem Evangelium (*Hincmar.* Capit. I 16; *Regino* De eccl. discipl. I 72). Die O. auf den Altar zu legen, war Sache des Diakons. *Isidor.* Ep. 8 ad Leudefr. (Etymolog. VII 12, 23): levitae oblationes inferre et disponere debent, i. e. inferunt oblationes in altaria, componunt mensam Dei. *Id.* De eccl. offic. II 8, weil das ‚Dienen bei Tische' der älteste Dienst des Diakons sei. In der griechischen Kirche scheint der Bischof oder Priester selbst die Gaben auf den Altar gelegt zu haben (*Can. apost.* 3; *Const. apost.* VIII 12; Liturgie des Jacobus bei *Renaudot* II 3; *Goar* Euchol. 73).

4) Oblationsgebete. Die Liturgiker älterer und neuerer Zeit sind ziemlich allgemein der Ansicht, dass die Gebete bei der Opferung jüngern Ursprungs seien, indem ursprünglich die O. nur Handlung gewesen sei. So *Probst* a. a. O. 245 u. 380; *Bona* Rer. liturg. II 9, § 2, welcher sagt: ‚der Act der Opferung durch den Priester ging stillschweigend vor sich.' Er beruft sich u. A. auf *Micrologus* (1160) De eccl. observ. c. 11: romanus Ordo nullam orationem instituit post *offerendam* et ante *secretam*. Ein eigentliches Oblationsgebet in der römischen Liturgie nimmt *Probst* erst für das 8. Jahrh. an. Indess wird es sich hier um genauere Feststellung dessen, was man unter Oblationsgebet versteht: ob man ein Gebet meint, das mit dem Acte der Darbringung zeitlich streng zusammenfällt, oder unmittelbar sich an denselben anschliesst, aber seinem Inhalt nach den Act der O. begleiten soll. In diesem Sinne finden sich im Abend- wie im Morgenlande Oblationsgebete; aber ihre Verschiedenheit und wechselnder Charakter in den Einzelkirchen zeigt, dass die älteste Liturgie kein stehendes Oblationsgebet hatte. Ein Opferungsgebet hat wol *Irenaeus* Haer. IV 17, § 5 im Sinn, wenn er sagt: ‚die Kirche bringt die reine Oblation (des Neuen Bundes) dem Schöpfer dar, opfernd aus seinen eigenen Geschöpfen (nämlich Brod und Wein) mit Danksagung.' Ein bestimmtes, immer vom Celebrans gesprochenes Gebet der O. findet sich nahezu in allen griechischen Liturgieen. *Bickell* (Zeitschr. für kathol. Theol. 1880, 90 ff.) ist der Meinung, dass sich das Oblationsgebet (in der römischen Kirche Secreta) aus Ps. 114 u. 115 (Vulg.) und dem Gebet Christi Luc. 22, 17 entwickelt habe. Ueber die Marcusliturgie s. *Renaudot* I 143 und *Assemani* Cod. lit. V 17. In allen älteren Liturgieen wird das Oblationsgebet mit dem Zuruf Orate fratres oder einer ähnlichen Formel eingeleitet. In den jüngeren griechischen Liturgieen heisst das Gebet εὐχὴ πρὸς κομιδῆς. In der Liturgia Basilii betet der Priester für sich, damit er das Opfer recht vollziehe (*Goar* Euchol. 164); bei Chrysostomus (*Goar* 74), dass das Opfer angenehm sei vor Gott und dass der gute Geist der Gnade seine Wohnung bei uns und bei diesen Gaben und allem Volke aufschlage. Alle späteren Gebete der griechischen Liturgieen haben mit der des Chrysostomus das Eigenthümliche, dass sie die Oblation der Elemente mit jener des sacramentalen Leibes und Blutes vermischen, d. i. die Consecration anticipiren. — Im Abendlande treffen wir erst seit dem 12. Jahrh. feststehende Gebete bei der O. der Elemente und zwar in der römischen Liturgie seitdem fünf Gebete: suscipe, sancte pater; offerimus tibi; in spiritu humilitatis (aus der spanischen d. i. mozarabischen entlehnt); veni sanctificator, und: suscipe, sancta trinitas (aus der gallicanischen Liturgie entnommen; *Microlog.* l. c.). Letzteres Gebet ist zugleich ambrosianisch (*Pamel.* Rit. I 298; *Bona* l. c. c. 9, n. 2). Dagegen findet sich in viel früherer Zeit eine wechselnde Collecte, *Secreta* genannt. So im gelasianischen Sacramentar und in den Acta s. Castr.; bei den *Bolland.* 11. Febr. n. 16: in qua *oblatione* dum inchoaret secreta principia, d. i. als die Secreta über die O. gesprochen wurde. Ueber den Namen dieses Stillgebetes s. *Amalarius* III 20. Im Gregorianum heisst es entweder Secreta oder *Oratio super oblata*. Diese lautet im Leonianum: wir bitten dich, o Herr, dass diese Gaben deines Volkes dir mögen angenehm sein durch die Fürbitte der heiligen Apostel (Petrus und Paulus), auf dass, wie sie deinem Namen für ihre Siege dargebracht werden, so durch ihre Verdienste mögen vollendet werden (*Muratori* Lit. rom. I 330). Im Mailänder Ritus betet der Priester mit lauter Stimme ein unserm *Orate fratres* entsprechendes Gebet, alsdann grössere Stillgebete und zuletzt eine wechselnde Oratio super oblata (alta voce dicenda) gleich unserer Secreta (*Pamel.* l. c. 297 und *Bona* II 9, n. 2). Die gallicanische Liturgie hatte ausser den Oblationsgebeten *Veni sanctificator* und *Suscipe sancta trinitas* noch eine ‚*Collectio post nomina*', die der römischen Secreta entsprach, während der mozarabische Ritus vier stehende Gebete enthält, darunter das *In spiritu humilitatis*, wovon das *Veni sanctificator* nur die Fortsetzung ist, hierauf folgt das *Sacrificium* (= unserm Offertorium); ferner einige Vorbereitungsgebete und die Nennung der Namen

(offerunt Deo domino sacerdotes nostri papa romanensis et reliqui . . .), endlich die *Oratio post nomina*, welche diese Bezeichnung daher bekam, dass die Namen der Geber oder Opferer recitirt wurden: *offerre* nomina fidelium. Schon bei *Cyprian* Ep. 10: ad communionem recipiuntur et offertur nomen eorum, und Ep. 27: communicando cum lapsis et offerendo oblationem eorum, d. i. eorum nomina in diptychis recitando. Vgl. *Innoc. I* Ep. 1 ad Decent.: prius sunt oblationes commendandae et tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes edicenda (s. d. Art. Diptychen). Interessant ist die Vergleichung dieser Gebete unter einander, z. B. der römischen, gallicanischen und mozarabischen; man erkennt die Abhängigkeit und die Weiterentwicklung der einen aus der andern. Zur Deutung namentlich der prophetischen Ausdrücke in den Oblationsgebeten und den Secreten s. *Bona* II 9, n. 3; *Kössing* Liturg. Vorles. 399; *Le Brun* Explic. de la messe III 6, 2; *Gihr* Messopfer, 1. Aufl. 461 f. und besonders *Bickell* a. a. O. 108.

5) Verwendung der O. a) Zunächst wurde, wie bereits angegeben, aus den Oblationen die Elemente von Brod und Wein für die Eucharistie durch den Diakon entnommen. Diese Sitte bestand sehr lange. *Cypr.* De op. et eleem. c. 15: quae sumis (sc. als Communion), quod pauper obtulit; ähnlich *Augustin.* Enarr. in Ps. 129, § 7: der Priester nimmt von dir das, was er opfert, für sich. *Caesarius Arel.* (502) Serm. 66, § 2: bringe Oblationen, welche auf dem Altar consecrirt werden. *Joh. Diac.* Vita Gregor. II 21; *Ordo Rom.* III (9. Jahrh.), § 13; *Mabillon* Mus. Ital. II 57, wo es heisst: archidiaconus sumit ex oblationibus et ponit tantas super altare, quantae possint populo sufficere, und gleich hernach: accipiat (diaconus) ex ipsis oblatis quantum ei videtur et ponit desuper altare (*Hardouin* I 50; *Hincmar.* Capit. I 7).

b) Solange die Agapen bestanden, wurden diese mit den Oblationen bestritten; daneben dienten die Opfergaben den verschiedensten milden Zwecken und zur Deckung kirchlicher Bedürfnisse. Seit dem apostolischen Zeitalter besitzen wir fortlaufende Zeugnisse darüber, dass zu milden Zwecken geopfert wurde. So von *Iustinus* Apol. I 67 und die beredte Stelle bei *Tertullian* Apol. c. 39, wo er die verschiedenen Zwecke, für die geopfert werde, nennt: die Oblationen sind ihm die ‚deposita pietatis'; aus späterer Zeit *Caesarius* Serm. 77, § 2 und Serm. 76, § 2 (es ist Sache des guten Christen, wenn er zur Kirche kommt, zu opfern je nach seiner Fähigkeit Geld oder Lebensmittel für die Armen) und *Isidor.* Ep. ad Leudefr. 12. Der 4. apost. Kanon sagt mit Rücksicht auf die im 3. Kanon erwähnten Weintrauben: jede andere Frucht werde weggeschickt εἰς οἶκον (= Gazophylacium oder die Domus ecclesiae bei *Possid.* Vit. Aug. c. 24) als Primitiae für Bischof und Priester, aber nicht auf den Altar gelegt. Nicht selten wurde aus den Opfergaben auch ein Mahl für Arme veranstaltet (*Paulin.* [405] Carm. XX 67. 317. 389). Oblationen für Kirchengeräthe, Osterkerzen u. dgl. s. *Strabo* De reb. eccl. c. 18. Auch die Kosten für Beerdigung Armer (oblationes mortuorum genannt) wurden aus den Altargaben bestritten (*Tertull.* Apol. c. 39). Alle Gaben wurden dem Bischof, dem eigentlichen Verwalter alles kirchlichen Eigenthums, anvertraut. *Iustinus* l. c. sagt: das, was gesammelt wird, legt man vor dem Vorsteher nieder. Daher die *Can. apost.* 39 u. 41 das Eigenthum der Kirche in die Hände des Bischofs legen, dass er davon die Armen, die Kleriker und sich selbst erhalte, was die *Constit. apost.* II 25 weiter ausführen (s. *Ratzinger* Kirchl. Armenpflege 37 ff. u. ö.) — Ueber die Vertheilung der Oblationen hat die Kirche sehr oft Bestimmungen erlassen, z. B. das *Conc. Aurel.* I (511), c. 14 u. 15, wonach der Bischof von dem (in seiner Kathedrale) Geopferten die eine Hälfte und der Klerus die andere Hälfte bekam; von den Oblationen in den Pfarrkirchen aber fiel dem Bischof nur ein Drittel zu. Die Synode von *Dovin* in Armenien (527) bestimmte, dass die Priester zwei Theile, die Diakonen $1^1/_2$ Theile, die niederen Kirchendiener und Wittwen ein Theil erhalten (can. 1. 2. 14. 24 u. 27). Die übrigen spanischen und fränkischen Verordnungen, nämlich das *Toletan.* IV, c. 33; XVI, c. 5; *Tarragon.* c. 8 u. 10; von *Lerida* c. 14; *Xaintes* c. 21; *Francof.* (794) c. 48, s. bei *Hefele* Conc.-Gesch. II² 663. 718; III² 20 u. 693. In der römischen Kirche sollen die Oblationen und sonstigen Einkünfte der Kirche nach alter Vorschrift in vier Theile getheilt werden: der erste dem Bischof zur Ausübung der Gastfreundschaft, der andere dem Klerus, der dritte den Armen, der vierte zur Erhaltung der Kirche (*Gregor. M.* Ep. l. XI, ep. 64; vgl. l. IV, ep. 11 u. a.).

6) Aufbewahrung der Reste: a) der consecrirten. Die Praxis war hierin im Morgen- und Abendlande verschieden. Es bestand längere Zeit die Uebung, einen Theil an Abwesende zu überschicken (*Iustin.* Apol. I 67) und den andern Theil den anwesenden Communicanten mit nach Hause zu geben, damit sie dort sich selbst communicirten (*Tertull.* De orat. c. 14 u.

Hippolyt. Can. arab. 32). In der griechischen Kirche dauerte bis ins 4., in der römischen bis ins 9. Jahrh. die merkwürdige Sitte, consecrirte Partikeln (Fermentum, s. d. Art. I 484 f.) an andere Kirchen zu überschicken. Was ausserdem noch übrig war, wurde verschieden verwendet. Nach *Euagrius* (6. Jahrh.) H. e. IV 36 wurden in Constantinopel, wenn eine grössere Menge hl. Partikeln übrig war, solche unverdorbenen Knaben zur Consumption überschickt. Noch *Niceph. Call.* H. e. XVII 25 bezeugt diese Sitte und erzählt, dass er selbst als Schulknabe in solcher Weise communicirt habe. In Jerusalem übergab man die Reste dem Feuer (*Hesych.* [601] Explanat. in Levit. 8, 32). Aehnlich verordnete im Abendlande das Concil von *Macon* c. 28, dass die Ueberreste des consecrirten Brodes mit Wein befeuchtet und am Mittwoch oder Freitag unschuldigen Kindern, die nüchtern sein müssen, zum Speisen gegeben werden. Ein Decret von 850, vermuthlich nur die Erneuerung eines ältern Kirchenerlasses, besagt: was etwa übrig bleibt, bewahret nicht bis zum Morgen auf, sondern Kleriker sollen es unter Furcht und Zittern . . . als des Herrn Leib nicht als gemeine Speise nehmen (*Hardouin* I 50; Opp. Leon. ed. *Ballerin.* III 674). Dass dieser Gebrauch im Westen weit verbreitet war, ist aus *Regino* De eccl. discipl. I 195 und *Gratian.* Decr. III de consecr. II 23 ersichtlich.

b) Die nicht consecrirten Reste. Darüber bestimmen die *Const. apost.* VIII 31, indem sie die Vertheilung der Eulogien (s. d. Art.) regeln. *Theophilus von Alexandrien* (385; bei *Hardouin* I 2000) verordnet: die Kleriker sollen jene Gaben, die geopfert werden und übrig bleiben, vertheilen ... Die Katechumenen sollen nicht davon geniessen, sondern nur die Kleriker und die gläubigen Brüder. Auch *Socrates* (H. e. VII 2) berichtet von den Oblationen, von welchen der novatianische Bischof Chrysanthus von Constantinopel am Tage des Herrn nur zwei Laibe Brod als Eulogiae angenommen habe (vgl. *Joh. Moschus* Pratum spirit. c. 25). Weniger sind wir über die abendländischen Uebungen unterrichtet. Erst aus dem *Ordo Rom.* VI, § 9 bei *Mabillon* erfahren wir: nachdem von Klerus und Volk alle Oblationen auf den Altar gelegt sind, nimmt der Bischof, was er für die Consecration zu gebrauchen glaubt; den Rest giebt er dem Archidiakon zurück, welcher ihn dem *Custos ecclesiae* zur Aufbewahrung übergiebt. Was dann weiter mit den Ueberbleibseln geschehen ist, wird nicht gesagt; aber der Tadel in der Vita August. c. 24 bei *Possidius:* die Gläubigen vernachlässigten das Gazophylacium und Secretarium, von wo die für den Altar nöthigen Dinge geholt wurden, rechtfertigt die Vermuthung, dass von den restirenden Oblationen eines Festtages der Bedarf für andere Tage gedeckt wurde. Jener Custos ecclesiae war nach *Ambros.* De offic. I 50 ein Diakon: et ideo eligitur *levita,* qui sacrarium custodiat. Die Opfer für den Altar wurden nämlich im Sacrarium (Secretarium), die für den Klerus, die Armen und die Kirche im Gazophylacium aufbewahrt (*Possid.* l. c. c. 23 und 24). Seitdem die Oblationen nur noch spärlich geboten wurden, konnte auch der Unterhalt des Klerus nicht mehr aus ihnen entnommen werden.

Andere Bedeutungen von O.: a) = Oblata oder Hostia. So in römischen Ordines (ponit pontifex oblationem in loco suo) und *Fortunatus* in der Vita Radegund. I 16 (oblationes suis manibus faciens), ebenso *Gregor. M.* Dial. IV 55 (oblationum coronas). Dem entsprechend b) O. formata et consecrata = hostia consecrata. In den *Ordin. Rom.* und dem *Lib. pontif.* sub Melchiade c) soviel wie Panis fermentatus und Panis consecratus. d) O. *altaris* für Messstipendien und e) O. *puerorum* (Regula s. Bened. c. 59; s. d. Art. Oblati). Weitere Bedeutungen s. bei *Ducange.*

Litteratur: *Franc. de Berlendis* De oblat. ad altare, ed. latin. Venet. 1743. *Muratori* Dissert. XVII in s. Paulini Carm. und De votis votivisque christ. oblat. in den Anecdot. I, Mailand 1697. *Mabillon* Praef. I in saec. VII ord. s. Bened. § 6. *Martène* De ritibus eccl. I 4, 6. *Pelliccia* Politia III 1. *Selvaggio* Antiqq. II, p. II 1, § 6 sqq. *Hildebrand* Primitivae ecclesiae offert. pro defunct., Helmst. 1603. *Bona* Rer. liturg. I 23 u. II 8, § 4. *Binterim* IV, 2, 35 ff. *Kössing* a. a. O. 392 ff. *J. B. Thiers* Sainteté de l'offrande du pain et du vin aux messes des morts, Paris 1778. *Probst* a. a. O. 99 f. u. ö. KRIEG.

OBLATIONARIUM, in der abendländischen Kirche ein Tisch, tragbarer Altar oder Schrank in der Nähe des Altars oder des Diaconicum, wo die Oblata (s. d. Art. Oblatio) abgegeben und die Elemente Brod und Wein für die Eucharistie aus denselben ausgewählt und zugerichtet wurden. Der Name O., neben welchem auch *Paratorium* (Credenz- oder Rüstetisch) vorkommt, ist gleichbedeutend mit der griechischen Benennung *Prothesis*, die ebenfalls in die liturgische Sprache des Westens übergegangen ist. Im *Ordo Rom.* II 9 heisst es in der eingehenden Beschreibung des Opferganges: deinde archi-

diaconus suscipit oblatas duas de *oblationario* (de prothesi, sagt *Goar* Euchol. 99) et dat pontifici, quas cum posuerit pontifex in altari, levat calicem archidiaconus etc. Sachlich entsprach in manchen Kirchen der ältern Zeit das *Corban* oder *Gazophylacium* (*Cypr.* De op. et eleem. c. 15) dem O., oder richtiger, jenes vertrat die Stelle von diesem. KRIEG.

OBLATIONARIUS ist spezieller Name des Subdiakons, seltener des Diakons, der dem celebrirenden Priester die Opfergaben Brod und Wein darbot, griechisch προσφοράριος bei *Cyrill. Scythop.* Vita s. Sabae. Das Wort findet sich kaum vor dem 8. Jahrh. und der Titel scheint nur in der römischen Kirche bestanden zu haben, wo der O. alles für die Eucharistie Nöthige aus dem Patriarchium herbeischaffte. In römischen Ordines begegnen uns Ausdrücke wie Subdiaconus, O., Regionarius. Dass der O. den weitern Dienst hatte, über die Eröffnung der Gräber von Heiligen zu wachen, lehrt u. a. eine Stelle in der Histor. translat. s. Sebastian. § 27, wo es heisst: oblationario vocato itaque, cuius erat sortis ex romana consuetudine aperire sepulchrum etc. In der oströmischen Kirche vertrat bisweilen ein δομεστικὸς τῶν ὑποδιακόνων die Stelle des O. *Anastas. Bibl.* Ad synod. VIII, act. 2. KRIEG.

OBRENDARIUM hiess bei den Römern die Stelle unter dem Paviment der Columbarien, wo ganze, unverbrannte Körper beigesetzt wurden (von *obruere*, daher *Obruendarium, O., locus corporibus obruendis*). *Fabretti* Inscript. dom. 14 f. (vgl. *de Vit* Lexic. s. v.) hat nachgewiesen, dass, wo heidnische Grabsteine von *Vasa obrendaria* sprechen, an unter dem Paviment beigesetzte *(obrutae)* Thonsarkophage *(arche fittili)* zu denken ist. In der christlichen Epigraphik fehlt der Ausdruck, nicht aber die Sache. Solche *Solia fictilia*, wie sie *Plinius* nennt (Nat. hist. XXXV 12; vgl. die heidnische Inschrift bei *Orelli* n. 4370, welche den Thonsarg ebenfalls erwähnt), mussten den Christen gerade sehr bequem sein, und dem entsprechend hat *de Rossi* unter dem ursprünglichen Bodenbelag von von S. Domitilla, seltener in anderen Coemeterien, mehrere derartige Sarkophage gefunden. Sie scheinen gegen Ende des 2. Jahrh. schon ausser Gebrauch gekommen zu sein. Vgl. R. S. III 395 f. KRAUS.

OCEANUS, Meer. Die Personification des Meeres wechselt in der antiken Kunst, je nachdem man von der weiblichen griechischen θάλασσα oder dem männlichen O. ausging. In ersterm Falle ist die Darstellung eine weibliche. Auf einem von *Philostrat* (Imag. XXVII 43) gesehenen Bilde war die Boeotien und Attica benachbarte Seelandschaft Oropos als ein von Meerjungfrauen umgebener Jüngling veranschaulicht, die Frauen aber stellen die θάλασσαι vor: γράφει δὲ καὶ τὸν Ὠρωπὸν νεανίαν ἐν γλαυκοῖς γυναίοις· τὰ δέ ἐστι θάλατται. Demgemäss sieht man auch auf christlichen Denkmälern, so auf einem römischen Sarge (*Garrucci* tav. CCCIX [1]), das rothe Meer als eine halbnackte, an der Erde liegende Nymphe abgebildet, welche einen bald zum rothen Meer werdenden Fluss ausgiesst. Im zweiten Fall ist der O. als ein bärtiger Greis geschildert, der in ähnlicher Situation, mit dem

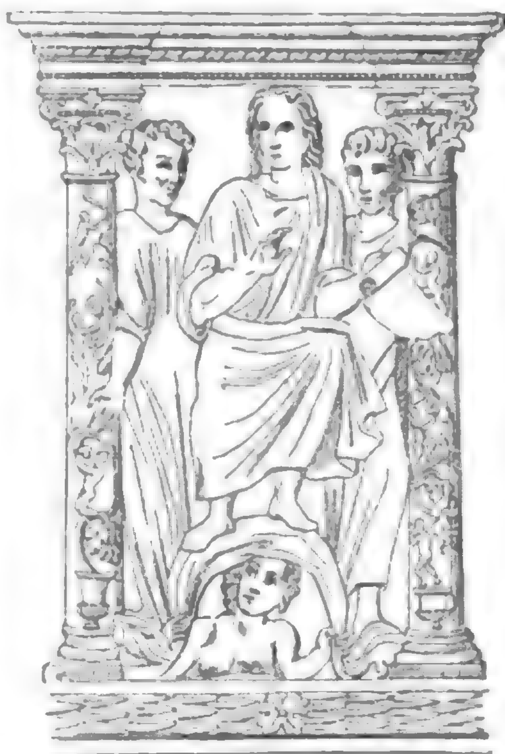


Fig. 334. Vom Sarkophag des Iun. Bassus (Garrucci tav. CCCXXII [1]).

Ruder im Arm, daliegt und das Meer ausgiesst. So auf einem Sarkophag (*Garrucci* tav. CCCXXXI [1]). Auch die auf dem Sarkophag des Iunius Bassus (*Garrucci* tav. CCCXXII [2]) unter Christi Füssen sichtbare Figur (bärtiger Greis), sowie die entsprechende auf einem andern Sarkophag (ib. tav. CCCXXXIII [4]) erkenne ich mit *Garrucci* (Hagiogl. 92, not. 1) als O., nicht mit *Martigny* 173 als Darstellung des Firmaments. Die ganze Gestalt ist aber auch vertreten bloss durch einen Kolossalkopf, dem Seethier entspringend, wie auf den synkretistischen Fresken von Praetextat (*Garrucci* t. CCCCLXXXXV [6]), oder durch einen einfachen Tritonenkopf. Auf heidnischen Sarkophagen sieht man den O.-Kopf von Delphinen, Tritonen und

Nereiden umgeben; ob da, wie *Minervini* (Bull. arch. Nap. II, ser. VI 60 f.) und *Lanci* (Nuove mem. dell' Istit. di corrisp. arch. 486) annehmen, eine Anspielung auf die Transmigration der Seelen nach den Inseln des bessern Jenseits zu sehen ist, sei dahingestellt. In dem isolirten O.-Kopf des Coemeterium di S. Callisto (*de Rossi* R. S. II 359, tav. XXVII. XXVIII) ist *de Rossi* geneigt, nur ein Ornament ohne symbolischen Sinn zu sehen. Dagegen neigt er entschieden dazu, eine solche symbolische Beziehung in jenem O. zu sehen, der inmitten des von Fischen belebten Meeres, auf welchem die Apostel fahren und fischen, auf der Broncekuppe des Mus. Kircher. (*Carducci* Sul grande musaico recentemente scoperto in Pesaro, Pesaro 1867, 38 f.) prangt. War dieses Gefäss bestimmt, bei der Taufe zur *Perfusio* zu dienen (analog demjenigen, dessen sich der *Perfusor* in den antiken Bädern zum Aufgiessen des Wassers auf den Körper der Badenden bediente, vgl. *Avellino* Bull. arch. Nap. I, ser. II 67), so legt sich in der That der Gedanke nahe, dass der O.-Kopf hier in einer symbolischen Beziehung zu dem Element stand, in welchem die Pisciculi schwimmen. Vgl. d. Artt. Fisch I 516 und Delphin I 351. Die Darstellung des Meeres in der spätern Kunst hat *Piper* Symbol. und Mythol. II 66—84. 104—107 ausgiebig behandelt. Für die altchristliche Periode vgl. noch *Garrucci* Storia I 265. KRAUS.

OCHS. Der O. findet sich auf verschiedenen Denkmälern. 1) Bei Darstellungen der Geburt Christi neben der Krippe: auf einem Grabstein des J. 343 (*de Rossi* Inscript. I 51), auf mehreren Sarkophagen zu Rom (*Aringhi* I 295. 615. 617; II 355. 395), Mailand (*Allegranza* Mon. di Milan. tav. V), Arles (*Millin* Midi de la France, pl. LXVI[4]), auf geschnittenen Steinen (*Vettori* Num. aer. explic. 37; *Venuti* Acad. di Cortona VII 45; *Allegranza* l. c. 64) und auf Diptychen (*Bugati* Mem. di s. Celso, in fin.). Der O. erscheint hier als Symbol des Iudaicus populus iugo legis attritus (*Melito* v. boves, Spicil. Solesm. III 15; s. d. Artt. Esel I 431, Nativitas II 484). Eine ausführliche Abhandlung von P. *Jose Eugenio de Uriarte* S. J. über O. und Esel bei der Krippe enthält unter dem Titel ‚El buey y el asno, testigos del nacimiento de nuestro Señor‘ die Zeitschrift La ciencia cristiana vol. XII, n. 71, p. 260—275; vol. XIII, n. 28, p. 64—87; n. 74, p. 167—188, Madrid 1879 u. 1880. Diese Abhandlung, welche eine genaue Berücksichtigung der Denkmäler zeigt, liefert zugleich ein sehr nachahmenswerthes Beispiel der Verwerthung der altchristlichen Denkmäler für die Lösung theologischer Fragen.

2) Bei der Darstellung des Orpheus mit anderen Thieren (*Aringhi* R. S. I 563), vielleicht in derselben symbolischen Bedeutung, da die daneben stehenden Kameele nach *Melito* v. Camelus l. c. III 10 und dem daselbst angeführten hl. Gregor d. Gr. ein Symbol der Heiden sind. Ob die mit biblischen Typen abwechselnden Bilder zweier Lämmer und zweier Ochsen auf einem Gemälde (*Aringhi* I 547) sich auf das Mittelbild des Orpheus beziehen, wie *Aringhi* (I 546) und *Martigny* (Art. Orphée) glauben, scheint zweifelhaft; eher dürfte hier der O. in seiner Bedeutung als Symbol der guten Werke (*Melito* und *Gregor. M.* l. c.), die zum Himmel führen, wie das Lamm als Symbol der Mitgliedschaft der Kirche, der Heerde Christi, aufzufassen sein.

3) In einem Arcosolium (*Aringhi* I 571) ist neben dem Brustbilde des Verstorbenen als Gegenstück zu der links stehenden Taube rechts ein O. abgebildet, entweder ebenfalls als Sinnbild der treuen Uebung guter Werke, oder, wenn der Verstorbene ein Geistlicher war, als Symbol der apostolischen Thätigkeit desselben (boves apostoli et ceteri praedicantes, *Melito* et *Greg. M.* l. c.).

4) Zwei Ochsen finden sich auf einem Gemälde bei *Aringhi* II 333, wol ebenfalls als Symbol der guten Werke, wenn die nicht mehr zu erkennende Mittelfigur den Verstorbenen darstellte.

5) In einem Arcosolium (*Aringhi* II 213) ist als Gegenstück zu einer Orante ein Plaustrum gemalt, welches mit einem Fass beladen ist und von zwei Ochsen gezogen wird. Nach *Tertullian* (De resurrect. 27) ist der Weinkeller ein Bild des Grabes; wie aus jenem der Wein herausgeholt wird, wenn der Herr es befiehlt, proinde et corpora medicata condimentis sepulturae, mausoleis et monumentis sequestrantur, processura inde cum iusserit Dominus. Die Ochsen könnten denn auch hier als Symbol der werkthätigen Liebe, die zum Himmel führt, angebracht sein (s. d. Art. Fass).

6) Ist in diesen Denkmälern der Symbolismus auf die Willigkeit des Ochsen zur Arbeit gegründet, so in einem Goldglase (*Garrucci* Vetri 17 sq., tav. I[6]) auf den Gebrauch des jungen Stieres zum Opfer. Als Opferthier ist er ein Sinnbild des Erlösers, von welchem der hl. *Petrus Chrysol.* (Serm. V, p. 9, ed. *Pauli*) sagt: hic est vitulus, qui in epulam nostram quotidie et iugiter immolatur. Weitere Belegstellen s. bei *Garrucci* l. c.).

7) Auf einem Kölner Goldglase (Jahrb. des Ver. d. Alterthumsfr. im Rheinl. XLII, Taf. V) erblickt man vor einer Mauer, hinter welcher eine betende weibliche Figur zwischen Bäumen steht, einen liegenden Ochsen oder Stier. *Garrucci* glaubt (Storia dell' arte crist. bei der Beschreibung dieser Glaspatene) in demselben den verthierten Nabuchodonosor (Dan. 29) erkennen zu müssen; wenn das hier beschädigte Glas an der andern Seite als Gegenstück ein gleiches Thier zeigte, so sind dieselben wol eher auf die Ankläger der Susanna (tauri: pharisaei superbi; *Melito* v. Taurus, Spicil. Solesm. III 17) zu deuten, die auf einem Denkmal im Coemeterium s. Callisti ebenfalls in Thiergestalt, nämlich als Wolf und Leopard, dargestellt werden (s. d. Art. Susanna). Als Orante, also ähnlich wie auf diesem Kölner Glase, findet sich Susanna auch auf der Glaspatene von Podgoritza (*de Rossi* Bull. 1877, tav. V) dargestellt.

8) Ein Stierkalb scheint auch unter den Thieren der Arche auf dem Trierer Sarkophag zu sein (*Braun* Erkl. eines antiken Sarkophags, Winckelmann-Progr. 1850; *Garrucci* tav. CCCVIII [1]?).

9) Das goldene Stierkalb auf dem Altar, von den Juden umgeben (Exod. 32, 1), erblickt man in den Mosaiken, mit welchen Sixtus III (434) die Basilika S. Maria maggiore schmückte (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LVIII [1]).

Ueber den Ochsen als Symbol des Evangelisten Lucas s. d. Artt. Evangelisten I 458 und Lucas II 344. Ueber andere symbolische Deutungen des Ochsen und Stieres bei den Vätern s. *Melito* l. c. und *Hieron. Lauretus* Sylva allegor., Colon. 1681, unter den Worten Bos, Taurus, Vitulus. HEUSER.

OCTAVEN. Unter Octave verstand und versteht man den Zeitraum von acht Tagen, welche von einem Feste bis zu dem Tage verlaufen, der die Feierlichkeit beendigt. Solche Fest-O. waren schon im A. B. eingeführt, so für das Osterfest (Exod. 12, 15 ff.; Levit. 23, 6; Num. 28, 17), für das Laubhüttenfest (Levit. 23, 39), für das Fest der Tempelweihe (I Macc. 4, 56 ff.; II Macc. 10, 6 ff.). Aber auch der Polytheismus kannte derartige Verlängerungen der Festzeiten, wie dies z. B. die Griechen bei den städtischen Dionysien, die Römer bei dem Festum Anciliorum, bei den Quinquatria, Cerealia etc. beobachteten. Es liegt eben in der Natur des Menschen, gewisse Festzeiten aus Gründen der Reverenz und freudiger Seelenstimmung auszudehnen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn die O. schon frühe auch in den christlichen Festcyclus aufgenommen wurden, sicher nicht ohne Rücksicht auf das alttestamentliche Beispiel. In den ersten Jahrhunderten der Kirche gestatteten die Zeitumstände schwerlich eine längere Fortsetzung festlicher Feierlichkeiten, weshalb die Ansicht von *Gavanti* Thesaur. sacr. rit., wonach die Apostel die O. im N. B. eingeführt, und die Apostelschüler dieselben in verschiedenen Abstufungen, je nach der Beschaffenheit der Feste, angeordnet hätten, nicht haltbar ist. Auch bringt Gavanti keinen sichern historischen Beweis für seine Meinung bei. Als aber im 4. Jahrh. dem christlichen Cultus eine feste Einrichtung gegeben ward, erhielten auch vor Allem die zwei christlichen Hauptfeste, Ostern und Pfingsten, ihre O.; erst später (ca. 6. Jahrh.) nach der Organisation des Weihnachtscyclus wurde auch dem Weihnachtsfeste und, wenn nicht in der griechischen Kirche schon früher, dem Epiphanienfeste eine Octave beigegeben. Die Tage innerhalb der O. wurden zwar nicht so feierlich begangen, wie der vorausgehende Festtag selbst, aber immerhin blieben sie, besonders bezüglich des Oster- und Pfingstfestes, dies feriati (*Augustin.* Serm. 19, ed. Sirmond.), welche durch Besuch des Gottesdienstes und Enthaltung von knechtlichen Arbeiten heilig gehalten werden sollten (*Const. apost.* VIII 33; V 20; *Conc. Matisc.* II 2 und *Trull.* c. 66; *Martène* De antiq. eccl. discipl. c. 25, n. 1). Die christlichen Kaiser zeichneten die O. von Ostern und Pfingsten durch bürgerliche Privilegien, z. B. durch Verbot der öffentlichen Schauspiele, durch Unterlassung der actiones juridicae etc. aus (*Cod. Theodos.* lib. XV, tit. 5 de spectac. leg. 5; lib. IX, tit. 35 de quaest. leg. 7). In Deutschland wurde nach einem *Conc. Mogunt.* (813) c. 36 noch im 9. Jahrh. die ganze Pfingstoctav auch im bürgerlichen Leben festtäglich begangen. Festlicher als die Tage während der O. wurde der Schlusstag derselben, *Dies octava* oder kurz *Octava*, in alten kirchlichen Calendarien sorgfältig vorgemerkt, begangen. Auf diese Octava im eigentlichen engern Sinne sind die in der Kirchensprache gebräuchlichen Ausdrücke ,ἀπόλυσις' und ,clausula festorum' (*Amalar.* De eccl. offic. IV 32) zu beziehen. Die Octava oder die Dies octava gewann bei einzelnen Festen eine besondere Nebenbedeutung. Die *Octava Paschae* der alten Kirchenkalender wurde zur Dominica in albis s. post albas. Von *Gregor von Nazianz* und *Gregor I* sind Homilien auf uns gekommen, welche auf diesen Sonntag in seiner ursprünglichen Eigenschaft als Octavsonntag von Ostern gehalten worden waren. — Die *Octava Pen-*

tecostes wurde bei den Griechen als ein besonderes Fest zu Ehren aller Martyrer (κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων μαρτυρησάντων) gefeiert, weil deren blutige Siege gleichsam ein geschichtliches Resultat der Pfingstthatsache waren (s. *Guericke* Archäologie, 2. Aufl. 183). Von *Chrysostomus* besitzen wir eine eigene Homilie auf dieses Fest. Die römischen Ordines kennen keine Octava Pentecostes; die Pfingstfeier endigte sich in alter Zeit mit dem siebenten Tage, dem Samstage, und der darauf folgende Sonntag hiess in dem römischen Lectionarium: Dominica prima post Octavas Pentecostes oder post Pentecosten. Als im 10., 11. und 12. Jahrh. das von den Griechen nicht recipirte Festum Trinitatis sich in Belgien, Frankreich und Deutschland einzubürgern begann und im 14. Jahrh. auch in der römischen Kirche Aufnahme fand, wurde dieses Fest auf die eigentliche Octava Pentecostes, d. i. auf den Sonntag nach Pfingsten verlegt, und von da an bedeutete der Ausdruck Octava Trinitatis, Octava Pentecostes, Dominica Octava Pentecostes soviel als: die Pfingstoctav, welche ist der Trinitätssonntag (vgl. *Binterim* Denkw. V 1, 269 ff.; *Marzohl* und *Schneller* Liturgia sacra IV. Th. 566.) Der 1. Jänner erscheint in alten Kalendarien, Sacramentarien, Martyrologien als *Octava Domini* oder *Octava Nativitatis Domini* und war nach den Acta martyr. Almach. bei *Bolland*. sub 1. Ianuar. ein den Römern bekannter Festtag; erst später wurde die Octava Nativitatis Domini zu einem Feste Circumcisionis Domini, worüber der Art. Beschneidung Christi nachzusehen ist. KRÜLL.

ODYSSEUS. Wenn das Bild des Orpheus seine Aufnahme in den christlichen Bilderkreis einer dogmatischen Reflexion verdankte, so war es eine moralische Beziehung, welche eine andere, der Mythologie angehörende Figur, den O., in denselben einführte. Die Sage berichtet, dass auf einer Insel im westlichen Meere Jungfrauen hausten, welche durch ihren lieblichen Gesang die Vorbeifahrenden herbeilockten, dann aber ins Verderben stürzten. Sie sitzen auf blumiger Wiese, umgeben von Menschengebeinen. Homer nimmt zwei Sirenen an, bei Spätern sind es drei; die Sage dachte sie sich oberhalb als Jungfrauen, unten als Vögel; einige kleine Inseln an der campanischen Küste am Vorgebirge Misenum galten als der ehemalige Aufenthalt derselben. Als O. an ihnen vorbeifuhr, verklebte er seinen Gefährten die Ohren mit Wachs, er selbst aber liess sich an den Mastbaum festbinden und entkam so der Gefahr; die Sirenen aber stürzten sich ins Meer, da sie nach einer Weissagung nur so lange leben sollten, bis Jemand, unverlockt von ihrem Gesange, an ihrer Insel vorübergefahren sei.

Man sieht, in diesem heidnischen Mythus lag auch für den Christen so viel Belehrendes, zumal inmitten einer Welt voll Laster und Verlockung, dass wir uns wundern müssten, wenn nicht der eine oder andere von den Kirchenvätern gelegentlich auf ihn hingewiesen hätte. In der That fehlt es an solchen Stellen nicht. Der hl. *Maximin von Turin* in seiner ersten Homilie über das Kreuz des Herrn erzählt zunächst die Sage und fährt dann fort: ‚seitdem Christus der Herr an das Kreuz geheftet ward, fahren wir mit verstopften Ohren an den Verlockungen der Welt vorüber. Der Baum des Kreuzes trägt nicht allein denjenigen, der denselben umschlungen hält, in sein Vaterland, er beschirmt auch durch die Kraft seines Schattens die Gefährten, die sich um ihn sammeln. Was der Mastbaum im Schiffe, das ist das Kreuz in der Kirche, die allein unverletzt mitten an den Gefahren und Versuchungen der Welt vorüberzusteuern weiss. Wer also in diesem Schiffe der Kirche das Holz des Kreuzes umfasst hält und seine Ohren durch die Lehre der hl. Schrift verschlossen hat, der hat nichts zu fürchten von den verlockenden Angriffen der Sinnlichkeit ... Christus der Herr ist an das Kreuz geheftet worden, um das ganze Menschengeschlecht aus dem Schiffbruch dieser Welt zu retten.‘

Lange vor Maximin von Turin hatte bereits der hl. *Iustinus Mart.* denselben Vergleich gebraucht, indem er in seinem Λόγος προτρεπτικός die nachfolgende Mahnung ausspricht, die wir um so lieber anführen, weil sie von den Archäologen bisher nicht beachtet worden zu sein scheint: ‚fliehen wir schlechten Umgang (τὴν συνήθειαν) wie die gefährliche Klippe, wie die Sirenen der Fabel: das ist eine verderbliche Insel, voll von Gebein und Leichen. Dort sitzt die lockende Buhlerin, die Wollust. Lass ihr, o Schiffer, ihre Leichen; der Geist Gottes wird dir helfen vorüberzusegeln. Beachte nicht den Gesang: er bringt dir den Tod. Wenn du nur willst, wirst du dem Verderben entrinnen, und an das Holz geheftet, wirst du gelöst sein von allem Verderben. Der Logos Gottes wird dein Steuermann sein und der hl. Geist wird dich zum Hafen des Himmelreichs bringen. Dort wirst du Gott schauen und hören, was kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herzen gedrungen ist‘

In ähnlicher Weise wendet den Vergleich *Hippolyt* in seinen Philosophumena (VII 1) an mit Beziehung auf die Gefahren, welche

die Irrlehren in sich bergen; der Christ solle auf ihren verführerischen Gesang nicht Acht geben, oder, an das Kreuzesholz Christi geheftet, ihn zwar anhören, sich aber von demselben nicht im Glauben bethören lassen. Die angeführten Stellen lehren, dass O. nicht bloss als Figur des Heilandes am Kreuze galt, wie *Martigny* sagt, sondern mehr noch als Bild des Christen.

In den Katakomben hat man erst in neuerer Zeit zwei Bruchstücke von Sarkophagen mit der Darstellung der vorhin besprochenen Mythe gefunden; auf Gemälden kommt sie nicht vor. Es muss selbst noch sehr zweifelhaft bleiben, ob jene beiden Fragmente christliche oder heidnische Arbeit sind. Denn wenn das Monogramm des Namens Tyranius auch in nicht verkennbarer Weise das Kreuz in sich schliesst, so ist das Monogramm der Stadt Tyrus auf den Münzen des Demetrius Nicator (145 v. Chr.) fast gerade so gebildet (*Wieseler* Denkm. der alten Kunst I, n. 241). Wenn *Martigny* den christlichen Ursprung des Sarkophags ‚auf das unzweifelhafteste' documentirt sieht in dem Namenszug des Tyranius, so wird diese Gewissheit auch schon durch die Thatsache erschüttert, dass christliche Bildhauer auf heidnische Sarkophage nachher den Namen des Verstorbenen einmeisselten. Uebrigens wollen wir gerne der Ansicht *de Rossi's* beipflichten, dass die betreffenden Sarkophage Ruhestätten von Christen gewesen und die Fragmente nicht etwa von heidnischen, oberhalb der Katakomben gelegenen Grabstätten in die unterirdischen Gänge hinabgestürzt sind. Auf beiden Fragmenten steht O. in Mitte des Schiffes rücklings an den Mastbaum gebunden; zwei Gefährten führen Ruder und Steuer. Eine ähnliche Darstellung der Scene findet sich auf einer heidnischen Lanze (*Belloni* Lucernae II 11), mit dem Unterschiede, dass hier der Held eben von seinen Gefährten an den Mastbaum befestigt wird, das Gesicht nach dem Vordertheil des Fahrzeuges gekehrt. Während aber auf der Lanze die Sirenen fehlen, sind sie auf beiden Fragmenten, drei an der Zahl, hinzugefügt: oben Mensch mit Flügeln, unten Vogel, mit musikalischen Instrumenten in den Händen und auf den Wogen stehend. Diese letztere Abweichung von der Mythe war durch die Enge des Raumes veranlasst. Der Sarkophag des Tyranius hat dann noch auf der zweiten Hälfte die halb erhaltene Darstellung eines vor seinen Schülern sitzenden und sie unterweisenden Lehrers: die Geschichte des O. wird der Gegenstand sein, über welchen er zu seinen Zuhörern redet.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass Orpheus gewissermassen officiell in den kirchlichen Bilderkreis aufgenommen worden ist, so dass die Maler ihn zur Hauptfigur in zwei Deckengemälden machen durften; wohingegen die Einführung des O. viel mehr einen privaten Charakter an sich trägt, wie es ähnlich mit den Figuren von Amor und Psyche auf einigen christlichen Sarkophagen, mit dem D · M auf den Inschriften, und ähnlichen der Fall ist. DE WAAL.



Fig. 335. Sarkophag aus S. Callisto (de Rossi).

OECONOMUS, kirchlicher Verwaltungsbeamter von verschiedenfacher Stellung.

1) Vorstand des bischöflichen Haushaltes oder Leiter des öconomischen Theiles, Hauswart. Er ward aus Klerikern gewählt. *Possidius* (Vita Augustin. c. 24, wo der O. Praepositus domus scil. ecclesiae heisst) schildert ausführlich dessen Obliegenheiten. Er war zugleich Oeconom der Kirche. Eingehendes verfügt hierüber das *Conc. Ilerd.* (524) c. 16.

2) Der *Thesaurarius* einer einzelnen Kirche. So war Cyriacus vor seiner Erhebung zum Patriarchen von Constantinopel O. an der grossen Kirche dort (Chronic. Pasch. 378).

3) Gewöhnlich Beamter zur Verwaltung des Diöcesan-Kirchenvermögens, bez. des Eigenthums des bischöflichen Sitzes. Die Bestellung eines besonderen Beamten hiefür wurde durch die *Can. apost.* c. 39 u. 40 angeregt und dann von mehreren Synoden die Grenzen und Aufgaben des O. genauer bestimmt. So verordnete das *Conc. Antioch.* (341) c. 24 u. 25, dass der Bischof einen O. bestelle, welcher einer

schlechten Verwaltung des Kirchengutes vorbeuge und für den Fall, dass der Bischof mit Tod abgehe, für dasselbe Obsorge trage. Als Ibas von Edessa die bischöflichen Einkünfte schlecht verwaltete, erneuerte das *Conc. Chalced.* (451) c. 25 u. 26 jene antiochenische Verordnung. Von da an war der O. regelmässig ein aus den Klerikern entnommener, stehender Beamter der Diöcese. Die Synode von *Gangra* c. 7 u. 8 verbot unter Androhung des Anathems, dass ein anderer als entweder der Bischof selbst, oder ein von ihm εἰς οἰκονομίαν εὐποιΐας bestellter Beamter die kirchlichen Einkünfte verwalte. Während der Sedisvacanz führte der O. die Verwaltung fort und sorgte dafür, dass nicht der Haushalt des verstorbenen Bischofs geplündert wurde. Laien war das Amt eines O. untersagt (*Conc. Hispal.* [618] c. 9). Nach diesem Canon hat der O. in Sachen des Kirchenvermögens auch Jurisdiction besessen und als Vicarius episcopi (s. *Conc. Chalced.* c. 25 u. 26) gegolten. So erzählt *Theodorus Lector* H. e. c. 1, dass Marcian, O. des Patriarchen Gennadius von Constantinopel, verordnete, die Opfergaben der Gläubigen sollten nicht der grossen Kirche allein, sondern jenen Kirchen, wo sie dargebracht würden, gehören. Betreffs des O. galten übrigens in der Ostkirche hauptsächlich die Anordnungen des Chalcedonense. Im Westen befassten sich die fränkischen Synoden öfters mit dem O., und wir finden ihn erwähnt bei *Gregor M.* l. III, ep. 22, wo ein O. des Bischofs von Salona genannt wird (*Liberatus* Breviar. c. 16 u. A). Wenn ein Bischof unterliess, einen O. aufzustellen, sollte der Metropolit ihm einen setzen, und wenn dieser nicht, der Patriarch (*Conc. Nicaen.* II [787] c. 11). Ebenso für die Klöster. Dass kein Laie, sondern ein Kleriker genommen werde, schrieben wiederholt die Synoden von *Toledo* IV (633), c. 48 und IX (655), c. 3 vor. Die Dienstobliegenheiten führt *Isidor.* Ep. I (Bibl. patrum VIII 210) an: sorge für den Bau von Kirchen, Erledigung aller rechtlichen Verwickelungen in Vermögenssachen, Oberaufsicht über alle Besitzungen, Ländereien, Weinberge u. s. f. der Kirche, sowie die Vertheilung der Einkünfte an Clerus, Wittwen, Arme etc., Alles unter Leitung und mit Vollmacht des Bischofs. Später ging sein Dienst an den Thesaurarius über (*Bingham* III 13, § 1). *Gregor d. Gr.* (l. VII, ep. 43) nennt den O. *Actor ecclesiae* mit Rücksicht auf dessen Gerichtsbarkeit und bestimmte (l. XI, ep. 56), dass der O. (mit dem Archipresbyter) die Obsorge über die kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten (xenodochia) habe.

4) In den Klöstern war der O. *Custos monasterii* (Klostervogt), Verwalter der Einkünfte, und er besorgte zugleich mancherlei weltliche Geschäfte (*Ducange* IV 696 bis 697; *Bingham* III 12, § 1 u. 2). Ausführliches bei *Beveridge* Pandect. II 123; *Van Espen* Comment. in canon. ed. Colon. 153; *Thomassin* De nova et vet. eccl. desc. III, II 1; *Hergenröther* Photius I 96; *Binterim* I 2, 9—47. KRIEG.

OEL. Heiliges O. heissen 1) die bei der Sacramentenspendung und besonders feierlichen Segnungen und Weihungen angewendeten Oele: das Chrisma, das Catechumenen- und das Kranken-O. (s. d. Artt. Chrisma, Taufe, Firmung, Oelung, letzte, Gründonnerstag, Agnus Dei u. s. w.).

2) Das in der lateinischen (*Tertull.* Ad Scap. c. 4) wie in der griechischen Kirche (*Const. apost.* VIII 29) gesegnete O., welches die Gläubigen zur Krankensalbung in der Hoffnung der körperlichen Genesung gebrauchten; vielleicht war die Segnung identisch mit der des Oleum infirmorum (*Probst* Sacram. 88 f.). Eine spezielle Segnung dieser Art mit vorausgehendem Exorcismus findet sich heute noch im Rit. romanum.

3) Als Nahrungsmittel wurde das O. gleich den übrigen Erstlingsfrüchten gesegnet (*Can. apost.* 3 u. 4; *Hippolyt.* can. 36), das zur Beleuchtung der Kirche bestimmte auf dem Altar (*Can. apost.* 4).

4) Als verehrungswürdig und heilbringend galt den Christen das O. aus den Lampen, welche an den hl. Orten, besonders zu Jerusalem und Rom, und vor den Gräbern der Martyrer brannten. In kleinen Glas-, Metall- oder Thongefässen bewahrten sie dasselbe als Erinnerung an ihre Pilgerfahrten zu den betreffenden Heiligthümern; besonders zu einer Zeit, wo von den Gebeinen der hl. Martyrer im Abendlande keine Reliquien abgegeben wurden, vertrat dieses O. deren Stelle. Es wurde ἔλαιον, bei den lateinischen Vätern Oleum des betreffenden Heiligthums oder Heiligen, häufig auch εὐλογία, Eulogia = Segen genannt. So erhielt *Gregor d. Gr.* (ep. 35 ad Leont.) von dem Ex-Consul Leontius Oleum s. Crucis, d. h. O. aus den Lampen, welche zu Jerusalem vor dem wahren Kreuze brannten. Zur Zeit desselben Papstes erhielt Theodolinda, die Königin der Longobarden, 65 solcher O.-Reliquien, theils von Metall, und dann mit Darstellungen aus dem Leben des Erlösers geziert, theils aus Glas. Dieselben befinden sich noch im Schatze zu Monza und tragen theilweise noch die ursprüngliche Papierinschrift, welche den Inhalt bezeichnet. Sechs von den metallenen sind abgebildet bei *Mozzoni* Tav. ist. eccl. sec. VII (vgl.

Frisi Memorie storiche di Monza, Milano 1794, I 24, tav. IV. V. *Garrucci* tav. CCCCXXXIII f.; uns. Fig. 336). Sie tra-



Fig. 336. Oelfläschchen aus Monza.

gen griechische Umschriften, z. B.: ΕΛΕΟΝ (= ἔλαιον) ΞΥΛΟΙ ΖΩΗϹ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΧΡΙ-ϹΤΟΥ ΤΟΠΩΝ, ΕΥΛΟΓ ΚΥΡΙΟΥ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΟΠΟΝ, und waren wol ein Geschenk, welches Theodolinde aus Jerusalem erhalten hatte. Nach dem von derselben Hand wie die Papierinschriften geschriebenen Katalog: NOTA DE OLEA SCORUM MARTYRUM QUI ROMAE IN CORPORE REQUIESCUNT ..... QUAE OLEA SCA TEMPORIBUS DOMINI GREGORII PAPAE ADDUXIT IOHANNES INDIGNUS ET PECCATOR DOMINAE THEODOLINDAE REGINAE DE ROMA, enthalten die anderen Gefässe O. von den hl. Orten Roms. Dieser Katalog, welcher auch dadurch von grossem Interesse ist, dass er die betreffenden hl. Stätten Roms in topographischer Ordnung aufführt (*de Rossi* R. S. I 1335; Bull. 1863, 44) ist von *Mabillon* (Praef. in Act. SS. ord. Bened. Diss. II De cultu SS. ignotor. ed. Trident. 1724, 631. 648; vgl. Mus. Ital. ed. Par. 1724, I 14, c. 28), *Muratori* (Anecd. lat. II 191 f.), *Ruinart* (Act. martyr. 543), *Gori* (Thes. vet. Diptych. II 222), besser von *Frisi* (Mem. della chiesa Monzese II 62; Mem. stor. di Monza I 20, II 1), am besten von *Marini* (Papiri dipl. 377 f.) herausgegeben worden, welch letzterer auch den topographischen Werth des Actenstückes erkannte, der dann durch *de Rossi* (R. S. I 134) in sein rechtes Licht gerückt wurde. Es findet sich darin auch ‚oleum de sede ubi prius sedit S. Petrus' (im ostrianischen Coemeterium) aufgeführt (*de Rossi* Bull. 1867, 37); die Säule, auf welcher das Gefäss mit diesem letztern O. in dem genannten Coemeterium stand, ist wahrscheinlich die einem steinernen Bischofsstuhle gegenüberstehende, von *M. Armellini* (Scoperta della cripta di s. Emmerenziana 41, tav. II) wiederaufgefundene in der Krypta dieser Heiligen. Derselbe fromme Gebrauch bestand auch in anderen Theilen der Kirche. Durch das O. aus den Lampen am Grabe des hl. Nicetius zu Lyon wurden Blinde geheilt und Besessene befreit (*Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 37); ähnliche wunderbare Heilungen geschahen durch das O. aus den Lampen an dem Grabe der hl. Genovefa (Mirac. s. Genov. § 14), des hl. Severin (Transl. s. Severini auct. *Ioann. Diac.*).

Wenn wir von den O.-Gefässen zu Monza und von einem, welches auch O. von dem Grabe des hl. Petrus, Erzbischofs von Alexandrien, des ‚letzten Martyrers', enthalten haben wird (*de Rossi* Bull. 1872, 25. 30, tav. II [4]), absehen, so sind solche Gefässe nur von dem O. am Grabe des hl. Martyrers Mennas, aber diese in grosser Anzahl, bis jetzt aufgefunden worden. Dieselben tragen auf der einen Seite die Inschrift: ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ, und zeigen auf der andern das Bild dieses Martyrers in kriegerischer Kleidung und in der Haltung eines Betenden, zu seinen Füssen zwei Kameele, das Sinnbild der Wüste, weil er für Libyen und seine Wüste im Leben und nach seinem Tode als besonderer Beschützer galt; zuweilen zeigen sie die Inschrift: Ο ΑΓΙΟϹ ΜΗΝΑϹ oder ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ bei dem Bilde des Heiligen. Diese Ampullen sind nach der Art des Thons und ihrer gelblichen Farbe alle ägyptischen Ursprungs, und somit Erinnerungszeichen der äusserst zahlreichen Wallfahrten zu dem neun Meilen westlich von Alexandrien gelegenen Grabe jenes



Fig. 337. Oelfläschchen des hl. Mennas.

Heiligen; eine wurde vor einigen Jahren in Arles gefunden, wie denn der Cultus des hl. Mennas auch im Abendlande viel verbreitet war (*de Rossi* Bull. 1869, 20. 31. 32. 44. 46; 1872, 25—30, tav. II; Bonner Jahrb. LXIX, Taf. III[4]; unsere Abb. Fig. 337). Den gleichen Zweck wie diese Ampullen hatten wol eine Anzahl Lampen, welche durch die hellgelbe Farbe und die Art ihres Thons ebenfalls auf ägyptischen Ursprung hindeuten und entweder ähnliche durch εὐλογία am besten zu ergänzende Heiligennamen im Genitiv, z. B. τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, τοῦ ἁγίου ἀββᾶ Σεργίου, oder eigenthümliche Monogramme Christi enthalten. Vermuthlich dienten diese Lampen, um von den Pilgern an den hl. Orten Palästina's oder an den Gräbern berühmter Heiliger angezündet und dann mit dem Reste des Oeles als fromme Erinnerung mitgenommen zu werden (*de Rossi* Bull. 1866, 72; 1867, 12. 14). Die meisten dieser Ampullen und Lampen scheinen dem 5. und 6. Jahrh. anzugehören.

5) Wegen der Beziehung zu den Heiligen gebrauchten die Gläubigen vertrauensvoll das O. aus den Lampen vor deren Bildern, wie man in Italien noch jetzt bemerkt, dass die Andächtigen in solches O. den Finger tauchen und damit sich segnen. Wunder, welche mit Anwendung dieses Oeles gewirkt wurden, berichten die Mirac. s. Georg. VI 55 (Acta SS. April. 23), die Vitae ss. Cyr. et Ioan. (Acta SS. Ian. 31), Vita Eudocini I 9 (Acta SS. Iul. 30), die Vita Euthymii (*Cotel*. Mon. Graec. II 325).

6) Das O., welches aus den Reliquien oder den Gräbern der Heiligen floss. Diese Thatsache, welche bekanntlich noch immer am Grabe der hl. Walburgis zu Eichstätt sich ereignet, wird berichtet von den Reliquien der hhl. Apostel Andreas und Matthäus, des hl. Johannes des Almosengebers, des hl. Euthymius d. Gr., des hl. Felix von Nola, der hl. Glyceria, der hl. Euphemia (*Theoph. Raynaud* Opp. VIII 517—522), von dem Grabe des hl. Samson (*Surius* Ian. 27), des hl. Petrus von Clusina in Toscana (Acta SS. Ian. 15, p. 1074), des hl. Eligius (*Surius* Dec. 1), der hhl. Nicolaus von Myra, Theodorus Stratelates (*Goar* p. 452) und besonders des hl. Demetrius (Analecta de unguento seu oleo s. Demetrii im Supplement der Werke des Simon Metaphrastes, *Migne* Ser. Gr. 116). Diese Substanz wurde auch Manna genannt (*Gregor. Turon*. De mirac. I 30: *Ducange* v. Manna und μάννα). Ueber ein Bild der allerseligsten Jungfrau zu Constantinopel, aus welchem im 7. Jahrh. O. floss, s. *Adamannus* De locis sanctis III 5.

7) Eine andere Beziehung des Oels zu den Reliquien wurde dadurch hergestellt, dass, wie man durch die Oeffnungen (Foramina, Fenestellae) der Confessio Tücher (*Brandea*; s. d. Art. Confessio) herabliess, so auch O. auf den innen stehenden Schrein goss; dieses O. wurde durch hinabgelassene Tücher oder Schwämme (Iacula) oder vermittelst kleiner Gefässe wieder heraufgezogen und als Oleum s. martyris von den Gläubigen ehrfurchtsvoll mitgenommen.

Ista superficies tabulae gemino patet ore,
praebens infusae subiecta foramina nardo,
quae cineris sancti veniens a sede reperta
sanctificat medicans arcana spiritus aura.
Haec subito infusos solito sibi more liquores
pocula de tumulo terra subeunte biberunt,
quique loco dederunt nardum exhaurire parantes,
ut sibi iam ferrent, mira novitate repletis
pro nardo iaculis [al. vaselis] cumulum erumpentis arenae
inveniunt . . . . . .
(*Paulini* Nat. XIII 590—599.)

Martyris hi tumulum studeant perfundere nardo,
et medicata pio referant unguenta sepulchro.
(*Id*. Nat. VI 38.)

Aehnliches berichtete *Paulinus Petrocorius* (De vita s. Martini V) vom Grabe des hl. Martin von Tours. In den vielen Berichten der hl. Väter über die Wunder, welche unter Anwendung solchen Oeles gewirkt wurden, ist nicht immer angegeben, welche von diesen fünf Arten gemeint ist. So heisst es beim hl. *Augustin* (Civ. Dei XXII 19) von einer Todtenerweckung: amicorum eius quidam ... suggessit, ut eiusdem martyris (des hl. Stephanus) oleo corpus perungeretur. Factum est et reviviscit.

8) Als verehrungswürdig und zur Krankenheilung heilsam galt auch das O. aus den Kirchenlampen. So sagt der hl. *Chrysostomus* (Hom. 32 [al. 31] in Matth. c. 6): viel ehrwürdiger ist der Tisch und die Lampe in den Kirchen, als die in euren Häusern: das wissen alle, welche, mit deren O. frühzeitig gesalbt, von ihren Krankheiten befreit worden sind.

9) O. liess man auch von solchen heiligmässigen Personen segnen, welche weder Bischöfe noch Priester waren: so die Königin von Persien durch Simeon Stylites (*Theodoret*. Vita Simeon. Styl. c. 11), viele Kranken von der hl. Klosterfrau Monegard 570 (*Gregor. Turon*. Vit. Patr. XIX 4). Mehrere andere Beispiele s. bei *Ioh. Andr. Schmidt* Dissert. de curatione morborum per oleum sacrum.

10) Bezüglich des religiösen Gebrauches des Oeles von Seiten häretischer Secten ist zu erwähnen, dass nach dem Zeugniss des Erzbischofs *Turibius* von Astorga 447 (Ep. ad Idac. et Cepon.) es Manichäer gab, welche mit O. tauften, und dass die Ne-

storianer bei der Bereitung des Brodes für die Eucharistie demselben Salz und O. beifügten (*Martène* De ant. eccl. rit. I 3, art. 7).

11) Zur Speisung der zahlreichen an den Gräbern der Heiligen und sonst in der Kirche brennenden Lampen wurden grosse Geschenke und Stiftungen gemacht. Eudoxia, die Gemahlin Theodosius' des Jüngern, schenkte bei einem Besuche der hl. Grabeskirche zu Jerusalem am Osterfeste für die Unterhaltung der Lampen dieser Kirche 10 000 Sextern O. (*Nicephor.* H. e. XIV 50). Perpetuus von Tours vermachte um 470 Grundgüter, deren Revenüen zur Unterhaltung des ewigen Lichtes am Grabe des hl. Martin dienen sollten (*Greg. Turon.* Opp. Append. 1318). Das Concil von *Braga* (c. 2) verordnete 572, dass der dritte Theil der Oblationen des Volkes ‚pro luminariis ecclesiae' verwendet werden sollte. Bekannt ist die grosse Stiftung des hl. Gregor d. Gr. 604 für die Unterhaltung der Lampen in St. Paul zu Rom (die noch vorhandene, in Stein gehauene Urkunde bei *Ciampini* De s. aedif. 310), welcher damit nur dem Beispiele des Kaisers Constantin (*Anast.* Lib. pontif. in Sylvestro) nachfolgte. Ueber eine ähnliche Stiftung Sergius' I (687—701) ad luminaria der Kirche der hl. Susanna s. *de Rossi* Bull. 1870, 89—104, tav. VIII).

Versinnbildet wird bei den hl. Vätern in Anknüpfung an die hl. Schrift durch das O.: 1) Gratia Spiritus sancti (V Mos. 32, 13; Job 29, 6; Is. 10, 27; Ps. 44, 8). 2) Opera misericordiae (Ps. 108, 24). 3) Testimonium conscientiae bonae (Matth. 25, 4). 4) Subtilis et blanda deceptio haereticorum (Prov. 5, 3). 5) Iesus (Cant. 1, 1). 6) Fermentum blanditiae in praedicatione (Luc. 10, 34). 7) Hilaritas mentis (Matth. 6, 17; Ps. 103, 15). So *Melito* in Spicil. Solesm. II 380. HEUSER.

OELBAUM und **OELZWEIG.** I. Der Oelbaum ist wegen seines reichen und vielfachen Nutzens in allen Ländern, wo er wächst, ein Symbol der glücklichen Verhältnisse des Lebens, der Freude, der Wohlfahrt, des Gedeihens und der Fruchtbarkeit, des Sieges, sowie des Friedens und seines Segens geworden (*Friedreich* Die Symb. und Mythol. der Natur 287) — schon in den griechischen Genossenschaften wurde der Oelzweig als Auszeichnung gereicht (vgl. *Heinrici* Die Christengemeinde Korinths 30, nach *Foucart*) hinsichtlich der natürlichen sowol, als der übernatürlichen Ordnung. In letzterer Beziehung erscheint ein ‚prächtiger Oelbaum auf dem Gefilde' als ein Bild der ewigen Weisheit (Eccli. 24, 19), ein ‚Oelbaum dicht belaubt, früchtereich, schattig' als ein Bild des seinem Berufe entsprechenden auserwählten Volkes (Jerem. 11, 16), ein ‚grünender fruchtbarer Oelbaum' als ein Bild der Gerechten (Eccli. 50, 11; vgl. Ps. 51, 10; 127, 3), wie umgekehrt der Oelbaum, welcher durch den Nordwind seine Blüte und damit die Aussicht auf Frucht verloren hat, sowie der wilde Oelbaum (oleaster) als Sinnbild des Sünders, letzterer auch als das der Heiden (Job 15, 33; Röm. 11, 24). Der Oelbaum erscheint auch als Symbol der Ausbreitung und des Segens des messianischen Reiches (Os. 14, 7; Jes. 41, 19), und mit Rücksicht auf die Verwendung des Oels zur Beleuchtung, im mosaischen Cultus als ein Bild der Lehrer und Zeugen der geoffenbarten Wahrheiten, der Förderer des Gottesreiches und Gottesdienstes (Zach. 4, 3. 12—14; Apocal. 11, 4), insbesondere des Enoch und Elias. Diese Bedeutung findet sich auch in der Antiphon zum Magnificat der II Vespera am Feste der hhl. Johannes und Paulus (26. Juni): *isti sunt duae olivae et duo candelabra lucentia ante Dominum.* [Ein davon verschiedener Gedanke scheint dem Vers 17: *olivae binae pietatis unicae* des der Elpis, Boethius' Gemahlin, zugeschriebenen, jedenfalls wol dem 6. Jahrh. angehörenden Gedichtes auf die Apostelfürsten zu Grunde zu liegen. *Mone* III 91 verweist dazu auf *August.* in Ioan. Evang. c. 1, tract. VI 20 (Opp. IV 449 f.), wo die Olive als Bild der Liebe bezeichnet wird: olivae fructus caritatem significat. Aber die Stelle des Hymnus scheint das unter den Apostelfürsten bestehende Verhältniss vielmehr mit Rücksicht auf die Gestalt der Olive schildern zu wollen. K.]

Der gleiche Symbolismus erscheint bei den Vätern und in der christlichen Kunst. Durch das A und Ω als Sinnbild Christi, des ewigen Sohnes Gottes und Urhebers des himmlischen Friedens, bezeichnet, erblickt man den Oelbaum auf dem Grabsteine der Rufina (s. o. Fig. 69; *de Rossi* R. S. II 323 f.; vgl. *Melito* Clavis, Spicil. Solesm. II 380: oliva: Christus vel Ecclesia). Auf mehreren Goldgläsern (*Garrucci* Vetri[2] 9, tav. I[3]. IX[8. 10. 11]) erscheint eine Orante (Maria) zwischen zwei Oelbäumen als den Sinnbildern der beiden Testamente, weil nach der Bemerkung des hl. *Proclus* (Orat. II De incarn.) in Erklärung von Zach. 3, 10, ‚wie die Oelbäume nie die Blätter verlieren, so die beiden Testamente fortwährende Zeugnisse des menschgewordenen Wortes sind', oder auch als Symbole der aus der Juden- und der Heidenwelt versammelten Einen Kirche. Wo ein einzelner Oelbaum auf Grabsteinen vor-

kommt, wird er von *Münter* (Sinnb. I 30) und *Friedreich* a. a. O. auf den Verstorbenen, der nach dem Willen Gottes gelebt habe (Ps. 51, 10), gedeutet; eher ist derselbe wol als eine Hinweisung auf das Paradies (*de Rossi* R. S. II 324; s. d. Artt. Bäume und Paradies) zu verstehen, oder wie der Oelzweig als Symbol des Friedens, hier des himmlischen, und als synonym mit IN PACE aufzufassen. Ebenso sind nach *de Rossi* Bull. 1868, 13 die beiden Oelbäume auf dem Grabsteine ib. 12 n. 3 (cf. n. 4), zwischen denen eine verschleierte Orante steht, als Symbol des himmlischen Gartens, des ewigen Friedens zu erklären. An die bei den Vätern (*Melito* l. c.: olivae: misericordes; *Greg. M.* Hom. 20 in Evang.; *Eucher.* in Spicil. Solesm. III 404: olea: sanctus misericordia abundans) ebenfalls vorkommende Deutung, auf die Barmherzigkeit des Gerechten bei diesen Grabsteinen zu denken, wie *Aringhi* R. S. ed. Rom. 1651, II 645 zu thun geneigt scheint, liegt ein genügender Anhaltspunkt wol nicht vor, da die altchristlichen Grabsymbole in der Regel nicht auf das vergangene irdische Leben, sondern auf das himmlische hinweisen. HEUSER.

II. Vgl. weiter über den Oelbaum, sein Vorkommen und seine Bedeutung auf alten Kunstwerken *C. Bock* Die Kirche zu Petershausen 74 f. 78. Ueber den Oelkranz = *pax Christi* s. *de Rossi* Bull. 1880, 145, wo die Aeusserung des *Johannes Diaconus* (Chron. episcop. s. eccl. Napolit. M. G. Sev. Longob. et Ital. VI—IX, I) ausgehoben ist: Esaias cum olivae corona nativitatem Christi et perpetuae virginis Deigenitricis Mariae designare voluit dicendo FIAT PAX. Der Diakon Johannes bezog die in der Basilika des Severus zu Neapel in Mosaik angebrachten Kronen aus Oelzweigen, Trauben, Aehren und Rosen auf die vier Propheten, während in ihnen Bezug auf die vier Jahreszeiten zu sehen ist. Die Worte FIAT PAX stehen dann freilich in speciellem Bezug zu dem Olivenkranz.

Die Bedeutung des Oelzweiges auf unsern altchristlichen Gräbern hat *de Rossi* Bull. 1864, 11 durch Bezugnahme auf die sehr interessante Inschrift n. 937 der Inscr. urb. Rom. I 421 (vom Jahr 508, [507?] oder 484) beleuchtet. Eine später abgeschlagene, aber noch in ihren Umrissen sichtbare Zeichnung dieses Steines stellte das ☧ zwischen zwei Vögeln dar, über welchen Inschriften BENERA und SABBATIA standen; hier sind die Vögel unzweifelhaft die Seelen der hingeschiedenen Kinder; was der Oelzweig im Schnabel des Vogels bedeutet, lehren zwei Steine des Museo Lateran., wo über dem Oelzweig im Schnabel einer Taube PAX, in einem andern Fall in einem Kranz von Oliven IN PACE steht. Damit stimmt die Aeusserung, die der hl. *Ambrosius* unter eine bekannte Malerei seiner Basilika schreiben liess: *arca Noe nostri typus est; et spiritus ales || qui pacem populis ramo praetendit olivae* (*Biraghi* Iscriz. sinc. di s. Ambr. 144). Dass übrigens den Alten bereits diese Bedeutung des Oelzweiges als des Friedenssymbols geläufig war, beweist *Vergil* (Aen. VIII 116: paciferaque manu ramum praetendit olivae; ähnlich *Georg.* II 425: placitam paci nutritor olivam). Weitere Zeugnisse für die Bedeutung des Oelzweiges als Friedensbringer geben *Liv.* XXIV 30; XXIX 16. *Stat.* Th. XII 492. Die Griechen schenkten daher den Oelzweig um den Frieden verdienten Männern, *Nep.* Thras. 4. Der Oelbaum war der Athene geheiligt und ihr eigener Baum. Später galt die Sitte, den Oelzweig auch als militärische Auszeichnung (und zwar als die letzte) Solchen zu verleihen, die zwar nicht mitgekämpft, aber zum Sieg verholfen hatten, wie *Gell.* V 6 besagt. Und er ward endlich allgemein als Siegeszeichen gebraucht (*Plin.* H. N. XV 4. 5), auch bei den olympischen Spielen. *Müntz* (Arch. Bemerk. 90) gibt daher dem Olivenkranz, den er sehr häufig auf altchristlichen Gräbern nennt, diese Bedeutung des Sieges. Ob diese die primäre ist, möchte ich, nach dem Gesagten, dahingestellt sein lassen. Vgl. d. Art. Corona I 333.

Ich bemerke, dass die ersten datirten Steine, auf denen der Oelzweig im Schnabel der Taube vorkommt, *de Rossi* Inscr. I, n. 32 (vom J. 311 oder 319) und 91 (vom J. 346) sind; jener das Epitaph einer 21jährigen jungen Frau, dieser eines 5jährigen Knaben. KRAUS.

OELUNG, letzte. Eine medicinelle Salbung der Kranken mit Oel kannten schon die Griechen und Römer des Alterthums; jene hatten ihre φάρμακα ἔγχριστα (vgl. *Theocrit.* Idyll. XI 7), diese hielten viel auf die heilende Kraft des Oleum und Balsamum. Auch in der Materia medica der asiatischen Völker spielt das Oel eine grosse Rolle, und bezüglich der Juden wissen wir aus Stellen der hl. Schrift (Is. 1, 6; Jer. 8, 22; Luc. 10, 34), dass sie dem Oele lindernde und heilende Wirkungen beilegten, und aus Talmud und den Rabbinen, dass die Salbung der Kranken mit Oel auch am Sabbathe und zur Zeit der Fasten vorgenommen werden durfte. Im N. T. ist Marc. 6, 13 berichtet, dass die Apostel viele Kranke mit Oel salbten

und heilten. Dies war eine bloss charismatische Krankenheilung mittelst des Oeles, dadurch wurde, wie das Concil von *Trient* sagt, das Oelungs-Sacrament insinuirt, gleichwie es später von Jac. 5, 14—15 promulgirt wurde. Dieses Sacrament ist heutzutage allgemein bekannt unter dem Namen ‚Letzte O.‘, *extrema unctio*, ‚quod haec omnium unctionum sacrarum, quas Dominus Salvator noster ecclesiae suae commendavit, ultima administranda sit‘. Die sacramentale Krankensalbung findet sich seit ältester Zeit im Gebrauche der christlichen Kirche. Die Beweise hiefür s. in den Lehrbüchern der katholischen Dogmatik und bei *Binterim* Denkw. VI 3, 246 ff. Wenn in den drei ersten Jahrh. bei den Vätern das Oelungssacrament selten erwähnt wird, so erklärt sich dies schon durch die Arcandisciplin, dann auch durch den Umstand, dass die sacramentale O. in den Privathäusern ertheilt wurde, während die Väter in ihren Schriften hauptsächlich mit den Gebräuchen der öffentlichen Liturgie sich beschäftigten. Ausserdem ist zu beachten, dass die sacramentale Salbung der Kranken von den ältesten Vätern bald als ein Complementum poenitentiae, bald als Pars viatici angesehen und darum, wenn von Poenitentia und Viaticum die Rede war, nicht mehr speziell genannt wurde.

Der Name *extrema unctio* datirt nach *Mabillon* Mus. Ital. t. II 113 erst aus dem Ende des 12. Jahrh., wenigstens seinem officiellen Gebrauche nach, denn in der gewöhnlichen Verkehrssprache erscheint dieser Name schon im 9. Jahrh. S. die Lobrede des Bischofs Prudentius von Troyes auf die hl. Jungfrau Maria (*Bolland.* VI 278). Aehnlich verhält es sich mit dem Namen *ultimum oleum*, welcher in der Lebensgeschichte der seligen Bilhildis zur Zeit des fränkischen Königs Chlodwig erwähnt wird. Ein noch späterer scholastischer Name für das hl. Sacrament der letzten O., dessen auch das *Conc. Trid.* sess. 14, c. 3 erwähnt, war *Sacramentum exeuntium*. Die gewöhnlichen Namen älterer Zeit für das Oelungssacrament waren bei den Lateinern: einfach *Oleum* oder *Unctio, Oleum unctionis, Unctio olei sacrati, Sacramentum unctionis* s. *olei, Oleum benedictionis, Oleum sanctae reconciliationis, Oleum sanctum, divinum, sanctificatum, benedictum, Chrisma, Unguentum sanctum, Oleum* s. *unctio infirmorum* etc. Aus der Zeit der Arcandisciplin stammt der Ausdruck *Oleum sanitatis*, der, den Heiden aus ihrer res medica wol bekannt, keinen Anstoss gab und dennoch den Christen erlaubte, den richtigen kirchlichen Nebenbegriff damit zu verbinden. Wenn *Tertull.* De praescr. c. 41 von mulieres haereticae — procaces erzählt, dass sie sich verschiedene kirchliche Verrichtungen anmassten, unter Anderm auch das *curationes repromittere*, so dürfte vielleicht auch in diesem Ausdrucke eine vorsichtige Umschreibung für ‚das Sacrament der O.‘ liegen. Die ältere griechische Kirche kennt das hl. Sacrament der O. unter den Namen: ἅγιον ἔλαιον, ἅγιον μύρον, θεῖον μύρον, χρῖσμα δι' ἐλαίου etc. Die Bezeichnung ‚Letzte O.‘ (ἐσχάτη χρίσις) liebten die Griechen nicht und stellten diesem Namen ihr ‚τὸ εὐχέλαιον‘ entgegen, welches, aus εὐχή und ἔλαιον gebildet, einem Oleum precum oder Oleum cum precibus s. orationibus entspricht (*Metrophan. Critop.* Conf. fidei c. 13). Zur sacramentalen Salbung der Kranken wurde nach obiger Nomenclatur τὸ ἔλαιον gebraucht, worunter man nach der Etymologie des Wortes (ἡ ἐλαία, Oelbaum, Olive) nur Olivenöl verstehen konnte und nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift in der Kirche auch nicht anders verstand. Das Oel sollte rein und ungemischt bleiben; jüngern Ursprungs ist die Sitte der griechischen (constantinopolitanischen) Kirche, unter das Krankenöl, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Luc. 10, 34, etwas Wein zu mischen. Dass schon in der altchristlichen Kirche nur gesegnetes Oel für die Krankensalbung benützt wurde, kann aus der ganzen Cultpraxis der Kirche geschlossen werden. Von einer Segnung des Oeles überhaupt und namentlich von dem Tauföle spricht schon *Cypr.* Ep. 70, wo von einem Oleum in altari sanctificatum die Rede ist, ebenso *Cyrill. Hieros.* Catech. mystag. III 3; *Basil.* De Spirit. s. c. 27, der die Segnung des Salböles auf apostolischen Ursprung zurückführt (*Augustin.* Tract. 118 in Ioann.; *Chrysost.* Hom. 55 etc.). Formularien für die Oelweihe finden sich *Constit. apost.* VIII 29; *Sacramentar. Gallican.* bei *Mabillon* Mus. Ital. I 392. Aus diesen Zeugnissen geht jedoch nicht hervor, ob in den ältesten Zeiten der Kirche eine spezielle Segnung des Krankenöles gebräuchlich war; aber schon *Leo I* Ep. 156 ad Leon. imper. und die Sacramentarien des Gelasius und Gregorius kennen die bischöfliche Oelweihe am Gründonnerstage, unter welche auch die Weihe des Krankenöles subsumirt wird. Der Weihende war, wie eben angedeutet wurde und ganz bestimmt aus dem Briefe des P. *Innocenz I* an Decentius hervorgeht, der Bischof, der die Weihung für den ganzen Jahresbedarf vornahm. So in der lateinischen Kirche; in der griechischen Kirche aber wurde das sacramentale Krankenöl für jeden einzelnen Fall von den Priestern gesegnet, deren Zahl bei *Sonntag*

De Euchelaeo 31 auf sieben angesetzt wird. Die Mittheilung der letzten Oelung an die Kranken geschah in der abendländischen wie morgenländischen Kirche auf Grund von Jac. 5, 14 regelmässig durch die Priester, ohne dass dadurch, wie schon *Innoc. I* Ep. ad Decent. c. 8 bemerkt, das gleiche Recht für die Bischöfe beeinträchtigt wurde. Weil aber die Griechen in der citirten Stelle bei Jacobus den Plural ‚προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας' urgirten, so machte sich bei ihnen die Regel geltend, dass die letzte O. von mehreren Priestern vorgenommen werden müsse, deren Zahl sieben, im Nothfalle drei sein sollte (vgl. *Leo Allat.* De eccl. orient. et occident. consens. III 16, n. 15.) In der lateinischen Kirche wurde Ein Priester als für die Ausspendung der letzten O. für genügend erachtet; doch fehlt es nicht an Beispielen, dass auch hier mehrere Priester betheiligt waren; so heisst es z. B. in dem Sacramentarium Gregor d. Gr.: ‚multi sacerdotes infirmos perungunt in quinque sensibus corporis', und der Biograph Karls d. Gr. schreibt: ‚illum (Carolum) oleo sancto inunctum esse ab episcopis' (vgl. *Martène* De antiq. eccl. rit. I 7, art. 2, p. 113). Wenn die letzte O. in der Kirche gespendet wurde, was in älterer Zeit in der lateinischen Kirche ausnahmsweise (*Martène* l. c. p. 110), in der griechischen Kirche in den meisten Fällen, besonders am Gründonnerstage geschah (*Goar* Eucholog. graec.), so war die Assistenz mehrerer Priester ohnedem selbstverständlich. Der letzten O. konnten in der alten Kirche des Orients und Occidents Alle, selbst die Kinder, theilhaftig werden, welche als Gläubige in der vollen kirchlichen Gemeinschaft standen und im Zustande physischer Schwachheit und Krankheit waren. Dass dieses Sacrament bei Lateinern und Griechen in psychischen Leiden auch leiblich Gesunden gespendet wurde, dafür führen *Martène* l. c. p. 103 und *Leo Allat.* l. c. III 16, n. 5 Beispiele an. Für die Art und Weise der Administration des Oelungssacraments, ob dasselbe oleo liniendo oder infundendo gespendet wurde, welche Gebete verrichtet und welche Spendungsformeln eingehalten wurden etc., dafür haben wir aus den ersten Jahrhunderten keine bestimmten Anhaltspunkte. Die Sache schien den Bischöfen überlassen gewesen zu sein, und die Kirchenschriftsteller, den Ritus als bekannt voraussetzend, gingen stillschweigend darüber weg, schon aus Rücksicht auf die Arcandisciplin (*Innoc. I* Ep. 25 ad Decent.: ‚verba dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere'. Später galt in der occidentalischen wie orientalischen Kirche der Grundsatz, dass die vorzüglichsten Sinneswerkzeuge des Kranken gesalbt werden sollten. Einige ältere Sacramentarien schrieben die Salbung jener Glieder vor, an denen der Kranke besondere Schmerzen empfand. In dem Gregorianischen Sacramentar werden bald eine, bald zwei oder drei Salbungen erwähnt. In der Zeit nach Gregor d. Gr. findet sich eine doppelte Ausspendungsformel, die in den alten Ritualbüchern vorherrschende indicative (absolute), welche dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird, und die deprecative, welche von P. Gregor I herrühren sollte. Die ursprüngliche kurze Formel verwandelte sich in der griechischen Kirche in ein langes Gebet, welches bei jeder Sinnessalbung wiederholt wurde. Das Gebet s. bei *Augusti* Denkw. IX 492. Auch die lateinischen Sacramentarien und Ritualien haben neben der Ausspendungsformel besondere Gebete, aber diese zeichnen sich gegen den griechischen Ritus durch kräftige Kürze aus (vgl. *Binterim* Denkw. VI, 3, 282). Die sacramentale Krankensalbung wurde in ältester Zeit nach der Absolution und vor der Communion ertheilt, weil die Kranken-O. als Complementum poenitentiae angesehen wurde. *Origenes* (Hom. 2 in Levit.) stellt darum die letzte O. zur Busse in dasselbe Verhältniss, wie die Firmung zur Taufe. Der Auctor des Buches De visitatione infirmorum (inter Opp. s. August.) lässt jedoch die hl. O. als ‚corporis Dominici supplementum' auf die Wegzehrung folgen, und auch *Caesarius von Arles* und *Eligius von Noyon* (6. Jahrh.) erwähnen in ihren Schriften (inter Opp. August.) ebendesselben ausnahmsweisen Ritus, der erst in spätern Jahrhunderten zur Regel ward (s. *Binterim* a. a. O. 306 ff.). KRÜLL.

OELZWEIG, s. Oelbaum II 525.

OFFERRE, OFFERTORIEN, s. Oblationen.

OFFERTORIUM, s. Liturgie.

OFFICINA. Der Terminus erscheint in der römischen Epigraphik der sinkenden Kaiserzeit zur Bezeichnung der Werkstätten der Töpfer, Fassbinder, aber auch für die Steinbrüche und Bergwerke (*de Rossi* Bull. 1868, 24. 47; *Bruzza* Ann. Ist. di corrisp. arch. 1870, 191; *Klein* Bonner Jahrb. LVIII 88); in der christlichen Africa's von der Bauhütte der an einer Kirche bauenden Werkleute: BEATAM ECCLESI || AM CA ☧ (A ω) TOLI || CAM EX OFICI || NA FORTVNATIANI (*de Rossi*

Bull. 1878, 21; vgl. auch *Marini* bei *A. Mai* SS. vet. V 104, n. 2). Die O. diente also der *Fabrica* der Kirchen (vgl. d. Art. I 473). KRAUS.

OFFICIUM DEFUNCTORUM (*mortuorum*). Das Todtenofficium wurzelt nach Idee und Ursprung in dem I Thess. 4, 12 ausgesprochenen christlichen Dogma, im Gegensatz zu dem Glauben der Heiden (der ceteri), und gewiss reicht die Sitte, an der Bahre, sei es in der Kirche oder im Sterbehaus, Psalmen zu singen, in die ersten Jahrhunderte zurück.

1) Psalmengesang. Zwei Nachrichten über die christliche Todtenfeier, die eine aus dem Morgen-, die andere aus dem Abendlande und wol der gleichen Zeit angehörend, belehren uns hierüber. Die eine giebt *Pseudodionys* De hierarch. eccl. c. 7, indem er bei Schilderung der Leichenfeierlichkeit Lesung, Psalmengesang und Gebet in Gegenwart der Leiche vor dem Altare oder in der Vorhalle der Kirche erwähnt. Und aus derselben Zeit bezeugt *Augustinus* Confess. IX 12, dass Evodius, als Monica starb, das Psalterbuch ergriff und Psalm 105 (Misericordiam et iudicium) anstimmte. Das Todtenofficium bei der Leiche des Ambrosius erwähnt *Paulinus* in der Vita Ambr. c. 48, und *Gregor von Nyssa* De vita Macrinae erzählt, wie beim Tode derselben durch die ganze Nacht wie bei den Vigilien eines Martyrers ‚psalmodia‘ stattfand. Beim Tode der Paula, so erzählt *Hieron.* Ep. 108 ad Eustoch. § 29, wurde nicht Wehklagen und Schlagen an die Brust vernommen . . ., sondern zahllose Psalmen in verschiedenen Zungen (nämlich in griech., latein. und syr. Sprache); ebenso ertönten beim Tode der Fabiola Psalmen und das Echo drang zur goldenen Decke des Himmels (idem Ep. 77 ad Ocean. § 11). Von solchen Vigilien mit Psalmen- und Hymnengesang beim Tode des Pachomius († ca. 350) berichtet sein Leben *Rosweyd* Vit. 53. *Chrysostomus* Hom. 6 de poenit. sagt nicht nur, dass bei Leichenfeierlichkeiten David (d. i. die Psalmen) Anfang, Mitte und Schluss bilde, sondern citirt auch ausdrücklich Hom. 4 in Hebr. Ps. 116, 7. 23; 4 u. 32, 8 aus dem Officium. *Victor Vit.* De persec. Vand. I klagt, dass die Todten sine solemnitate hymnorum hinausgetragen würden. Manche Beispiele liegen aus dem 6. Jahrh. vor, dass der Leichnam in die Kirche oder ein Oratorium verbracht wurde, dass man die Nacht hindurch Psalmen und Hymnen sang und dass dieses ‚Officium‘ Morgens mit der Todtenmesse schloss. So bei *Ambrosius* (s. oben), bei *Fulgentius* († 553) Vita bei *Surius* Ian. 1; bei *Gallus* († 554), *Gregor Tur.* Vit. patr. VI 7; Hist. franc. VII 1 u. A.; vgl. *Augustin.* Ep. 218 und Vita Radegund. bei *Baudon.* Vit. c. 27. Gar oft lag die Leiche drei Tage und drei Nächte in der Kirche und es ward ununterbrochen gesungen und gebetet bei derselben. Wir erkennen aus diesen Nachrichten, dass zuerst die Vigiliae des Officiums sich ausbildeten und dass deren Hauptbestandtheil Psalmen waren, wozu sicherlich schon in den ersten Jahrhunderten Gebete und Lesungen kamen, wie *Pseudodionys* l. c. für das 4. Jahrh. ausdrücklich bezeugt.

2) Gebete. Todtengebete sind bezeugt im Gelasianischen Sacramentar bei *Muratori* Liturg. Rom. I 750—751, sodann im Gregorianischen ib. II 213, wo auf die Gebete Psalmen folgen (Psalmi congrui heisst es in einem Vatic. Codex Opp. Gregor. M. V 230, ed. 1615), alsdann dicuntur ‚capitula‘: In memoria etc. (Ps 111, 6); Ne tradas bestiis (Ps. 73, 19); Pretiosa (Ps. 115, 15); Non intres (Ps. 142, 2); Requiem aeternam (aus IV Esdr. 2, 34). Diese Eingangsworte wurden anfänglich als Versikel (Capitula bei *Muratori* l. c.) im Todtenofficium (in agenda mortuorum heisst es bei *Muratori*) gebraucht; im Gregorianischen Antiphonar ist es bereits Introitus der Todtenmesse. Die genannte vatic. Handschrift hat folgendes Officium: zuerst Psalmi congrui, deinde oratio dominica et haec capitella versuum: In memoria aeterna, Anima eius (Ps. 24, 12), Ne tradas, ult. Dominus (vermuthlich Ps. 96); vergl. auch *Ménard* Sacram. Greg. nota 680. Die Gebete hiessen *Commendationes*, namentlich das Schlussgebet (*Muratori* II 216. 218). Aber auch das ganze Officium hiess Commendatio [παράθεσις] (*Conc. Carth.* III [397] c. 29).

3) Lesungen. Dass man mit Psalmen und Orationen biblische Lesungen verband, würden wir schliessen müssen, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt wäre. In welcher Weise aber die Lesungen, namentlich in der griechischen Kirche, stattfanden, darüber fehlen nähere Angaben. Die *Const. apost.* VI 30 gedenken nur der Psalmen, und *Chrysost.* Hom. 4 in Hebr. und Hom. 30 De dormient. der ψαλμῳδίαι καὶ εὐχαί. Besser sind wir über die Lectionen im Abendlande unterrichtet. Der (erweiterte) Comes Hieronym. im Append. ad capit. reg. franc. II 1351 nennt neun Lectiones legendae in officiis mortuorum, alle aus *Job*, nämlich: I. noct. 7, 19—21; 10, 1—7 und 10, 8—12; II. noct. 13, 22—28; 14, 1—6; 14, 13—16; III. noct. 17, 1—15; 19, 20 u. 24. 27. Als Psalmen giebt das Gregorian. Sacramentar 5. 6. 7. 22. 24. 26. 34. 39. 41, *Amalarius* De ord.

antiph. c. 65 aber 3. 4. 6. 22. 24. 26. 39. 40 u. 41 an. Man vergleiche damit die Psalmen und Lesungen der heutigen Todtenmette, um deren hohes Alterthum zu erkennen. Ueberhaupt zeigt das heutige Officium mortuorum ganz den Charakter der alten Todtenfeier: ein Nocturnalofficium (die alten Vigilien), Laudes (alte Matutin, worauf die Messe folgte) und Officium vespertinum, zu welchem sich die Gläubigen ohnehin in die Kirche begaben; hier galt es aber dem Todten. Nur diese drei Horen kennen auch die alten orientalischen Liturgieen. Nicht zu verwechseln mit den Gebeten des Officiums sind die sog. Diaconiae oder Einsegnungsgebete, bestehend aus Responsorien, Antiphonen u. Psalmen, Kyrie eleison, Pater noster und der Collecta. — Ein neuentdecktes griechisches Todtenofficium im Bulletin hellénique 1877 (I) 321. *Gretser* De christian. funere, Ingolst. 1611. *Martène* De rit. III 12—15. *Murat.* Anecdot. I disq. 17. *Gerbert* Lit. Alem. disq. praev. XI. *Binterim* IV, 1, 434 und VI, 3, 416. KRIEG.

OFFICIUM DIVINUM. 1) Name. Man bezeichnet mit diesem Namen das stehende liturgische oder Stunden-Gebet, welches die Kleriker und Regularen jeden Tag zu beten verpflichtet sind. Ausser der zutreffendsten Benennung O. d., d. i. der Gott schuldige Gebetsdienst, die sich schon bei *Hieron.* Ep. 22 ed. Vallarsi § 37 und in der Vita Pachomii (reddamus Domino officium) findet, kommen in den ersten Jahrhunderten bereits die Namen *horae apostolicae, horae canonicae* vor (s. d. Art. Gebet I 553 ff.); ferner in der *Regula s. Bened.* c. 47: opus Dei, und c. 19: opus divinum, augenscheinlich Gegensatz zu opus manuum (quotidianum), c. 48. Opus Dei für Stundengebet auch bei *Greg. M.* l. IV, Ep. 18. *Cursus* heisst dasselbe vermuthlich, weil es sich nach dem Sonnenlauf richtete. So in der *Reg. s. Columb.* c. 47. *Gregor. Turon.* De glor. mart. I sagt, er habe ein Werk De *cursibus* ecclesiasticis geschrieben; ib. c. 2: exsurgente abbate cum monachis ad celebrandum *cursum.* Später schreibt *Bonifatius* dem Klerus vor, ‚ut speciales horas et *cursum* ecclesiae custodiant‘. Wie *Officium* (divinum) das tägliche Gebetsopfer der Menschen im Gegensatz zum göttlichen *(sacrificium)* bezeichnet, so weist die Bezeichnung Cursus divinus auf den durch Gebet geheiligten Tages- und Jahreslauf hin. Der Kleriker hat seinen Dienst (Officium) in Stationen des Tages (Cursus diurnus) und der Nacht (Cursus nocturnus) als Ehrenwache (Ps. 120, 3. 4 und 129, 6). Das griechische σύναξις, d. i. Collecta, das die Abendländer ebenfalls gebrauchten, deutet auf die gemeinsame Abbetung, κανών (κανὼν τῆς ψαλμῳδίας, sagt *Basilius* in seiner Regula) auf das Feststehende dieser Gebetsweise hin (vgl. *Joh. Moschus* Prat. spirit. c. 40). Unserm Ausdruck Gebetsdienst entspricht das griechische λειτουργία τῶν εὐχῶν (*Conc. Laodic.* c. 18). Im Abendlande heisst das Officium vornehmlich noch *Agenda*, weil die Abbetung pflichtmässig war, und *Missa* oder *Missae;* namentlich werden die Metten Missae matutinae und die Vesper Missae vespertinae genannt, weil am Ende dieser beiden Horen wie am Schluss der Messe ‚ite missa est‘ gerufen wurde (*Conc. Agath.* 506, c. 30: in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum; *Hefele* Conc.-Gesch. II² 632). In der Regel *Benedicts* c. 17 heisst es nach jeder Hore: et fiant missae. *Cassian.* Instit. setzt bald Missa canonica für das ganze Officium (III 5), bald nur für einen Theil, so Missa vigiliarum (III 8). Häufig wird das Officium nach dem vorzüglichsten Bestandtheil Psalmodia genannt, während die jüngere und jetzt fast einzig übliche Benennung *Breviarium*, welche zunächst für das Buch, in welchem das Officium enthalten ist, und dann für den Inhalt selbst gebraucht wird, auf die Revision und Verkürzung hinweist, die vermuthlich Gregor VII mit dem Officium vornahm, indem er den Inhalt der für den Gebetsdienst nöthigen vier Bücher: Psalterium, Lectionarium, Antiphonarium und Martyrologium, verkürzte und in ein einziges Compendium — Breviarium Romanum — vereinigte.

2) Ueber Quellen und ursprüngliche Form herrscht Dunkelheit; doch geht das morgen- und abendländische Officium unleugbar auf dieselbe Quelle zurück; denn bei aller Verschiedenheit tragen doch beide denselben Grundtypus. In der weitern Ausbildung gingen dann die morgen- und abendländischen Officien auseinander. Grossen Einfluss auf die Weiterentwicklung des Officiums übten die klösterlichen Institute, die den Gebetsdienst als ihr hauptsächlichstes Officium oder Opus Dei ansahen. So enthalten seit dem 4. Jahrh. die einzelnen Mönchsregeln Bestimmungen über die Abhaltung der Gebetszeiten bei Tag und bei Nacht. Das monastische Officium der Orientalen schildert uns *Cassian* (De instit. lib. II u. III), das der Abendländer vorzugsweise *S. Benedict* (Reg. c. 8—19). Im Abendlande wurde der römische Ritus von massgebender Bedeutung für die Ausbildung des Officiums, und mit Ausnahme des ambrosianischen und mozarabischen Officiums bildete der lateinische

Gebetsritus trotz mancher localer Abweichungen die Grundlage aller anderen Officien.

Ein Haupttheil dieses liturgischen Gebetes, an welchem sich Jahrhunderte lang auch die Laien betheiligten, war für die Nachtzeit (cursus nocturnus, vigiliae, horae vigiliarum) und den frühen Morgen bestimmt, wie auch *Basilius* und *Chrysostomus* oft von dem nächtlichen Gebetsdienste reden.

Im Anschluss an das unter Art. Gebet I 553 ff. Vorgetragene über Entstehung der apostolischen oder kanonischen Gebetsstunden sei hier noch bemerkt, dass seit dem 3. Jahrh. neben den drei Horae apostolicae folgende Gebetszeiten sich herausstellten.

a) Die **Matutin**, Officium matutinum, zur Zeit der Morgendämmerung als Morgengebet, entstand mit dem Officium vespertinum im 3. Jahrh. Name und Inhalt wechselten im Laufe der Zeit. *Benedict* sagt in der Reg. c. 8: matutini (sc. psalmi) qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur, nämlich der Hora vigiliarum. Diluculum nennt *Hieron.* Epist. ad Eustoch. c. 37 diese Gebetszeit. Unter Anlehnung an die Eintheilung der Nacht in vier Vigilien, wie sie bei den Alten üblich war, theilten die Christen bez. die Mönchsgenossenschaften die Nacht mit Einschluss der Morgendämmerung in vier Gebetszeiten und versammelten sich wenigstens in gewissen Nächten, so in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag, je beim Beginn der zweiten, dritten und vierten Vigil, d. i. um neun, zwölf und drei Uhr, zu den Vigiliae nocturnae. Man nannte diese Gebetsstunden Cursus primus, secundus und tertius (Ueberreste sind die jetzigen drei Nocturnen); in den anderen Nächten kam man nur **einmal** zum Gebete zusammen (daher die **eine** Nocturn im heutigen Ferial-Officium). Gegen Ende der vierten Vigil, d. i. zur Zeit der Morgendämmerung (matuta = aurora), betete man das Officium matutinum, welchem unsere Laudes entsprechen. Es begann (wie jetzt noch die Laudes) mit dem Ps. 62 (Psalmus matutinus, ψαλμὸς ὀρθρινός): Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. *Athanasius, Chrysostomus* und *Cassian* erwähnen dessen und geben die Gründe für die Wahl dieses Psalmes an. Mit Rücksicht auf die Stundenzahl der einzelnen Vigilien recitirte man in jeder Nocturn drei Psalmen und ebenso in den Laudes (*Sozom.* Hist. eccl. III 13). Als der Eifer für dieses Gebetsopfer bei den Laien nachliess, versammelte man sich, wahrscheinlich seit dem 5. Jahrh., nur noch zur vierten Nachtwache oder Morgendämmerung und betete das Nacht-Officium (Nocturnen) und die Laudes auf **einmal**, weswegen der Name (Preces) *matutinae* auf die Nocturnen übertragen wurde. Da der Zeitraum zwischen Morgendämmerung (Matutin) und neun Uhr (Terz) zu lang schien, legte man eine neue Gebetsstunde zwischen hinein, die **Prim** (prima hora); nach *Cassian.* Instit. III 4 haben Mönche in Bethlehem zu Anfang des 5. Jahrh. diesen Gebrauch eingeführt.

b) Schon im 3. Jahrh., wenn nicht schon früher, wie manche Liturgiker glauben, war das *Officium vespertinum* in Uebung, dessen bereits die *Constit. apost.* XIII 31 u. VIII 34, dann das *Conc. Laodic.* (c. 341, c. 18: τὴν αὐτὴν λειτουργίαν τῶν εὐχῶν . . . ἐν ἑσπέραις ὀφείλειν γίνεσθαι; vgl. *Hefele* C.-Gesch. I[2] 763; *Basil.* In regul. interrog. 37; *Ambros.* l. III, ep. 2; *Hieron.* Ep. ad Eustoch. de virg. custodia) und Epitaph. Paul. c. 10 gedenken. *Augustinus* (Serm. in Ps. 29) sagt von der Vesper: vespera fit, quando sol occidit. Ueber die naheliegende Ableitung des Namens von der Zeit, wo der Abendstern (vesperus) sichtbar wurde, vgl. *Isidor.* De eccl. off. c. 22 und Etymol. VI 35. Weil sie bei Sonnenuntergang bez. beim Anzünden der Lichter recitirt wurde, erhielt sie bei den Griechen auch die Benennung λυχνικόν (*Socrat.* Hist. eccl. V 21) und Lucernarium (officium) oder Hora lucernaria bei den Lateinern (*Hieron.* Comment. in Ps. 118; *Cassian.* De instit. monach. III 3). Eine Stelle des *Hieronymus* aus der Ep. ad Laet. c. 9, die von der Vesper und den übrigen Horen spricht, soll hier besonders Erwähnung finden: assuescat (filia Laetae) exemplo ad orationes et psalmos *nocte* exsurgere, *mane* hymnos canere, *tertia, sexta, nona* hora stare in acie quasi bellatrix Christi accensaque *lucernula* reddere *sacrificium vespertinum.* Ebenso die Stelle Epitaph. Paulae c. 10: mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium cantabant. Vgl. *Rosweid.* De vit. patr. l. I (Vita Eugen. c. 9). Und die *Constit. apost.*, welche II 59 den Ps. 140 für die Vesper vorschreiben, nennen ihn deshalb VIII 35 ἐπιλύχνιος ψαλμός, psalmus lucernalis. Unter den Hymnen des *Prudentius* trägt der fünfte Tagzeiten-Hymnus (Cathemerinon) die Ueberschrift Ad incensum lucernae. Bis ins 8. und 9. Jahrh. beteten Griechen und Lateiner die Vesper nach Sonnenuntergang (*Beda* In Esdr. III 28; *Amalar.* De offic. eccl. IV 7). Doch hatten einzelne orientalische Mönchsgenossenschaften nach *Theodoret.* De vit. patr. c. 2 schon früher angefangen, die Vesper unmittelbar nach der Non und also vor Sonnenuntergang zu beten, eine

Sitte, welche durch die römische Kirche seit dem 8. Jahrh. im Westen allgemein wurde, mit Ausnahme der Mailänder Kirche, welche, an der alten Ordnung festhaltend, die Vesper Abends betet (*Grancolas* Traité de l'off. divin 438).

Bis ins 6. Jahrh. wurde eine grössere Anzahl von Psalmen in der Vesper gebetet; die Mönche sangen im 4. und 5. Jahrh. zwölf und mehr Psalmen, allerdings hatte sich auch die Complet noch nicht als besondere Gebetszeit festgesetzt (*Cassian.* II 5 u. 6). Aus der Regel *Benedicts* c. 18 erhellt, dass im 6. Jahrh. in der ‚Vespertina synaxis' (ib. c. 17) nur noch 4—5 Psalmen gesungen wurden.

c) Das Completorium (auch completorii sc. psalmi) löste sich im 5. Jahrh. von der Vesper ab und wurde eigentliches Abendgebet. Den Anfang hierzu haben die Abendländer gemacht. Nach der Regel *Benedicts* (l. c.) zu schliessen, war im 6. Jahrh. das Completorium allgemein im Abendland eingebürgert. Jetzige Completpsalmen wurden vor Entstehung der Complet in der Vesper gebetet, so Ps. 90 (qui habitat in adiutorio Altissimi; vgl. *Basil.* l. c.). Zu den Ps. 4. 90 und 133 der alten Zeit (siehe Regul. Bened. c. 18) kam im 9. Jahrh. noch Ps. 30.

d) Zu den sog. kleinen Horen sei nachgetragen, dass die Prim auch (Hora) matutina heisst, und vielleicht haben manche Väter mit dem Ausdruck ‚Oratio diluculo' die Prim im Sinne, wenn nicht die Laudes. Aus *Durandus* (Ration. divin. offic. V 5) ersehen wir, dass das Symbolum Athanas. erst im 12. Jahrh. zur Prim trat. Dass zur Terz, Sext und Non je drei Psalmen gesungen wurden, bezeugt *Cassian.* III 2 für das 5., *Benedicts* Reg. c. 17 für das 6. Jahrh. Diese Einrichtung wird dem Pachomius zugeschrieben (*Soz.* Hist. eccl. III 13), aber wir wissen nicht, welche Psalmen je in diesen Horen recitirt wurden. In der Sext betete man nach *Basil.* l. c., wenigstens im Orient, den spätern Completpsalm 90. Im Morgenlande scheinen schon seit dem 4., im Abendlande seit dem 5. Jahrh. die jetzigen Psalmen der kleinen Horen stehend geworden zu sein.

3) Die Bestandtheile des Officiums im Allgemeinen.

a) Die Psalmen bildeten von Anfang an die Grundlage in der Ost- und Westkirche, wie denn auch der Name Psalmodia stehende Bezeichnung für Gebetsdienst und psallere für Abbeten oder Singen des Officiums wurde. Daher die öftere Bezeichnung psalmorum decantatio, so bei *Gregor. Tur.* Vitae patr. c. 5. Die älteste römische Form scheint darin bestanden zu haben, dass einmal in der Woche der Psalter gebetet wurde (*Bened.* l. c. c. 18: omnimodis id attendatur, ut omni hebdomada psalterium ex integro, numero 150 psalmorum psallatur). In anderen Kirchen bestimmte jedesmal der Bischof oder Klostervorsteher (Abt), welche Psalmen gelesen werden sollten. Schon sehr frühe schloss man an eine Psalmenreihe die Oratio dominica. Dass Psalmen mit Pater noster auch im Morgenlande die Hauptbestandtheile bildeten, bezeugt *Pseudo-Athanasius* De virgin. n. 12—20. Die mittelalterlichen Liturgiker berichten, dass schon P. Damasus († 384) bei seiner Reform des liturgischen Gebetes durch Hieronymus eine genaue Vertheilung der Psalmen (und Lectionen?) für die einzelnen Horen habe vornehmen und im Psalterium vereinigen lassen. Die orientalischen Mönche sangen sowol im Nacht- als im Tagesofficium je zwölf Psalmen (*Cassian.* II 4).

b) Schwieriger ist es, trotz einzelner Nachrichten, nachzuweisen, wann und in welcher Gestalt die Schriftlesung (lectio) fester Bestandtheil des Officiums wurde. Viele Liturgiker sind der Ansicht, dass von Anfang an neben Psalmengesang auch Schriftlesung stattfand; wir werden wol richtiger sagen, seitdem das Chorgebet einige feste Ordnung erlangt hatte, wurden, und zwar nur im Nachtofficium, auch Stellen oder Abschnitte aus der Schrift verlesen. Vermuthlich haben die Mönche auch diesen Theil zuerst in ihr Gebet aufgenommen. Die Schriftlectüre bildete eine passende Abwechslung zwischen den Psalmen, gleichsam den prosaischen Theil des Gebetes, und bot die Unterlage für die Meditation der Mönche. Dies dürfte *Benedict* c. 8 mit den Worten andeuten: post vigilias a fratribus, qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur. Wie das *Conc. Laodic.* c. 17 vorschrieb, sollten in den συνάξεις nicht bloss Psalmen gesungen werden, sondern διὰ μέσου καθ' ἕκαστον ψαλμὸν eine ἀνάγνωσις statthaben. Sicherlich ist durch diesen Kanon die Lesung nicht erstmals eingeführt, sondern ein bestehender Gebrauch genauer geregelt oder modificirt worden. Dass aber die Acta ss. Cypriani et Saturnini von einer Lesung etwas behaupten, wie *Probst* (Freiburger K.-Lex. II² 1258) anzunehmen scheint, ist irrig. Als das Officium nocturnum eine feste Regelung erhielt, wurde je am Schluss einer Nocturn ein Stück aus dem A. oder N. Test. verlesen. *Benedict* schreibt c. 9 und 10 vor, dass in den Vigiliae nocturnae zur Sommerszeit eine Lection (una de veteri testamento memoriter dicatur) wegen der Kürze der Nächte, zur Winters-

zeit aber legantur vicissim a fratribus in codice super analogium (Lesepult) tres lectiones — abwechselnd mit Responsorien —, nämlich aus dem A. und N. Test., und Auslegungen (expositiones) der nominatissimi doctores orthodoxi et catholici patres; dagegen an Sonntagen in jeder Nocturn vier Lectionen, in der dritten aus dem N. Test. (irrig *Binterim* IV, 1, 398: nie wurden mehr als neun Lectionen recitirt). Die Lesungen der ersten Nocturn wurden jedenfalls dem A. Test., die der zweiten den hl. Vätern entnommen. Eine dreizehnte Lection bildete endlich das Sonntagsevangelium, das nach dem Te Deum gelesen ward. Eine andere Ordnung herrschte bei den orientalischen Mönchen. Nach *Cassian.* II 4 folgten in den ‚solemnitates nocturnae' und vespertinae je auf zwölf Psalmen zwei Lesungen: eine aus dem A. Test. und eine aus dem N. Test.; nur an Samstagen und Sonntagen beide aus dem N. Test. — Eine wichtige Aenderung soll im 4. Jahrh. die erwähnte Reform des Damasus für das Officium des Weltklerus herbeigeführt haben, wodurch die Lesungen (Perikopen) für Messe und Officium fest geordnet (s. d. Art. Comes) und Psalterium und Lectionarius (liber) die liturgischen Bücher für den Gebetsdienst wurden. Doch sind die Berichte über jene Reform dunkel und stehen zum Theil im Widerspruch mit späteren Nachrichten. Es behaupten nämlich *Warnefrid* und der Abt *Theodomar* von Monte Cassino: in ecclesia romana sacras scripturas legi mos non fuerit ante beatum Gregorium papam (*Migne* Script. lat. 95, 1584). Damit stimmt der St. Gallener Ordo Rom. bei *Tommasi* IV 323 ff. überein. Es hat also Damasus wol nur die Lesungen für die Messfeier und nicht auch für das Stundengebet ordnen lassen. Aus *Benedict* ersehen wir nur, dass der römische Weltklerus zu seiner Zeit ‚cantica . . . ex prophetis' (c. 13) las. Wir werden kaum irren, wenn wir für die ältere Zeit Lectio continua auch im Gebetsdienst annehmen, bis auch hier allmälig gewisse biblische Abschnitte und Bücher für gewisse Zeiten feststehend wurden: im Advent Isaias, in der Fasten der Pentateuch (Genesis, für das 7. Jahrh. bestätigt durch die römische Horenordnung bei *Bianchini*), in der Passionszeit Jeremias u. s. w. (vgl. *Chrysost.* Hom. 63 ad pop. Antioch.). Mit Uebergehung dessen, was *Martigny*[2] 540 und andere Schriftsteller Unrichtiges, weil ohne Quellenbelege, über die Lectionen der alten Zeit vorbringen, sei für die gallicanische Kirche auf die Nachricht hingewiesen, die *Gennadius* (De vir. illustr. c. 79) über den bekannten massilianischen Presbyter und Reformator der gallicanischen Liturgie, Musaeus († ca. 458), bietet: hortatu s. Venerii episcopi excerpsit ex ss. scripturis *lectiones* totius anni festivis aptas diebus, *responsoria* etiam psalmorum, capitula tempori ac lectionibus congruentia. Das wichtigste Zeugniss aus Gallien aber bringt uns die Synode im J. 499 zu *Lyon*, unter Avitus gehalten. Danach wurde im Nachtofficium ‚secundum morem' eine Lection aus Moses, alsdann post psalmos decantatos — ex prophetis, hierauf nach einigen weiteren Psalmen — ex evangelio, zuletzt ex apostolo vorgelesen (*Migne* Script. lat. 59, 389). Wir finden hier ein völlig geregeltes System mit vierfacher Schriftlesung. Hatte ja auch schon das *Conc. Venet.* (465) c. 15 vorgeschrieben, dass in der ganzen Provinz wie e i n ordo sacrorum, so una psallendi consuetudo bestehen solle (missverständlich übersetzt bei *Hefele* C.-G. II[2] 595). Der mozarabische Ritus hat bis heute keine anderen Lesungen als die ‚Prophetia' (aus den Propheten). Alt ist die Lesung von Martyreracten bez. von Leben der Heiligen. Schon das *Conc. Carth.* III (397) gestattet, die Passiones martyrum an den Dies anniversarii zu verlesen. Im 7. Jahrh. beschäftigt sich das *Conc. Const.* III, c. 63 damit; bei den Lateinern war die Sitte, Väterhomilien und Heiligenleben zu verlesen, seit dem 9. Jahrh. allgemein (*Joh. Diac.* Vita Greg., praef.). In diese Zeit fällt auch, wenn die karolingischen Liturgiker recht berichten, die Aufforderung: iube, domne, benedicere (*Amalar.* l. c. IV 3). Welchen Umfang übrigens ehedem die Lesungen im Officium hatten, zeigt noch die Lectio brevis aus dem A. und N. Test. in den kleinen Horen der Terz, Sext und Non; und in einzelnen Kirchen bez. Klöstern wurden in allen Horen der Osterzeit Evangelienabschnitte verlesen (*Migne* l. c. 68, 393). Ueber die hervorragende Stellung, welche die Lesung des E v a n g e l i u m s einst im Officium einnahm, s. *O. Wolff* im ‚Katholik' 1884, 394 ff.

c) Die K a p i t e l sind kurze Lesungen aus der hl. Schrift, deshalb Capitella, Lecticulae, Lectiones breves genannt. Sie vertreten im Tagesofficium die Stelle, welche die grösseren Lesungen im Nachtofficium einnehmen. Der Grund liegt nahe. Ihre Ausbildung darf ebenfalls im monastischen Chorgebet gesucht werden. Unrichtig ist, dass sie erst im 6. Jahrh. durch das Concil von Agde eingeführt sein sollen, wie oft behauptet wird. Schon Musaeus (s. oben) hat die Capitula geordnet, welche dann das *Conc. Agath.* allgemein vorschrieb: post hymnos capitella de psal-

mis dicantur (*Hefele* C.-G. II[2] 655). Der hl. *Benedict* erwähnt in den kleinen Horen je ,una lectio' nach den drei Psalmen; diese entspricht unseren Kapiteln. Im Unterschied zum Evangelium, welches erzählt, ist die verkürzte Lesung des Capitulum dem lehrhaften Theile der Schrift entlehnt.

d) *Responsoria*, *responsorii* (sc. psalmi), den Antiphonen verwandt, sind ,Antworten' des Chores auf die Lesung, ein Widerhall der religiösen Stimmung der Betenden. *Hilarius* (Tractat. in Ps. 65) dürfte mit dem ,orantis populi . . . inter divinorum sacramentorum officia responsio devotae confessionis' unsere Responsorien gemeint haben. Dagegen sind wol die Wechselgesänge, welche Chrysostomus den Arianern gegenüber einführte und von denen *Sozomenus* (Hist. eccl. VIII 7) berichtet, nicht die Responsorien des Chorgebetes. Deutlich redet *Benedict* c. 9 u. 11 von denselben, und *Isidor* (De offic. eccl. I 8) meint: responsoria ab Italis longe ante tempore sunt reperta et vocata hoc nomine, quod uno canente chorus consonando respondeat. Indess ist die Erklärung nicht sicher. Aber einen Anfang dazu treffen wir in den *Const. ap.* II 57, wo vorgeschrieben wird, dass ein Sänger die Psalmen Davids (τοὺς τοῦ Δαβὶδ ὕμνους) singe und das Volk τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω, d. i. die Schlussworte wiederhole. In früherer Zeit gab es grössere und kleinere Responsorien, jene für die Nacht-, diese für die Tagesstunden; ihr Inhalt war der Schrift (Responsoria de auctoritate) oder dem Leben der Heiligen entnommen (Responsoria historica). Bei Benedict finden wir schon die Sitte, drei Responsorien mit der Doxologie Gloria Patri vor dem dritten wechseln zu lassen. Siehe *Amalar.* De ord. antiph. c. 2 und *Walafrid.* De reb. eccl. c. 25.

e) Die *Versus* sind im Chorgebet kurze biblische, namentlich den Psalmen entlehnte Sprüche, die sich um grössere Gebetstheile schlingen, sie bald einleiten, bald zusammenfassen, bald das Ganze abschliessen. Die einleitenden Verse sind: Domine, labia mea aperies aus Ps. 50, 16; Deus, in adiutorium meum intende aus Ps. 69, 1, und Converte nos, Deus, salutaris noster aus Ps. 84, 5. Es ist wiederum St. Benedict, bei welchem die erste deutliche Erwähnung des ,Versus' vorkommt (c. 9) und welcher den Vers Deus in adiutorium . . . für die kleineren Horen eingeführt hat, worauf ihn Gregor d. Gr. allgemein vorschrieb; bei den orientalischen Mönchen war es Sitte, alle Geschäfte mit jenem Rufe zu beginnen (*Cassian.* Collat. patr. X 10). Nach der Reg. s. Bened. wurde im Nachtofficium zuerst das Deus in adiutorium gesprochen, dann folgte ein dreimaliges Domine, labia mea aperies. Seit dem 8. Jahrh. beginnen die Metten mit Domine, labia mea etc., die kleinen Horen mit Deus in adiutorium (*Amalar.* l. c. III 9). Der Versikel Converte nos, welcher jetzt das Completorium beginnt, bekam diese Stelle erst im 13. Jahrh. (*Durand.* Ration. V 2). In der Benedictinerregel schliesst das Nachtofficium mit einem Versikel und der Litania, d. i. dem Kyrie eleison. Vorher spricht der Abt eine Benediction (abbas benedicat); der jetzt übliche Versikel Benedicamus Domino, Deo gratias geht nicht über das MA. zurück.

f) Die Antiphonen. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes in der Liturgie (s. d. Art. Antiphon) kommen hier nur zwei in Betracht. Einmal bezeichnet dasselbe seit dem 6. Jahrh. im Officium den Ps. 94 (Psalmus invitatorius): venite exultemus, womit die Mönche zum Nachtofficium gerufen wurden; schon zu *Augustins* Zeiten scheint er eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben (Serm. 10 De verb. apost.); sodann erhielt das Wort die spezifische Bedeutung, als Intonation, gewissermassen als die geistige Tonart der Psalmen und Cantica zu dienen und diesen ihren Charakter aufzuprägen. Psalm und Canticum, an sich stets gleich, erlangen je nach dem Feste und der Festzeit des Kirchenjahres, an deren Charakter Theil nehmend, ein verschiedenes Gepräge, und dieses drückt ihnen die vorausgehende Antiphon auf. Sie ist ein biblischer Spruch oder ein in biblische Worte gekleideter Festgedanke, um die Empfindungen der Kirche in dieser Zeit auszudrücken oder die religiöse Stimmung, mit welcher das Nachfolgende im Gemüthe erfasst werden soll, zu intoniren. Dies dürfte schon *Cassian* (De instit. II 2) meinen: hos ipsos (psalmos) antiphonarum protelatos melodiis et adiunctione earumdem modulationum etc. Anordnungen über die Verwendung der Antiphonen geben die genannte Synode von *Agde* c. 30 (studendum est, ut sicut ubique fit post antiphonas collectiones per ordinem . . . dicantur; *Hefele* C.-Gesch. II[2] 655), die zweite von *Tours* (567) c. 18, sowie der hl. *Benedict* c. 9—20 (mit Commentar bei *Migne* l. c.).

g) Zu den aufgezählten Theilen des Officiums kommen zwei weitere hinzu, die man das Lyrische oder Dichterische im engern Sinne nennen kann — die Cantica und die Hymnen. Die Cantica sind Lobgesänge der hl. Schrift (ausser den Psalmen), in denen Gott Preis und Dank für empfangene Wohlthaten von gott-

begeisterten Männern und Frauen dargebracht wird. Die römische Kirche nahm neun solcher Gesänge in ihr Stundengebet auf, sechs aus dem A. und drei aus dem N. Test.; erstere heissen Cantica de prophetis, letztere Cantica de evangelio oder auch kurz Evangelium und Evangelii concentus. Jene sind die zwei Cantica Mosis (Cantemus Domino, Exod. c. 15, und: Audite coeli, Deut. c. 32), das Canticum Annae (Exsultavit cor meum, I Kön. 2), C. Isaiae (Confitebor tibi, Is. c. 12), C. Ezechiae (Ego dixi, in dimidio dierum, Ezech. c. 38), C. Habacuc (Domine, audivi auditionem, Hab. c. 3) und C. trium puerorum (Benedicite omnia opera, Dan. c. 3); aus dem N. Test. das Canticum Zachariae (Benedictus, Luc. c. 1), C. Simeonis (Nunc dimittis, Luc. c. 2) und C. beatae Mariae (Magnificat, Luc. c. 1). Das Magnificat ist erst im 9. Jahrh. in das Officium aufgenommen worden (*Amalar.* l. c. IV 3 u. 12). Endlich wurde einem nicht biblischen Gesange die Ehre eines Canticum zu Theil, dem Te Deum, das schon *Benedict* c. 11 als solches kennt und Ambrosianum, scil. canticum nennt; er liess es in den Vigiliae vor der Lection aus dem Evangelium, sozusagen als Präfation derselben singen. Für die Sonntagsmetten schrieb der Patriarch von Nursia je drei Cantica vor, deren Auswahl dem Klostervorsteher überlassen blieb. An den Sinn, in welchem die Alten die Cantica *de evangelio* auffassten, erinnert noch die Vorschrift, dass sie stehend und unter Incensirung des Altars gesungen werden.

h) Die Hymnen sind im Unterschied zu den Cantica nichtbiblische oder nicht kanonische Loblieder auf Gott in gebundener Rede: carmina quaecunque in laudem Dei hymni dicuntur, sagt nicht genau genug *Isidor.* De offic. I 6; vgl. *Augustin.* In Ps. 148. Anfänglich sträubte sich die Kirche, solche Gesänge in ihrem Cultus zuzulassen, und noch im 6. Jahrh. verbot unter Berufung auf ältere Canones (das *Conc. Laod.* hatte die ἰδιωτικοὶ ψαλμοὶ zu singen untersagt) die Synode von *Braga* (563) c. 32 (al. 12): ut extra psalmos vel canonicarum scripturarum . . . nihil poetice compositum in ecclesia psallatur (vgl. *Aug.* Ep. 119), während das *Conc. Tolet.* IV (633) c. 12 bereits weit milder urteilt. Dass schon im 4. Jahrh. in Mailand nichtbiblische Hymnen im Gottesdienste gesungen wurden, bezeugt *Augustinus* (Conf. IX 12 u. Retract. I 21). Doch scheinen vor dem 6. Jahrh. solche Hymnen nur im Officium vespertinum und matutinum vorgekommen zu sein (*Hieron.* In Ps. 64; *Socrat.* Hist. eccl. VI 8), in der Reg. s. Bened. c. 12 auch in den Laudes (matutinis); auffallenderweise kennt der hl. Benedict ausser dem Ambrosianum nur das Te decet laus, nach Einigen der *Const. apost.* VII 49 genannte Gesang, nach Andern wiederum das Te Deum (s. d. Art. Hymnen). Gregor d. Gr., welcher die Antiphonen und Responsorien nach Text und Melodie ordnete und berichtigte, woraus der Liber antiphonarius und responsorialis entstanden, wendete auch dem lyrischen Theile des Stundengebetes seine Sorgfalt zu und brachte das Officium im Wesentlichen, von kleineren Aenderungen und Bereicherungen der spätern Zeit abgesehen, zum Abschluss.

4) Bezüglich der Riten sei nur bemerkt, dass man beim Psalmensingen stand, während bei den Lesungen die Zuhörer sassen und nur der Lector stand (*Bened.* Reg. c. 9. 60 u. 63). Für das Morgenland s. *Chrysost.* Hom. 14 in I Tim.; *Cassian.* l. c. II 12). Zum Psalliren wurden die Mönche durch Klopfen oder Rufen des Vorstehers oder eines damit Beauftragten (Compulsor) geweckt und versammelt (*Cassian.* l. c. III 2 u. IV 12; *Bened.* Regul. c. 47: nuntianda hora operis Dei die noctuque sit cura abbati aut ipse nuntiare aut tali sollicito fratri iniungat hanc curam.

5) Composition und Gang I. des griechischen Officiums. Das tägliche Officium, welches jetzt im Horologium steht, hat als sicherlich alte Theile a) das μεσονύκτιον, unser Nocturnalofficium; es weicht in Manchem von diesem ab, namentlich durch eine grössere Einleitung, weniger Psalmen, eine Reihe von Gebeten und lange Litaneien (ἐκτενεῖς). b) Das ὄρθρον (Laudes) ist sehr umfangreich, indem es ausser 14 Psalmen, Doxologieen, 12 Morgengebeten und verschiedenen Troparien 9 ᾠδαι, d. i. Cantica, enthält. Die eigentlichen Laudes (οἱ αἶνοι) bilden einen Theil des ὄρθρον. Man sieht, das μεσονύκτιον entspricht den Vigiliae nocturnae der altrömischen Kirche, das ὄρθρον dem Matutinum. c) Die ὧραι (Horae) umfassen Prim, Terz, Sext und Non; jede Hore mit einem μεσώριον, d. i. einem zweiten Invitatorium mit drei Psalmen, die einem ähnlichen vorausgehenden Theile folgen. d) Ein eigenthümliches Officium machen die τυπικά aus, die, dunkel in ihrem Ursprung, aus Psalmen, Gebeten, Hymnen, Symbolum Nicaenum und den acht μακαρισμοί bestehend, sich je nach der Jahreszeit an die Sext oder Non anlehnen. e) Das έσπερινόν, die Vesper. In ihr ist der ὕμνος τριαδικὸς oder ἐπιλύχνιος εὐχαριστία (Anfang: φῶς ἱλαρόν), von *Basilius* (De spir. s. c. 29) dem Martyrer Athenogenes († c. 175) zugeschrieben, das Auszeichnende. In der Vesper wird das Can-

ticum Simeonis gebetet. f) Das ἀπόδειπνον, unser Completorium, kommt in einer grössern Gestalt für die Fasten und in einer kürzern für die übrigen Zeiten vor. Ersteres hat drei Theile und ist von besonderer Schönheit, aber von grossem Umfang. Eigenthümlich ist allen Horen das Invitatorium ‚εὐλογητὸς ὁ θεός' etc., auf das bisweilen noch ein weiteres Einladungsgebet folgt; ferner die Litaneien (Kyrie eleison, bis 40mal wiederholt), die häufigen Inclinationen (μετάνοιαι), das Trisagion in allen Horen, u. A. — II. Das abendländische Officium. Wegen seiner innern Vollendung und grossen Verbreitung steht das römische Officium obenan. Es zeigt zumal dem griechischen gegenüber ausserordentliche Schönheit im Aufbau und harmonischen Zusammenstimmen der einzelnen Gebetsarten, indem alle Stimmungen der Seele Ausdruck und ebenso Nahrung finden. Mit dem römischen stimmten das altenglische, gallische, alemannische und scandinavische überein; also mit Ausnahme von dem mailändischen und mozarabischen Officium herrschte im Abendlande im Ganzen eine auffallende Einheit; es ist zugleich kürzer und abgerundeter als das griechische. Ferner überwiegt im römischen Officium weitaus der Psalmengesang in den einzelnen Stunden; in der Matutin wechselt er, wie der hl. Benedict es wollte, mit den Lesungen ab. Die Gestalt des Officiums, welche Gregor d. Gr. demselben gegeben hatte, blieb im Allgemeinen für das Brevier des Weltklerus bestehen; für den Regularklerus oder das monastische Officium gab das Officium Benedictinum, welches Benedict grundlegte, den Typus her. S. die Regula c. 8—20. — Eine singuläre Stellung nimmt das ambrosianische Officium ein. Sein Ursprung und seine stufenweise Entwicklung ist dunkel; sicherlich aber rührt die erste Gestaltung von Ambrosius her; sein Nachfolger Simplicianus (397) soll Einzelnes beigefügt haben. In den nächsten Jahrhunderten bildete es sich völlig aus. Da manche Bestandtheile ohne kirchliche Autorität beigefügt wurden, suchte der hl. Karl Borromeo die alte Form herzustellen (vgl. *Gaisruch* Praefat. in breviar. Ambros. 1841). In seiner jetzigen Gestalt nähert sich das mailändische Officium mit seinen acht Horen sehr dem römischen, allein diese Form weicht offenbar von der ältern ab. — Ein hohes Alterthum und eine eigenthümliche Gestalt hat endlich das mozarabische oder spanische Officium. Die spanische Tradition nimmt den Namen Officium romanum für dasselbe in Anspruch; Gothicum wird es genannt, weil Reccared auf dem dritten Concil zu Toledo (589) zum Katholicismus übertrat und das spanische Officium jetzt das der Gothen wurde. Isidor und Leander haben es revidirt bez. geläutert (‚Isidorianischer Ritus'). Nach der herrschenden Ansicht ist der mozarabische Ritus eine Abart der sog. gallicanischen oder ephesinischen Familie, die auf den Apostel Johannes zurückgeführt wird. Der Grundstock kam wahrscheinlich mit dem Christenthum nach Spanien. Die Synode von *Gerona* (517) c. 1 befahl, dass das in der Kirche von Tarragona übliche Officium in der ganzen Kirchenprovinz gelten solle. Das ältere Officium kannte zwölf Horae, indem unsere Matutin in vier Stunden zerfiel; später erhielt es, wie das römische, acht Horae, nur an den Ferialtagen wird eine besondere ‚Aurora' (Laudes im engern Sinne) eingeschoben.

6) Verpflichtung des Betens des Officiums bez. des Anwohnens bei demselben. Bis ins 6. Jahrh. galt das Stundengebet, wenigstens das Officium matutinum und vespertinum, als integrirender Theil des öffentlichen Gottesdienstes, dem die Gläubigen beiwohnten, so zwar, dass wer nicht in die Kirche zu gehen vermochte, das damals weit kürzere Officium zu Hause betete (*Tertull.* De ieiun. c. 10; *Const. apost.* VIII 34). Der Klerus betete in der Kirche, welcher er zugetheilt war, das Chorgebet. Noch das Concil von *Merida* (666) c. 2 schreibt vor, dass die Gläubigen sich an dem Officium vespertinum betheiligten und vom Klerus darüber aufgeklärt würden, und c. 18 schärft den ‚Parochitani presbyteri' die Persolvirung der Officia laudum Deo debita in ihren (Land-) Kirchen ein. Vgl. *Gregor. Tur.* Vit. patr. c. 101. Matutin und Vesper pflegten immer öffentlich in der Kirche gebetet zu werden, und für die Kleriker war es strenge Pflicht, beiden Horen anzuwohnen, wie eine irische Synode (unter Patricius um 450) vorschreibt (*Hefele* C.-G. II² 586; vgl. dazu *Conc. Agath.* c. 30 und *Conc. Gerund.* c. 7 u. 10; *Hefele* a. a. O. 676). Das sog. vierte *Conc. Carthag.* c. 49 bedrohte den Kleriker mit Entziehung der Stipendien, wenn er, ohne krank zu sein, bei den Vigiliae fehlte.

Bona Psallentis eccles. harmonia s. de divina psalmodia, Roma 1653; *Binterim* IV, 1, 340 ff.; *Probst* Brevier u. Breviergebet, Tüb., 2. Aufl. 1868. KRIEG.

OHREN, Oeffnen der, s. Katechumenen II 147.

OHRENBEICHT, s. Busse I 181.

OHRLÖFFEL. Toilettegegenstände dieser Gattung scheinen im christlichen Alter-

thum gleich ähnlichen Objecten, die in keiner Beziehung zum Cultus stehen, mit dem Kreuz bezeichnet worden zu sein. Ein Exemplar legte Hr. *Miller* in der Sitzung der Académie des Inscriptions et Belles-lettres am 10. Mai 1879 vor. Dasselbe hat einen Stiel in Gestalt eines sechseckigen Prisma's; auf jeder Seite des Prisma's stehen sechs Buchstaben, bez. auf einer fünf Buchstaben und ein Kreuz eingegraben. Die Lesung des Ganzen ergiebt:

+ΥΓΙΕΝ
ΟΥCΑΧΡ
ΩΚΥΡΑΚ
ΑΛΩΝΚΕ
ΡΩΝΑΠΟ
ΛΑΥCΗC

= + ὑγι(αί)νουσα χρῶ, κύρ(ι)α, καλῶν κ(αι)ρῶν ἀπολαύσῃς *(salva utere, domina; felicibus temporibus fruaris).*

In der Rev. archéol. 1879, 41, juillet, sucht *Miller* die Entstehungszeit des Denkmals näher zu bestimmen und gelangt durch Vergleichung der Buchstabenformen mit solchen auf byzantinischen Münzen zu der Ansicht, dass der Löffel aus dem 10. Jahrh. stammen möge, indem ganz ähnliche Charaktere sich auf einer Medaille aus der Zeit des Kaisers Constantin Monomachus nachweisen lassen. In diesem Falle gehörte er freilich dem christlichen Alterthum nicht mehr an. Sicher dürfte dies indess von einem andern Denkmal dieser Art behauptet werden, welches *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule II 73 publicirte. Es ist ein zu Vienne gefundener Schmuck: eine Metallplatte mit der Inschrift IN D̅I̅ N · *(in Dei nomine),* trägt angehängt einen Zahnstocher und einen O., beide ohne Aufschriften. Zu der Formel ὑγιαίνουσα vgl. die Bemerkungen *Garrucci's* Civ. catt. 1880, 19. giugno, p. 724 (Quad. 720), wo ein zuerst von *de Witte* (Bull. arch. de l'Athen. 1856, 16) publicirtes Medaillon angezogen ist, dessen Legende nach *Garrucci's* Lesung bez. Vermuthung ergiebt: ΥΓΙΕΝΟΥCΑ ΦΟΡΕΙ *(salva fer).* KRAUS.

ΟΙΚΟΣ, s. Basilika I 112.

OKTOTONUS oder ὀκτώηχος, ein liturgisches Buch der Griechen, in welchem die acht Toni des hl. Johannes Chrysostomus enthalten sind. Es gehört aber bereits dem MA. an. Vgl. *Leo Allat.* De libris eccles. Graec. diss. I; *Goar* Euchol. Graec., ed. Venet. 1830, 351, n. 6; *Nilles* Calendar. manuale utriusque eccl., Oenip. 1879, XLVI f.

OMEN, s. Wahrsagungen.

ΟΜΙΛΙΑ, s. Predigt.

ΩΜΟΦΟΡΙΟΝ, das dem lateinischen *Pallium* entsprechende Kleid; es ist jedoch breiter und länger; s. d. Art. Pallium und *Goar* Not. ad Euchol. 312. *King* Gebr. der russ. Kirche 31.

ΟΝΕΙΡΟΜΑΝΤΕΙΑ, s. Traumdeuterei.

ΟΝΟΛΑΤΡΕΙΑ, Eselsanbetung, s. Spottcrucifix.

ΟΝΟΜΑΤΟΓΡΑΦΙΑ, die Eintragung der Namen der Katechumenen, d. i. der Competentes, in die Kirchenbücher. *Cyrill.* Procatech. 1: ὀνοματογραφία τέως ὑμῖν γέγονε. *Greg. Nyss.* De bapt. (Opp. II 216): δότε μοι τὰ ὀνόματα, ἵνα ἐγὼ μὲν αὐτὰ ταῖς αἰσθηταῖς ἐγχαράξω βίβλοις καὶ γράψω τῷ μέλανι. Für diese Eintragung bestand in Constantinopel ein eigenes Kirchenamt (Acta Conc. Const. sub Menna a. 536, act. V bei *Mansi* VIII). Vgl. *Rheinwald* 288, A. 3.

OPPRESSIO bezeichnet jegliche Art von Erpressung, Bedrückung, Beraubung, sei es durch Gewalt oder durch List. Das *Conc. Carth.* IV, c. 94 verbietet, die Oblationen der Oppressores der Armen anzunehmen, und belegt c. 95 anderseits diejenigen mit der Excommunication, welche die Oblationes defunctorum den Kirchen verweigern als *necatores* egentium. Auch die *Const. apost.* rechnen die Oppressores zu der Klasse nichtswürdiger Menschen, deren Opfer am Altare zurückzuweisen sind (IV 6). Man vgl. die Aeusserungen des hl. *Chrysostomus* (Hom. 82 in Matth. p. 705; Hom. 86 in Matth. p. 722) und *Augustinus* (Hom. 19 De verb. apost. X 137; De civ. Dei XXI 22. 27. 75; Serm. 35 De verb. Dom.; Contra Iulian. Pelag. V 10), welche *Bingham* VII 474 zusammengetragen hat. KRAUS.

OPUS ALEXANDRINUM ist eine besondere Art der Mosaikarbeit, deren Charakter in der ausschliesslichen Herstellung der Muster bez. Figuren aus nur zwei Farben bestand. Vgl. das Beispiel von roth und schwarz auf weissem Grunde aus einem pompeianischen Hause bei *Rich* S. 20. Derselbe weist darauf hin, dass nach Ausweis der pompeianischen Monumente Alexander Severus, nach welchem diese Art von *Sectilia* den Namen führte, sie nicht erst eingeführt haben kann, wie man aus *Lamprid.* Alex. Sev. 25 schliessen könnte. Seine Neuerung bestand wol darin, dass die von ihm eingeführten Böden sich durch Beschaffenheit und Farbe des Marmors von den früher üblichen, der Verbindung von Porphyr und lacedämonischem Marmor, unterschieden. Was man jetzt meist O. a. nennt, das mosaikartige,

aus kleinen Würfeln bestehende Paviment der römischen und vieler italienischen Kirchen vom 12. bis 16. Jahrh., ist von dem ältern *Opus tesselatum* der römischen Bauten und der vor dem hohen MA. fallenden älteren Stadtkirchen sehr verschieden. *De Rossi* Bull. 1875, 110 hat auf diesen Unterschied aufmerksam gemacht und weitere Untersuchungen in den ‚Musaici cristiani' in Aussicht gestellt. Man vgl. auch *Aus'm Weerth* Der Mosaikboden in St. Gereon zu Köln, Bonn 1873, 9 ff.

OPUS INCERTUM (bei *Vitruv*) heisst die aus Mörtel und rohen Ziegelsteinen hergestellte Mauer.

OPUS QUADRATUM, Quaderverband, *Isodomum*, von den Franzosen *grand appareil* genannt, wenn die horizontal geschichteten Quadern 0,60 – 1,60 m lang und 0,60—0,90 m hoch waren; *moyen appareil*, wenn noch Klammern ausser dem Mörtel die ungleichen Steine zusammenhielten (auch *Opus revinctum*); *petit appareil (Opus gallicanum)*, das aus kleinen, fast quadratischen Steinen (pastoureaux) von 0,10—0,16 m Seitengrösse bestand.

OPUS RETICULATUM heisst eine Mauerfügung, welche im Innern aus unregelmässigen, durch Mörtel verbundenen Steinen (opus incertum) besteht, wo aber dann beide Seiten mit netzförmig angeordneten Ziegeln oder anderen Steinen bekleidet sind. Wegen seiner geringen Dicke nicht häufig.

OPUS RUSTICUM, Bossage, Buckelwerk, wo die Steine bloss durch Schläge an das Haupt bearbeitet werden und die Bossen stehen bleiben. Im Alterthum seltener als in dem Burg- und Kirchenbau des frühen MA.s.

OPUS SPICATUM, Fischgrätenverband, Häringsgrätenbau, dem Opus reticulatum verwandt, nur von feinerer Ausführung der Flächen.

ORANS. Die Haltung der Christen beim Gebete (s. d. Art. Gestus I 601 f. und die neueste Behandlung des Gegenstandes bei *Garrucci* I 124 ff.) war verschieden. Sehr selten mag das Sitzen mit gegen Himmel ausgestreckten Armen vorgekommen sein, wie nach der Meinung des *Iustin* (Dialog. c. Tryph. c. 89) Moses allein zu Gott während der Amalekiterschlacht gerufen hat. Doch führt *Asterius* ein Bild in Chalcedonien an, welches die hl. Euphemia in dieser Position vorstellte: ἡ παρθένος σεμνὴ ἐν τοῖς φαιοῖς ἱματίοις κάθηται μόνη ἐκτείνουσα τὼ χεῖρε πρὸς οὐρανὸν καὶ καλοῦσα θεὸν ἐπίκουρον τῶν δεινῶν.

Häufiger geschieht des Betens auf den Knieen und mit aufgehobenen Händen Erwähnung. Das Knieen ist die althergebrachte und allen antiken Völkern geläufige Haltung des Flehenden. *Genua flectimus orantes*, heisst es bei *Origenes* (In Num. Hom. V 1, Uebers. des Rufin), und nur von Ostern bis Pfingsten trat das Stehen an Stelle dieser bei den Christen sonst üblichsten Gebetshaltung (*Irenaeus* Quaest. 115). Die Kniebeugung galt dann insbesondere als die angezeigte Position der Büssenden (so wird sie von dem büssenden Kaiser Theodosius berichtet: *Theodoret.* H. e. V 17; *Ambros.* De obitu Theod. Orat. 34; so sehen wir auf Sarkophagen bei *Garrucci* tav. CCCVII [1]. CCCXVI [3] die Pönitenten dargestellt) und der Christus Anbetenden (so Maria Magdalena öfter, und auch einmal Martha, letztere auf dem Sarkophag ebend. tav. CCCLXXXI [4]; andere Personen vor dem Herrn ebd. tav. CCCXXIV [1]. CCCXXVI [2]. CCCXXVII [2]. CCCXXXXVI [1]; *Anastasius Sinait.* De sacra synaxi, ed. Combef. auct. II 893, fordert die Christen auf, sich also Christo zu Füssen zu werfen), dann aber auch der Verehrer der Madonna (Paschalis I vor der hl. Jungfrau, *Garrucci* tav. CCLXXXXIII), wie endlich des Grusses vor Päpsten (Vit. s. Silvestri bei *Combefis* Lecti triumphi 263), Bischöfen und Kaisern (s. d. Art. Fusskuss I 545).

Auch bei der Erwähnung oder Darstellung fussfälliger oder knieender Betenden pflegt das christliche Alterthum das Ausstrecken der Hände oder Arme zu betonen. Die Statue der Haemorrhoissa zu Paneas streckte nach *Eusebius* H. e. VII 18: τὸν ἀνδριάντα ἐκτεταμένον τὼ χεῖρε καὶ ἱκετεύοντι προσεοικότα) die Hände aus. In den Acta s. Caeciliae (ed. Bosius, Romae 1600, 5) heisst es von dem hl. Urban: ponens genua sua in terra expandit manus suas ad coelum et cum lacrimis dixit: Domine Jesu Christi u. s. f. Aehnlich in den Acta s. Petri Alex. bei *Anastas. Bibl.* (ed. *Mai* Spicil. Rom. III 683): sanctus, palmas utrasque sursum extendit ac proinde poplites humifixus muniensque de crucis signaculo dixit: Amen. Dem entspricht das auch von *Garrucci* citirte Medaillon mit der Darstellung des in der Löwengrube knieenden und die Arme emporstreckenden Daniel (jetzt im Cab. des Médailles in Paris).

Eine dritte Weise des Betens war die in stehender Haltung mit emporgehobenen und offenen Armen: es ist die, welche uns auf den Monumenten am häufigsten begegnet und welche man speziell die der Oranten zu nennen pflegt. So

betete nach Luc. 18, 11 der Pharisäer im Tempel und so ist er auch in S. Apollinare nuovo in Ravenna (*Garrucci* tav. CCXXXXVIII[6]) abgebildet. Hier und da wird erwähnt, dass Personen in solcher betenden Stellung die Augen gen Himmel aufschlagen; *Origenes* (De orat. c. 31: τὴν κατάστασιν τὴν μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ ἀναστάσεως τῶν ὀφθαλμῶν πάντων προκρίτων) hält dies für das Passendste, *Tertullian* (Apol. c. 30: in coelum suspicientes Christiani, manibus expansis, quin innocuis, capite nudo, quia non erubescimus . . . precantes sumus) und Constantin d. Gr. liess sich nach *Euseb.* Vit. Const. IV 15 so abbilden. Das war auch nach *Dionys. Areop.* De eccles. hierarch. c. 3 die dem Täufling entsprechende Haltung: μετάγει πρὸς ἕω καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀναβλέψαντα καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείναντα κέλευε συντάξασθαι τῷ Χριστῷ; doch sollen die Bewegungen des Körpers nach *Tertull.* De orat. 12 mit Mass und Bescheidenheit stattfinden (ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate et probe elatis; ne vultu quidem in audaciam erecto).

Welches ist die Bedeutung der Oranten auf unseren altchristlichen Denkmälern? Die Frage ist in der neuesten Zeit vielfach verhandelt worden und nach mehr als einer Rücksicht von Bedeutung.

Zunächst muss festgehalten werden, dass ein grosser Procentsatz von männlichen wie weiblichen Oranten auf den altchristlichen Denkmälern durch in dieser Gebetshaltung abgebildete biblische und andere Heilige beiderlei Geschlechts gebildet wird. Ich rechne dahin:

Noe auf Gemälden bei *Garrucci* tav. XXVII. XXXI. XLIII[1]. XLIV[1]. LII[1]. LIII[1, 2]. LXVII[2]. LXXII[3]. LXXXIII[2].

Abraham und Isaak: Gemälde der Sacramentskapellen VII[4].

Daniel auf Gemälden: ibid. XIX[2]. XXIII[2]. XXV. XXXI[2]. XXXII[2]. XLIII[1]. LI[2]. LII[1]. LV[1]. LXII[2]. LXVII[2]. LXX[1, 2]. LXXII[2]. LXXX[3]. LXXXII[2]. LXXXXIV[2].

Im Cod. Vatic. des Cosm. Indicopl. CL[1].

Auf Goldgläsern: CLXIX[1]. CLXXI[3].

Auf Mosaiken: CCIV[1].

Auf Sarkophagen: CCCXI[4]. CCCXII[5]. CCCXVIII[B]. CCCXXII[2]. CCCXXIII[1]. CCCXXXII[3]. CCCXLVIII[1]. CCCLIX[1]. CCCLXIV[2, 3]. CCCLXV[2]. CCCLXVI[2, 3]. CCCLXVII[1, 2, 3]. CCCLXVIII[2]. CCCLXXIV[4]. CCCLXXV[3]. CCCLXXXIV[2, 3, 5]. CCCLXXXV[5].

Oelfläschchen: CCCCXXXV[6].

Elfenbeine: CCCCXLI (Elfenbein von Brescia). CCCCXLVIII[3].

Auf geschn. Steinen: CCCCLXXVII[8]. CCCCLXXVIII[24, 25, 26].

Auf Grabsteinen: CCCCLXXXII[20]. CCCCLXXXIV[2].

Auf Steinen: CCCCLXXXXII[8, 15].

Taufstein: CCCCXXVII[1].

Auf Lampen u. dgl. (*de Rossi* Bull. 1869, 32, Schale von Podgoritza) CCCCLXIII[3].

Auf Agraffen oder Lampen der merowingischen Periode (vgl. *de Rossi* Bull. 1867, 24): CCCCLXI[1]. CCCCLXVIII[10] (Broncestempel).

Die drei Jünglinge im Feuerofen auf Gemälden: XXIV. LXII[2]. LXVIII[1]. LXIX[2] (zweimal). LXXVII[2]. LXXX[1]. LXXXII[1].

Auf Sarkoph.: CCCXX[1]. CCCXXXIV[2]. CCCLI[2]. CCCLXXXII[4]. CCCLXXXIII[2]. CCCLXXXXVII[1, 3, 4, 6]. CCCCIII[6]. CCCCIV[3].

Auf Elfenbeinen: CCCCXXXVII[1]. CCCCXLIII. CCCCXLVIII[2, 5].

Schale von Podgoritza: CCCCLXIII[3].

Die Magier: ein Sarkophag CCCXI[2].

Jonas ausgespieen, auf einem Gemälde LXXXIII[2]. Die Schiffer im Boot betend, Schale von Podgoritza: CCCCLXIII[3].

Susanna, Schale von Podgoritza: CCCCLXIII[3], neben ihr eine männliche Gestalt. Vgl. unten und *de Rossi* Bull. 1874, 154; dazu *Le Blant* Sarcophages d'Arles p. 15. Elfenbein von Brescia: CCCCXLI u. CCCCXLIV (? zwischen zwei Bäumen). Auf geschnittenen Steinen: CCCCLXXIX[2, 2'] (Ohrringe, mit einer weiblich bekleideten O., nach *Garrucci* Susanna ?).

Maria auf Gemälden: XLII[1] (?). LXVI[1]. LXXXXIX[1] (?). Auf einem Goldglase: CLXXI[3] (?). CLXXVIII[1, 8, 9, 10, 11] (meist mit Inschrift MARIA). Auf Mosaiken: CCLXXIX (bekrönt). Auf Sarkophagen: CCCXVII[2]. Auf dem Medaillon des hl. Agnellus: CCCCXXXI[C] (Maria zwischen zwei Cypressen). Medaille: CCCCXXX[10]. CCCCLXXIX (Armband, Maria als Brustbild). Dazu kommt ein unedirter kleiner grüner Stein des Mus. crist. im Vatican, der einen sitzenden Christus mit IC XC und eine Madonna als O. mit MΘ ΘΥ, beide unter Arcadenbogen, darstellt (5. bis 8. Jahrh.?). CCCCLXXXII[18] (mit MARIA VIRGO MINESTER DE TEMPVLO GEROSALE*m*.

Auf byzantinischen Münzen, zweimal Brustbild und einmal stehende Figur, jedesmal mit MP ΘΥ: CCCCLXXXII[13, 14, 14 b].

Zacharias vor dem Tempel betend, mit dem Engel: Thüre von S. Sabina, D[VI].

Eine hl. Familie hat man früher in tav. XXXV[2] (= unsere Abb. I 474, Fig. 159) gesehen. *Garrucci* II 41 giebt jetzt selbst diese Deutung auf.

Petrus und Paulus auf Gemälden: LXX[3] (Paulus). LXXXIX[3] (Petrus).

Caecilia auf Gemälden: XI[1].

Mennas auf einem Oelfläschchen: CCCCXXXV[4] u. ö., auf einer Elfenbeinpyxis: CCCCXL[3], z. B. *de Rossi* Bull. 1872, 25 f., tav. II[3] (Mennas zwischen zwei Kreuzen und zwei Thieren), Bull. 1869, 20. 31. 32. 44. 46.

Andere Heilige auf Gemälden: XV[2]. LXVI[1]. LXXXVII[1]. CII[2] (hl. Ianuarius). Auf Mosaiken: CCLXV (hl. Apollinaris). CCLXXV[1, 4] (hl. Euphemia? s. unsere Fig. 338). CCCCLIII[2, 3] (Elfenbein, Cremona: hl. Acacius und hl. Theodorus). CCCCLXIV[4] (unbestimmter Heiliger). CCCCLXXX[7] (Broncemedaille mit drei männlichen Oranten auf einer, einer männlichen und einer weiblichen O. auf der andern Seite; *de Rossi* denkt an Felicitas und ihre Söhne). CCCCLXXX[8] (Broncemedaille, die Seele des hl. Laurentius entführt als weibliche O. den Körper des Gemarterten, s. unsere Fig. 175, II 286).



Fig. 338. Die hl. Euphemia (?) als Orans in S. Eufemia in Rom (c. 688; Ciampini Vet. mon. II, tab. XXXV).

Putti mit zwar ausgestreckten offenen, aber nicht in die Höhe betend gehaltenen Armen auf einem Deckengemälde: LXXXVIII[1].

Dass Jesus Christus niemals in der Haltung einer O. abgebildet wird, haben schon *Stefano Borgia* (De cruce Veliterna 151, gegen De cruce Vatic. 43) und jetzt auch *Garrucci* II 41 anerkannt. Doch kommt die lebhafte Haltung des sitzenden Christus (*Garrucci* tav. XVII[2]) der der O. sehr nahe. Die aufgeführten Fälle bilden bereits die Mehrzahl der Oranten-Darstellungen.

Eine zweite Klasse von solchen Oranten sind zweifellos Darstellungen der an den betreffenden Orten beigesetzten Personen und zwar, wie es scheint, ohne Ansehung des Geschlechtes. Dass die weibliche O. vorzugsweise die Seele überhaupt bedeutet, entnimmt *de Rossi* (Bull. 1867, 85) einmal der Darstellung des Martyriums des hl. Laurentius (s. o. II 286, Fig. 175), wo die Seele des Martyrers, weiblich gebildet, dem entseelten Leibe entsteigt; dann den Acta s. Caeciliae, wo es von den Seelen des Valerian und Tiburtius heisst: vidit egredientes animas eorum de corporibus, quasi virgines de thalamo.

Dahin gehören: Gemälde: V[4] (männliche O. auf dem Schiff). X[1] (weibl. O.). XVI[1] (weibl. O.). XXVI[2] (männl. O.). XXX[1] (weibl. O.). XXXIV[1] (zwei weibl. Oranten zwischen zwei Bäumen). [3] (zwei weibl. Oranten, in ihrer Mitte der Pastor bonus). [4] (weibliche. O. in einer Nische). [7.8] (zwei weibl. Oranten, in ihrer Mitte sitzender Hirte). XXXV[1] (zwei weibl. Oranten in einem Arcosolium, rechts und links von Jonas). [2] (die sog. hl. Familie: Knabe als O., die Eltern mit klagend emporgehobenen Händen). XXXVI[2] (zwei weibl. Oranten mit Inschrift IANVARIVS COIVGI FECIT und zwei Lämmern). XL[3] (weibl. O., rechts und links von ihr zu Füssen zwei Gefässe, die *Garrucci* für Eulogien bestimmt hält, *Aringhi* und *Bottari* für Aufbewahrungsorte der hl. Schrift [sic!] erklärten). XLV[4] (weibliche O.). XLIX[1] (weibl. O.). L[1] (weibl. O.). LI[2] (zwei männl. Oranten). LII[2] (eine männl. und eine weibl. O. mit Inschrift ΠΑΙΟΒΟΡΑ). LIII[2] (weibl. O. mit purpurgestreifter Dalmatica, Velum, zwischen zwei Bäumen; rechts und links nähern sich ihr je zwei Jünglinge, auf deren Saum ein I; *Garrucci* II 58 sieht hier Susanna zwischen den Versuchern!?). LVII[1] (weibl. O.). [2] (weibl. O.). LIX[1] (weibl. O. zwischen zwei, die Hände nach ihr ausstreckenden bärtigen Männern; nach *Aringhi* die hl. Cyriaca?). [2] (weibl. O. zwischen zwei, einen Vorhang aufhebenden Dienern, offenbar die Einführung der Beseligten in das Paradies; s. *Garrucci* II 64 mit Berufung auf die Acten der hhl. Perpetua und Felicitas, ed. *Holsten.* 21 f., und *de Rossi* Bull. 1863, 79; 1864, 5. 15. 18. 64). LX (weibl. O.). LXIV[1] (Arcosolium: weibl. O. zwischen zwei Tauben mit Oelzweigen). [2] (Arcosolium: männl. O. mit Taube zwischen Gastmahl und den klugen Jungfrauen; darunter weibl. O. zwischen den drei Jünglingen und Jonas).

LXVI[2] (zwei weibl. Oranten, rechts und links von einer Knabenbüste). LXXI[2] (weibl. O. mit Noe). [3] (weibl. O.). LXXIII[1] (zwei weibl. Oranten in reichem Schmuck). [2] (drei männl. Oranten, anscheinend Vater zwischen zwei Knaben). LXXIV[3, 4] (zwei weibl. Oranten). LXXVIII[1] (geschmückte weibl. O. zwischen der angeblichen Consecration, vgl. Fig. 339, und einer sitzenden Frau mit Kind; verschieden ausgelegt: von *Garrucci* II 83 auf die consecrirte Jungfrau bezogen, nach *Aringhi* eine hl. Pudentiana oder Praxedis?). LXXX [1] (drei Scenen: a) weibl. O. zwischen zwei nach ihr greifenden Männern und einem dritten Zuschauer; b) weibl. O. mit einem männl. Oranten; c) Weib zwischen zwei Jünglingen, welche ihr die Hände auf den Kopf legen. *Martigny* hat Dict.[1] 183. 209, [2]211 die letztere Scene als Krönung einer Martyrin im Himmel durch die erste und zweite Person der Dreifaltigkeit erklärt; *Garrucci* sieht in dem ganzen Cyclus die Geschichte der Susanna dargestellt: n. 1 Ueberfall durch die Alten; n. 3 wie sie Hand an sie legen; n. 2 die Anerkennung ihrer Unschuld durch ihren Gatten. Alles das scheint mir mehr als zweifelhaft, und ich möchte hier nur Scenen aus dem Leben der hier Bestatteten sehen, die uns zu erklären jetzt eben einfach unmöglich ist). LXXXIII[1] (männl. O., der junge Mann auf der angeblichen Ordination, s. d. Art. und uns. Fig. 340). [3] (weibl. O.). LXXXXVIII[1] (männl. O.). LXXXXIX[2] (Brustbild einer weibl. O., der eine von oben herreichende Hand die Krone aus Lorbeer oder Oelzweigen aufsetzt). CI[1] (männliche O., Brustbild mit HIC REQVIISCET PROCVLVS). [2] (offenbar eine hier beigesetzte Familie, drei Oranten: Vater, Mutter, Tochter, THEOTECNVS, ILARITAS, NONNOSA; eine Krone über dem Haupt des Kindes). CII[2] (zwei weibl. Oranten: COMINIA und NICATIOLA mit dem hl. Ianuarius).

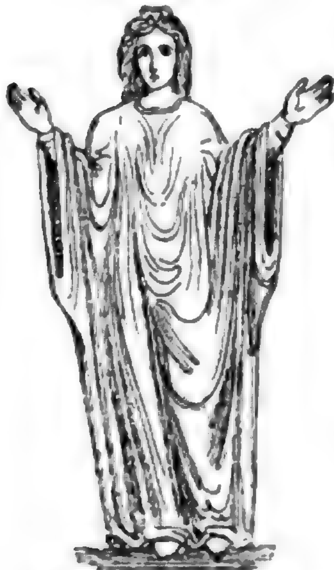


Fig. 339. Weibliche Orans in der Dalmatica (Martigny[2] 666).



Fig. 340. Orans in dem Colobium, die Hände unbedeckt, über dem Haupte ein Pallium (Mart.[2] 667).

Auf Sarkophagen: CCLXXXXIX[3] (weibliche O., Mutter mit Kind in gleicher Stellung). CCCI[2] (an den Ecken eines Sarkophags links Pastor bonus, rechts eine weibliche O., die Defuncta, mit ihrem Namen IVLIANE. Im Feld das Schiff mit Jonas, in dessen Hintergrund eine Arca wie bei Noe, in welcher eine weibliche O., auf die eine Taube mit dem Oelzweig zufliegt; einziges Beispiel dieser höchst beachtenswerthen Darstellung; s. unten und *Garrucci* V 10). CCCXVI[4] (weibliche O., hinter ihr ein Vorhang, von zwei kleinen Gestalten gehalten). CCCLIII[3] (weibliche O., zwischen zwei Bäumen, am Boden eine Geldkiste [?]). CCCLXVI[3] (weibliche O., zwischen zwei Bäumen, links von ihr eine männliche Person. Von *Garrucci* IV 99 mit tav. LXXXI[1] zusammengestellt und als Susanna erklärt [??]). CCCLXVIII[1] (angeblicher Sarkophag des hl. Cassian in Marseille: Knabe, O., zwischen männlichen Gestalten; daneben links die Oblatio pueri durch die Eltern). [2] (angeblicher Sarkophag des hl. Maximinus in S. Maximin: männliche O., anscheinend von dem jugendlichen Christus bewillkommnet; von *Faillon* auf s. Maximin bezogen, wie die vorhergehende von *Millin* auf s. Cassian; in beiden Fällen ohne hinreichenden Grund). CCCLXIX[1] (Knabe als O. mit Büchercista; rechts und links Wunder Christi). [4] (Knabe in Tunica als O. mit schön emporgehobenen Augen, inmitten von biblischen Scenen). CCCLXX[1] (weibliche O. zwischen biblischen Scenen: sie hat eine Bücherrolle und eine Cista mit einem Vogel zu Füssen. *Bottari* 68 und ihm folgend *Martigny*[2] denken bei der Cista an Paulinus' Beschreibung der Basilika des hl. Felix, wo in der Apside Eucharistie und Bibel nebeneinander bewahrt werden. *Garrucci* IV 105 erinnert an das im Lib. Pontif. erwähnte Geschenk einer eucharistischen Taube des Kaisers Constantin an Papst Silvester). [4] (weibliche O. an einer Ecke des Sargs, an der andern Pastor bonus). CCCLXXI[1] (weibliche O. mit Buchrolle vor einer ein Volumen entfaltenden sitzenden Gestalt). CCCLXXIII[4] (weibliche O. mit einer mit Volumina gefüllten Cista am Boden). CCCLXXIV[1] (weibliche O., hinter ihr ein Vorhang, am Boden eine Rolle mit Volu-

mina). [2] (weibliche O. vor einem Vorhang, unten ein Pfau). [3] (weibliche O. zwischen biblischen Wundern). [4] (desgl. weibliche O. mit altem Ausdruck, zwischen biblischen Wundern. Die Person in dem Noekasten, welcher die Taube mit dem Oelzweig zufliegt, ist hier ein Knabe). CCCLXXV [1] (weibliche O. zwischen zwei biblischen Wundern). [3] (weibliche O. vor einem Vorhang, zwischen biblischen Wundern.) [4] (weibliche O. zwischen zwei Bäumen, zu Füssen eine Cista). CCCLXXVI [1, 2, 3, 4] (viermal eine weibliche O. zwischen biblischen Wundern). CCCLXXVII [1] (weibliche O. zwischen biblischen Wundern, trägt lange Tunica). [2] (zwei weibliche Oranten an den Ecken eines Sarkophags, in dessen Mitte eine Mutter mit ihrer Tochter abgebildet sind, zwischen zwei Säulen, auf denen je ein nackter Knabe mit einem Vogel). [3] (weibliche O. vor einem Vorhang, zwischen zwei Bäumen und zwischen zwei männlichen Personen. Sie trägt eine viereckige Cista in der Linken, während die Rechte im Gebet erhoben ist. Der Rest des Reliefs stellt die Geschichte der Susanna dar). [4] (weibliche O. zwischen einem ältern Manne und einem Jüngling). CCCLXXVIII [1] (wie die vorhergehende Scene). [2] (weibliche O. zwischen zwei ältern Männern). [3, 4] (zweimal dasselbe Sujet). CCCLXXIX [1, 2, 3, 4] (viermal weibliche O. zwischen je zwei männlichen Gestalten). CCCLXXX [1] (männlicher O. zwischen zwei ältern Männern). [2, 3, 4] (dreimal je eine weibliche O. zwischen ältern Männern). CCCLXXXI [1] (desgl.). [4] (desgl. zwischen zwei Greisen, über denen PETRVS und PAVLVS steht; über der Defuncta steht FLORIA, etwas rechts; Petrus ergreift die von oben herabreichende Hand Gottes. Dieser merkwürdige Sarg von Bagnols erklärt wol die vorhergehenden, auf denen wir in den die Defuncta umgebenden und bewillkommnenden Greisen gewiss ebenfalls die Apostelfürsten zu sehen haben. Auf demselben Sarkophag eine zweite Defuncta zwischen einem Greis ARON und einem Jüngling, darüber INCRATIVS). CCCLXXXII [1] (weibliche O. zwischen zwei Greisen). [2] (weibl. O. zwischen Greis und Jüngling; über ihr D · VI · K · MAI). CCCLXXXV [3] (Grabstein der AGAPETILLA, mit zwei Brustbildern der Defuncta in Haltung der O., hinter ihr ein Vorhang). CCCC [3] (weibliche O. zwischen zwei Bäumen). CCCCII [1] (Knabe als O. zwischen biblischen Wundern). [8] (weibliche O. zwischen zwei Bäumen, links ein auf sie hinweisender Jüngling). [10] (weibliche O. in einer Transenna). CCCCIII [2] (weibliche O. vor einem Vorhang, unten Buchrolle).

Auf Grabsteinen: CCCCLXXXII [16] (mit BELLICIA FEDELISSIMA VIRGO IN PACE). [17] (weibliche O. zwischen zwei Lämmern). CCCCLXXXIV [6, 7] (weibliche O., beidemal neben Pastor bonus). [9] (männliche O. mit Taube, ☧ und Kopf). [12] (weibliche O.). CCCCLXXXV [1, 4, 7, 9, 12, 13, 16, 17, 18] (weibliche Oranten zwischen verschiedenen Symbolen; einmal, [12], Taube mit Oelzweig). CCCCLXXXVIII [18] (weibliche O. zwischen zwei Lämmern, Taube mit Oelzweig).

Geschnittene Steine: CCCCXCII [5] (junger männlicher O. zwischen zwei Lämmern und zwei Kreuzen). — Eine weibliche O.: Fresco in dem Hypogeum zu Uzès (Bull. 1880, 87).

Da *Garrucci's* Tafeln leider keineswegs



Fig. 341. Orans. Fresco vom Coemeterium der Comodilla (Perret V, pl. VII).

vollständig sind, kann auch diese Statistik keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben. So wäre z. B. nachzutragen: *Perret* V, pl. VII (weibliche O. zwischen zwei Tauben, Gemälde aus S. Comidilla, s. unsere Fig. 341); ib. I, pl. XXXIV (weibliche O. aus S. Callisto, unsere Fig. 342). Ein Sarkophag mit weiblicher Orans, welche nur einen Arm erhebt, wie die römische Pietas, ein äusserst seltener Fall, wie *de Rossi* Bull. 1866, 47 constatirt.

Man vgl. weiter zu der O. als Bild des oder der Beigesetzten *de Rossi* Bull. 1867, 85; 1868, 13; 1869, 33; 1871, 156; 1873, 96; 1874, 91. 123; 1875, 17—32; 1876, 148 f.; 1877, 131. 141; 1878, 63. 64. 113; 1880, 89; 1881, 81 (= *Armellini* S. Agnese tav. XIV [5]: weibliche O., über A ☧ ω,

rechts die Inschrift COIVGI Q... FECI[*t*] IANVA[*rius*]). Speziell hat *de Rossi* die O., wie sie beim Eintritt ins Paradies aufgenommen wird, behandelt: Bull. 1863, 79; 1864, 35; 1866, 48; 1872, 39. 40; 1873, 96. 123 f.; 1874, 91. 123; 1875, 17—32; 1877, 131; 1880, 66 f. Ueber die verschiedene Bedeutung der O. hat sich *de Rossi* ausserdem 1878, 55. 63. 64; 1880, 87 verbreitet. Er erkennt hier an, dass die Mehrzahl der Oranten individuell ist und entweder bestimmte biblische oder kirchliche Heilige, oder die am betreffenden Orte beigesetzten Personen darstellt. Darüber hinaus nimmt er aber auch eine symbolische Bedeutung der O. an, und zwar als Bild der Kirche.

Ehe wir zu dieser Frage übergehen, muss noch einiger Kategorieen von Darstellungen gedacht werden, die nicht sym-



Fig. 342. Orans in der purpurgestreiften Penula. Von einem Gemälde aus S. Callisto (Perret I, pl. XXXIV).

bolisch aufzufassen sind und doch wieder eine von den bisher erwähnten Fällen verschiedene individuelle Ausdeutung auferlegen. Dahin gehört der männliche O. auf dem Schiff, dem wir einmal in den Sacramentskapellen von S. Callisto (R. S. II, tav. XV[1]; vgl. unsere Fig. 151, I 441) und dann auf der berühmten Florentiner Bronce-Lampe (*Garrucci* tav. CCCCLXIX[6], unsere Fig. 111, II 72) begegnen. In beiden Fällen sind Lebende dargestellt, im letztern zweifellos die mit der Lampe beschenkte Person; in jenem muss man dagegen, im Zusammenhang mit der die Scene umgebenden symbolischen Darstellung, eine symbolische Person erblicken; der Sinn scheint klar, wenn man an *Hippolyt.* De Antichristo c. 59 denkt, wo das Meer als die Welt, auf welcher die Kirche wie das Schiff schwimmt, wir Menschen, bez. die Gläubigen als die auf dem Schiff Reisenden erklärt sind, so dass *de Rossi* (R. S. II 347) sagen kann: ‚quell' immagine del uffiziare il Cristiano, che entrato nella mistica nave pel battesimo, nutrito dell' eucaristia, e fida le tempeste e navigo pieno di fiducia verso il porto della salute'. Ich bin nicht der Ansicht, dass Schultze's Gegenbemerkungen (Arch. Bem. 61) an dieser Deutung etwas geändert haben.

Dass eine symbolische Ausdeutung der O. überhaupt Platz greifen müsse, beweist auch die merkwürdige Scene auf dem Broncegefäss von Tunis, welches *de Rossi* Bull. 1867, 77 f., ebenso 84 f. tav. I publicirt hat, vgl. *Garrucci* CCCCXXVIII[1]. Man sieht da eine O. zwischen einem Palmbaum und einer geflügelten Victoria mit Palmzweig und Krone; sie scheint in den erhobenen Händen eine Garbe Getreide zu tragen. Man könnte an Perpetua denken, doch ist diese Deutung abzuweisen, indem die Gegenüberstellung mit dem guten Hirten nur eine symbolische Auffassung zuzulassen scheint. *De Rossi* a. a. O. erklärt diese O. als Bild der siegreichen, im Paradies triumphirenden Kirche. *Garrucci* VI 34, welcher das Gefäss zuerst vollständiger bekannt gemacht, erklärt dagegen die Donna mit den Aehren mit Beziehung auf das Monetarzeichen von Carthago als Personification dieser Stadt. Ich neige mich dieser Erklärung ebenfalls zu.

Eine andere Klasse von hierher gehörigen Monumenten bildet die Darstellung von longobardischen Künstlern in der Haltung der Oranten, Bull. 1875, 160, tav. XI.

Es bleibt aber eine weitere Klasse von Oranten übrig, welche sich unter keine der angeführten Kategorieen einreihen lässt: für sie hat *de Rossi* Bull. 1867, 85 und R. S. I 347 die Bedeutung eines Symbols der Kirche festzustellen gesucht — wogegen *Schultze* (Arch. Stud. pass. u. Katakomben 133. 312. 329) Einsprache erhoben hat. *De Rossi* verwies zunächst auf die patristische Auffassung der Kirche als einer Jungfrau ohne Makel (man kann sie bereits Apoc. 12, 1—5 angebahnt sehen), wofür er den Brief der Lyoner Gemeinde (bei *Euseb.* H. e. V 1), die Acta s. Nerei et Achillei (Act. SS. *Mai* III 8), die Inschrift P. Sixtus' III im Lateran. Baptisterium: *virgineo foetu genitrix ecclesia matrix* || *quos spirante Deo concipit, omne parit,* die bereits bei *Ambrosius* (De institutione virginis c. 14: multa in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt) uns entgegentretende Auffassung von Maria als Bild der Kirche, die Forterhaltung der Anschauung im Mittelalter (Hymnus: *psallat Ecclesia mater illibata et virgo sine ruga,*

Daniel Thes. hymn. II 23, V 101), endlich mit *Bock* (Arch. f. d. Gesch. d. Erzd. Freiburg II 7) den Text des *Sedulius:*

ecclesiam Christus pulcro sibi iunxit amore.
Haec est conspicuo radians in honore Mariae,
quae cum clarifico semper sit nomine mater,
semper virgo manet

citiren konnte. Jetzt lässt sich die Reihe dieser Zeugnisse aus dem durch Bryennios gefundenen Schluss des sog. zweiten Clemensbriefes ergänzen (c. 14, ed. *Funk* Patr. Ap. 161: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστὸς, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία). Freilich kannte *de Rossi*, dem sich in dieser Ausdeutung übrigens auch *Garrucci* (Mus. Lateran. 120, Vetri [2] 102: über dessen unzulässige Deutung einer Frau auf einem Goldglas Vetri tav. XXXIX [3] s. oben II 172) anschloss, nur wenige Monumente mit unzweifelhaften Darstellungen der Kirche als Virgo und gerade als O.: so aus späterer Zeit, als Beweis für das Fortleben der Vorstellung



Fig. 343. Fresco aus S. Callisto (R. S. II, tav. XVI).

im MA., das Exultet der Barberinischen Bibliothek (11.—12. Jahrh.), wo über der Figur einer O. ECCLESIA steht. Ein classischer Beleg für die Darstellung der Kirche als Weib ist dann freilich das Mosaik Coelestins I in S. Sabina (*Garrucci* CCX), wo die beiden Frauen die Inschriften tragen: ECLESIA EX CIRCVMCISIONE — ECLESIA EX GENTIBVS: aber sie erscheinen nicht in der Haltung der O., sondern erheben lebhaft die Rechte, während die Linke ein aufgeschlagenes Buch hält. Gestützt auf die Verse in dem Epigramm des *Abercius* ... πίστις δὲ προῆγε || πάντη καὶ παρέθηκε u. s. f. erklärte dann *de Rossi* R. S. II 339 die berühmte O. der Sacramentskapellen von S. Callisto neben dem dreifüssigen Tisch mit den eucharisti-Gaben als Bild der Kirche (s. o. I 442), eine Erklärung, die von protestantischer Seite bekanntlich lebhaft bekämpft wurde. Im Zusammenhang mit diesen Anschauungen sieht *de Rossi* ferner die Kirche in der O. jedesmal da, wo das Bild an einer mit der beigesetzten Person nicht in unmittelbarer Beziehung stehenden Stelle des Grabes steht, also z. B. an der Decke und andern symbolischen Figuren, wie dem guten Hirten, beigesellt. Von den oben aufgeführten Gemälden dürfte das eine oder andere sich in diesem Falle befinden. Speziell aber kann von einem Bezug auf die verstorbenen und hier beigesetzten Personen keine Rede sein in einer Anzahl von Darstellungen, wo die Oranten zu zwei oder zu vier gehäuft an den Decken u. s. f. in ganz ähnlich decorativer Weise angebracht sind wie die Putten, wie aber auch die Figur des guten Hirten selbst: so *Garrucci* tav. XXXV [1] (Arcosolium mit Pastor bonus zwischen zwei Oranten in der Wölbung, im Fond Jonas). XLII [1] (Deckengemälde: im Centrum Pastor bonus, im Umkreis acht Felder, in denen vier Tauben auf dem Oelzweig mit je zwei männlichen und zwei weiblichen Oranten abwechseln). XLVI [2] (Deckengemälde: Pastor bonus, in den Zwickeln gegenübergestellt zwei männliche und zwei weibliche Oranten). XLIX [2] (Deckengemälde: im Centrum ein männlicher O.; auf zwei Seiten je eine weibliche O. zwischen zwei Lämmern, dazwischen je ein biblisches Wunder). LXI (Deckengemälde: in der Mitte sitzende Figur mit Buchrollen; in den vier Zwickeln wechseln je ein männlicher und eine weibliche O. zwischen zwei Lämmern). LXIII (Deckengemälde: im Centrum der gute Hirte, an den Seiten drei biblische Wunder und eine weibliche O.). Vielleicht LXIV [2] (s. oben). LXXVIII [1] (Deckengemälde: in der Mitte Pastor bonus, an den Seiten vier biblische Scenen, drei Jonasscenen und Noe, dazwischen vier weibliche Oranten auf Rankenornament; hier tritt die decorative Verwendung der O. am klarsten hervor. *Schultze* sieht in diesen Fällen weiter nichts als eine Decoration. Ich gebe zu, dass die O. ein so häufig verwendetes Motiv war, dass es fraglich erscheinen muss, ob bei ihrer unzweifelhaft zuletzt decorativen Verwendung ein bestimmter allegorisch-symbolischer Gedanke dem Künstler noch vorschwebte; aber ein solcher muss doch ursprünglich vorhanden gewesen sein: der Sprung von der O. als Bild der Begrabenen in das Ornament konnte nicht so unvermittelt gemacht werden. Für die *de Rossi*'sche These, also für die Deutung der O. als Bild der Kirche spricht jedenfalls die ikonographische Tradition. Man könnte das Relief *Garrucci* CCCI [1] zur Stützung der Hypothese anzuführen versucht sein, indem hier in der Arche Noe's eine weibliche O. erscheint; aber anderwärts sieht

man die Stelle Noe's durch einen Knaben in der Haltung eines Oranten ausgefüllt (s. oben II 500, vielleicht auch *Garrucci* tav. LXXVIII [1]). Alles dies zusammengehalten, lässt mich vermuthen, dass in der männlichen oder weiblichen O., wo sie nicht individuell, sondern symbolisch erscheint, zunächst nicht die Kirche, sondern der oder die *Fidelis*, bez. die gläubige Seele dargestellt ist. Diese Auffassung bildete dann die Brücke zu der spätern, wo die O. als Bild der Gesammtheit der Gläubigen, der Kirche auftritt. Die Zusammenstellung der O. aber mit dem guten Hirten empfängt dann einen besondern Sinn, den ich bereits in dem erwähnten Kapitel des zweiten Clemensbriefes — eines der gesammten römischen Gemeinde gewiss höchst geläufigen, bez. ganz aus ihrem Bewusstsein herausgeschriebenen Actenstückes — vorgebildet finde. Es heisst da c. 14: εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ὁ Χριστός. Τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. οὔτε ἐξειπεῖν τις δύναται οὔτε λαλῆσαι, ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.

Der Gegenstand würde indess meiner Ansicht nach nicht erschöpft sein ohne den Hinweis auf ein Factum, das aus der oben gegebenen Statistik hervorgeht. Die biblischen Personen, welche in der Stellung der Oranten abgebildet werden: Noe, Abraham, Daniel zwischen den Löwen, die drei Jünglinge im Feuerofen, Jonas, Susanna — sie alle stellen jenen Gedanken dar, wie ihn die altchristliche Litanei in der höchst charakteristischen Zusammenstellung dieser Scenen (vgl. *Ordo commendationis animae, quando infirmus est in extremis*, und *Le Blant* Sarcoph. d'Arles XXVI f.) veranschaulicht: den Gedanken der Befreiung der Seele aus der Sünde und Noth, aber vor Allem auch der Rettung der Kirche aus den Gefahren, welche ihr aus Unterdrückung (de manu regis iniqui), Verleumdung (... sicut liberasti Susannam de falso crimine) u. s. f. (ex omnibus periculis inferni, et de laqueis poenarum et ex omnibus tribulationibus) drohen: in dem Schicksal der einzelnen gläubigen Seele spiegelt sich das Geschick der Kirche. Gerade die auffallend häufige Verwendung der Oranten nach dieser Richtung legt die Vermuthung nahe, dass die O., wo sie symbolisch angebracht wird, das Bild der um ihre Rettung flehenden Fidelis und bald, bez. zugleich das der um Erlösung aus der Verfolgung flehenden Kirche darstellt. Darum die Beliebtheit des Sujet in den Zeiten der Christenverfolgung, und die aus dieser Beliebtheit sich ergebende schliesslich decorative Verwendung desselben. KRAUS.

ORARIUM, s. Kleidung II 196.

ORATORIUM kommt bei *Augustin*. Epist. 211 (al. 109) ad Sanctim. (Opp. II 1020, ed. Ben.) in dem Sinne einer Klosterkapelle vor (in oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit, ut si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimentum quae ibi aliquid agere voluerint).

Ueber die Privatoratorien der alten Christen s. d. Art. Basilika I 112 f.

Auch nach erfolgtem Frieden blieben die Privatoratorien (εὐκτήριοι οἶκοι, εὐκτήρια) in Uebung, wie schon aus den ihren Gebrauch regelnden bez. beschränkenden Verfügungen (*Conc. Laod.* c. 58, dass in den Häusern von Bischöfen und Priestern keine Opfer dargebracht werden sollen, Auth. Collat. V tit. 13, Nov. 58 bei *Bott.* II 147) und aus Notizen, wie der von *Ambrosius*, welcher in Rom im Hause einer Dame in Trastevere celebrirte, hervorgeht. Weitere Beschlüsse fasste das dritte *Carthaginiense*, wonach die Bischöfe solche Privatoratorien durch Inspectoren beaufsichtigen und die dort gebrauchten Gebetsformularien vorlegen lassen sollten. Das *Conc. Agd.* 506, c. 21 bestimmte, ‚dass in den Oratorien Gottesdienst dürfe gehalten werden, aber nicht an Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Joh. Baptistae Geburt oder sonstigen Hauptfesten. An diesen müssen Alle den Pfarrgottesdienst besuchen. Der Geistliche, der an solchen Tagen in einem O. Messe liest, wird excommunicirt.' Und die Synode von *Orléans* 511, c. 25: ‚niemand darf Ostern in seiner Villa feiern, ausser wenn er krank ist.' Die Synode von *Clermont* in der Auvergne (Conc. Arvernense, 535) c. 14: ‚wenn ein Priester oder Diacon nicht zum Kanon der Stadt- oder der Landpfarreien gehört, sondern in einer Villa wohnt und in einem O. den Gottesdienst hält, so muss er die Hauptfeste: Weihnachten, Ostern, Pfingsten und die andern Feste bei seinem Bischof der Stadt feiern. Ebenso müssen die erwachsenen Bürger an den genannten Festen zu dem Bischof der Stadt gehen, sonst werden sie gerade an diesen Festen excommunicirt.' Die vierte Synode von *Orléans* 541 verbietet c. 3 den vornehmen Laien, das Paschafest ausserhalb der bischöflichen Stadt (in ihren Oratorien) zu feiern, und c. 7, dass in den Oratorien auf den Landgütern ohne Er-

laubniss des Bischofs fremde Geistliche zugelassen werden. In solchen Oratorien sollen nach *Syn. Epaon.* a. 517, c. 20 Reliquien nur aufgestellt werden, wenn Kleriker irgend einer Pfarrei in der Nähe sind, um zu psalliren; eigene Kleriker sollen aber für sie nicht ordinirt werden, bevor für Nahrung und Kleidung derselben ein Hinlängliches ausgesetzt ist (vgl. *Hefele* C.-G.[2] II 654. 664. 684. 762. 780. 781). Natürlich war auch häretischer Privatgottesdienst untersagt (*Conc. Constant.* 536, *Hefele*[2] II 767. 770), und schon die Synode zu *Gangra* c. 6 hatte erklärt: ‚wenn Jemand mit Umgehung der Kirche privatim Gottesdienst hält und, die Kirche verachtend, das, was nur der Kirche zusteht, verrichten will, ohne dass ein Priester mit Vollmacht des Bischofs dabei ist, der sei Anathema‘ (vgl. *Gratian.* c. II. dist. XXX; *Hefele*[2] I 781).

Oratorien in Klöstern werden ausser der Stelle bei *Augustin* öfter erwähnt, so bei *Cassian.* De Coenob. inst. III 7; in der Regula s. Benedicti c. 52 und schon vorher (vgl. *Basil.* Epitimia in canonicos 17 [II 531]; *Pallad.* Hist. Laus. 138; *Ambros.* De lapsu virg. V, § 19; *Hieron.* Ep. 108 ad Eustoch. § 19). Wie es scheint, gingen die Nonnen nur an Sonn- und Festtagen in den Gemeindegottesdienst, während sie ihn in der Woche durch einen wahrscheinlich bald ihrem Kloster eigens beigegebenen Priester im O. hatten.

Wie die Klöster erhielten bald auch die Spitäler und Xenodochien ihre Hausoratorien. Der *Lib. Pontif.* erwähnt deren indess erst zum MA., so das O. der hl. Gottesmutter im Xenodochium zu Firmi, welches Leo III 795 mit Ornamenten beschenkte; so drei andere zu Rom, der hl. Lucia, dem hl. Cyrus, und Cosmas und Damian gewidmet; endlich das O. der hl. Peregrina in dem Hospital des Herrn in der Naumachie.

Bald hatten auch die Bischöfe in ihren Wohnungen Oratorien. Das berichtet uns *Leontius* c. 38 von dem Almosengeber Johannes (*Rosweyd* 199); nach *Gregor d. Gr.* las Cassius, Bischof von Narni, kurz vor seinem Ableben in episcopio oratorio missas (Hom. 37 de Evangel.). *Gregor von Tours* (De glor. confess. c. 20) consecrirte in seinem Palaste ‚cellulam valde elegantem‘ und stellte in ihr Reliquien der hhl. Martin, Saturnius und Iulian auf; sie lag infra domum ecclesiasticam urbis Turonicae (Vit. PP. II 3). Und ebenso erzählt der *Lib. Pontif.* von Papst Theodor (642), dass er im Lateranpalast ein O. dem hl. Sylvester geweiht habe. — Beispiele, welche bereits *W. E. Scudamore* bei *Smith* Dict. II 1465 zusammengetragen hat.

Die spätere sehr ausgebildete Theorie und Praxis betr. der Privatoratorien behandelten *Ioh. Bapt. Gattici* (De oratoriis domesticis et de usu altaris portatilis iuxta veterem ac recentem Ecclesiae disciplinam ecclesiasticorum seculariumque virorum singula iura et privilegia complectentem. Auctore P. D. *Ioan. Bapt. Gattico* Novariensi canonico regulari Lateranensi et abbate, Rom. 1746, 4°), *Fortunat. a Brixia* (De Oratoriis domest.) und *Iosephus de Bonis* (De orator. dom.), beide bei *Assemani,* Rom. 1766. *Cavalieri* Comm. in Rit. Congr. Decreta V 4, Venet. 1758. *Van Espen* I. E. II 1; V 8. KRAUS.

ORDAL. Die merkwürdige germanische Rechtssitte der Ordale oder Gottesurteile, welche uns gegen den Beginn des MA. (600) entgegentritt, ist in ihren Anfängen historisch nicht aufgeklärt und sonst vielfach dunkel. Doch lässt sich vom Standpunkt vergleichender Alterthumsforschung aus soviel erkennen, dass die Ordale einer Culturstufe angehören, in welcher der Glaube an Zauberei herrscht, nämlich der des Fetischismus [? K.]. Auch auf den nächstfolgenden Entwicklungsstufen des Dämonen- und des Götterglaubens blieb der Glaube an Zauberei Volksglaube. Bei den germanischen Völkern war dies nicht viel anders, auch dann nicht, als sie durch Berührung mit Kelten und Römern von der Stufe des Dämonenglaubens zum Götterglauben, etwa seit Caesars Zeit, gelangten. Und wenn nun auch die christliche Kirche den denkwürdigen Versuch gemacht hat, die Ordale wegen ihrer allgemeinen Verbreitung und ihrer eigenthümlichen Stellung im altgermanischen Processverfahren zu dulden und sie im kirchlichen Sinne umzustempeln, so hat sie dennoch diesen Versuch später wieder fallen lassen müssen: einmal, weil der Glaube an Zauberei aus dem Volksgeist nicht genügend zu beseitigen, und sodann, weil mit den Ordalen eine fortwährende Provocation auf Wunder gegeben war. Wurde nach heidnischen Vorstellungen das O. durch Zauber vollbracht, so konnte dies nach christlicher Lehre durch ein Wunder geschehen, doch unter der Voraussetzung, dass nur der wahrhaft Unschuldige unter dem göttlichen, die Unschuld schützenden Beistande ohne Gefahr auch das sonst aller Erfahrung nach Verderbliche unternehmen durfte. Dabei galt als Criterium der Unschuld, dass der Angeschuldigte durch das fürchterliche Abschreckungsmittel des Ordals sich nicht abhalten liess, dieses zu vollziehen. Dass hiedurch die germanische Rechtssitte der Ordale eine wesentliche Beschränkung auf wenige Fälle erhalten konnte, liegt

auf der Hand, aber nur wiederum unter der Annahme, dass der Glaube an die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in dem Einzelnen wirklich lebendig war, d. h. ihn im Schuldfalle zum Geständniss der That brachte. Zu diesem Zwecke hat sich die Kirche veranlasst gesehen, die Procedur der Ordale unter feste Normen zu stellen und sie mit besonderen liturgischen Förmlichkeiten zu umgeben, entweder also ein Geständniss hervorzurufen, oder im gegentheiligen Falle den Unschuldigen vor allem Teufelswerk zu schützen und ihn der letzten Aushülfe durch ein unmittelbares Eingreifen göttlicher Wundermacht anheim zu geben. Indem die Kirche dies that, hat sie der Macht der Verhältnisse in kluger Weise Rechnung getragen, sie hat dadurch viele Uebel verhütet und hat, als ihre eigenen Voraussetzungen sich nicht verwirklichen liessen, das ganze Institut aufgegeben, dasselbe dem weltlichen Gebiet überlassen und somit zu seinem allmäligen Erlöschen beigetragen, bis auf den leider heute noch fortwuchernden Rest der Duelle. — Diese kurzen Andeutungen mögen hier zum Verständniss der Rechtssitte der germanischen Ordale genügen, über die nunmehr, aber mit Ausschluss der eigentlich processualischen Seite, so weit nöthig, näher gehandelt werden soll.

Das Wort O. ist angelsächsisch (engl. ordeal, franz. ordalie, altfranz. ordel, mittelalterlich-lat. ordalium) und bedeutet das, was ertheilt wird (zu althochdeutsch *artailan* = ertheilen), das richterliche Urteil (althochd. urteili). Man nimmt an, dass die deutsche Form Ordal (st. ordêl) sich erst aus dem mittelalt.-lat. Ausdruck ordalium gebildet habe und schwerlich vor dem 17. Jahrh. angetroffen werde (*Grimm* Rechtsalterth. 908). In den Volksrechten begegnen zur Bezeichnung dieses Begriffes die Ausdrücke: Dei iudicium (examen), Divinum iudicium u. a., meist mit Angabe der besondern Art (I. aquae ferventis etc.).

Im Unterschied von Auspicium und Orakel bezieht sich der Begriff O. auf eine vergangene Handlung, und zwar nicht auf Recht und Unrecht, sondern auf Schuld und Unschuld des Angeschuldigten, falls den irdischen Richter die herkömmlichen Beweismittel, im Civilprocess die Zeugen, im Criminalprocess der Eid mit Eideshelfern (Coniuratores), im Stiche liessen. War dies der Fall, so wurde die Gottheit als letzter und höchster Zeuge angerufen. Ob und wann dies zu geschehen hatte und welche Art O. zu wählen war, war durch Herkommen und Gesetz geregelt — zu heidnischer Zeit mag das von den Gesetzessprechern, den Priestern, geschehen sein —, worauf das Gericht entschied, und im Schuldfalle die durch Satzung feststehende Strafe sofort vollzogen wurde. Das O. war in den Zeiten des sich bildenden Rechtes ein Versuch, auch da noch den Beweis über Schuld oder Unschuld zu finden, wo menschliche Weisheit versagte. An die Stelle des menschlichen Richters trat der göttliche, der mithin als hl. Richter, aber zugleich auch als Rächer der Schuld und Schützer der Unschuld gedacht wird. Wiewol Caesar und Tacitus über eigentliche Ordale uns nichts überliefert haben, so ist doch anzunehmen, dass diese schon längst als altes Erbe existirten, aber erst seit dem 2. Jahrh. sich in festere processualische Formen fügten, und eine solch' allgemeine Rechtssitte wurden, dass das Christenthum sie nicht mehr beseitigen konnte. Da aber alle Nachrichten über die Ordale nur von christlichen Schriftstellern überliefert und die Ordale fast nur in christlicher Umbildung bekannt sind, so ist schwer zu sagen, was Alles auf Rechnung der letztern zu setzen ist: unzweifelhaft christlich ist die Substitution des Wunderbegriffes in oben angegebener Einschränkung an die Stelle des mit dem heidnischen Institute der Ordale eng verwachsenen Zauberglaubens [? K.].

Die ältesten Nachrichten über die Ordale stammen aus der Mitte des 5. Jahrh. Der Kesselprobe (Kesselfang bei den Friesen) wird in Pactus Salicae legis (445 bis 447) gedacht, also noch vor Annahme des Christenthums seitens der Franken (496); des Loosens bei den ripuarischen Franken vor 550; des Zweikampfes im burgundischen Volksrecht, zwischen 480 bis 490 (die Burgunder werden Christen 417); des Hineinhaltens der Hand in die Flamme vor 550 (Lex Rip.); des Tragens von glühenden Eisen oder Kohlen vor 594 (*Greg. v. Tours*); der Abendmahlsprobe um dieselbe Zeit (*Greg. v. Tours*). Ebenfalls uralt, aber später werden erwähnt: das Gehen auf der glühenden Pflugschar (Lex Anglior. et Werinor., Ausgangs des 8. Jahrh.); das Kreuzurteil (Capit. Pippin. reg., a. 753), die kalte Wasserprobe um 829; die Probe des geweihten Bissens 866; das seltene *Iudicium cum psalterio* (als Loos- und Wahrsagungsmittel schon verboten von Ludwig II a. 856); das Bahrrecht (Scheingehen in Westfalen) im 13. Jahrh.; das Rasen-O. im Norden [wol kein O., s. u. *Pappenheim*, K.]; die Steinprobe auf Rügen. Es wird allgemein zugestanden, dass diese Ordale heidnischen Ursprunges sind, mit Ausnahme der Abendmahlsprobe, des Kreuzurteils, der Probe des geweihten Bissens

und des Psalters, wobei es jedoch fraglich bleibt, ob nicht auch hier christliche Umbildungen aus dem Heidenthum vorliegen.

Die heidnische Kesselprobe (iudicium aquae ferventis) bestand darin, dass der sich Reinigende einen Ring oder Stein aus einem mit siedendem Wasser angefüllten Kessel mit blossem Arm unverletzt herausholen musste (*Grimm* R.-A. 920). Die Loosprobe (sortes) als O. ist ausführlich geschildert in der Lex Frisionum (tit. XIV, § 1 u. 2, 10. Jahrh.); als Auspicium bei den Germanen von *Tacitus* (Germ. X) und zuerst von *Caesar* (B. G. I 53), hier aber fast als O. sich qualificirend. Der Zweikampf war das verbreitetste O. und dasjenige, welches die Kirche, wenigstens später, am energischsten bekämpft hat. Er erscheint zwar bei *Tacitus* (G. X) auch als Auspicium, allein er hängt doch mit dem Gottesurteil zusammen (*Holtzmann* Germ. Alterth. des Tac. 1873, 180); denn wie die Germanen an die Gegenwart der Gottheit bei den Kriegführenden glaubten (deum adesse bellantibus credunt, *Tac.* G. VII), so glaubten sie gewiss dasselbe von dem Einzelkampfe (vgl. *Tac.* G. X sub fine). Auch war der Zweikampf mit besonderen heidnisch-religiösen Formen umkleidet: im Norden opferte der Zweikampf-Sieger einen Stier sammt den siegreichen Waffen (*Grimm* Myth. I 40). Bei dem Widerstande der Kirche verlor dies heidnische Beweismittel der Schuld oder Unschuld (Capit. regis Childeberti, um 550) im Processverfahren den Charakter als O., blieb aber als gerichtlicher Zweikampf bestehen (Wēhadinc, d. i. Kampfding, im bayer. Volksrecht), erscheint indessen gleichwol später, so bei den Longobarden (Edict. Roth. c. 198: per pugnam, ad dei iudicium, decernatur), wieder als O. Unter den Feuerordalen (iud. ignis) ist das Hineinhalten der Hand ins Feuer das einfachste: verbrannte die Hand, so war der sie Hineinhaltende schuldig, sonst unschuldig; oder der Angeschuldigte ging durch einen entflammten Holzstoss (Richardis im Wachshemd); oder er trug mit blossen Händen glühendes Eisen (iud. ferri candentis). Es darf das nicht auffallen, da vor Caesars Zeit schon allgemein im Norden Europa's Eisen verbreitet war. Oder er ging barfuss über neue glühende Pflugscharen (iud. vel examen vomerum ignitorum), die in bestimmter Entfernung aufgestellt waren (so die ältere Sage von Richardis, dann: Kunigunde, Heinrichs II Gemahlin; Emma, Mutter Eduards des Bekenners); oder er bestand die kalte Wasserprobe (iud. aquae frigidae), wobei der gebundene Untersinkende in der Regel unschuldig war; oder beide Theile unterzogen sich der Kreuzprobe (iud. crucis), standen einander mit ausgebreiteten Armen so lange gegenüber, bis einer ermüdet sie fallen liess u. s. w.

Die Ordale hatten im altgermanischen Process eine eigenthümliche Stellung. Der Angeklagte befand sich dem Ankläger gegenüber in einer günstigeren Lage; ‚es sollte ihm die Möglichkeit gegeben werden, sich durch glückliche Bestehung derselben von der Anschuldigung zu reinigen und seine Unschuld zu erproben‘, daher das spätere: idoneus exivit (Capit. Carol. Mag. a. 794). Im altfränkischen Process sind die Ordale Ersatzmittel für mangelnde Eide — wenn keine Eideshelfer zu haben waren — und Bestärkungsmittel für geschworene, also letzte Auskunftsmittel; aber nicht immer, da auch aus der Klage als solcher schon unmittelbar zum Gottesurteil geschritten werden konnte (*v. Amira*).

Man darf mit Sicherheit annehmen, dass die Ordale einst auf Jeden, auf Edle, Freie und Unfreie, Anwendung fanden (so die Sage von Fürsten, *Grimm* R.-A. 924. 927. 930); später wurde dies anders. Die aus den Zeiten der schriftlichen Ueberlieferung stammenden Nachrichten zeigen, dass die Ordale unter freien Männern selten waren: diese konnten sich reinigen durch Eid und Eideshelfer (die indess nur die Glaubwürdigkeit des zum Eide Zugelassenen beschworen, nicht den Inhalt des Eides selbst). Wo dies nicht anging, blieb das O. Die Geistlichen lebten im fränkischen Reiche nach ihrem Stammesrecht, bis im 10. und 11. Jahrh. eine Aenderung zu Gunsten des Forum ecclesiasticum eintrat. Der Gerichtsstand der Geistlichen in bürgerlichen Sachen war ausnahmelos bis zu Anfang des 7. Jahrh. Staatsangelegenheit. In Strafsachen hatten die Geistlichen ihren Gerichtsstand bis ins 9. Jahrh. ebenfalls bei den weltlichen Gerichten (*Löning* Gesch. d. deutsch. Kirchenr. 1878, II 308. 511. 525). Es darf daher nicht auffallen, dass auch Geistliche wie Nonnen und Stiftungen (diese durch Stellvertretung) sich den Ordalen unterzogen. *Gregor von Tours* (Mirac. l. I, c. 81) erzählt ein solches Beispiel aus Oberitalien, das ins 6. Jahrh. fällt (*Grimm* R.-A. 920; andere Beispiele aus späterer Zeit s. dens. S. 913. 918. 926. 927. 929). Meist aber blieben die Ordale auf Solche beschränkt, die keine Eideshelfer hatten, also auf Unfreie, Geringe, Hülflose, Frauen, während den Freien vorzugsweise der Kampf verblieb. Stellvertretung war gestattet. Gewöhnlich unterzog sich nur die eine Partei dem O., beide jedoch beim Zweikampf, beim Kreuzurteil, auch wol bei der heissen Wasserprobe. Erkannt wurde im Civilprocess z. B. auf Zweikampf bei

Streitigkeiten über Mein und Dein, in Collisionsfällen von Eiden, wenn bei Vindication von Immobilien jede der streitenden Parteien ihr Eigenthum beschwor; auf das Kreuzurteil bei Besitzstreitigkeiten, z. B. um Grenzen. Im Criminalprocess wurden zum O. der glühenden Pflugsschar verurtheilt Mörder, Ehebrecher; zum Bahrgericht ebenfalls Mörder; zur kalten Wasserprobe später sehr häufig Mörder, Diebe, Wahrsager, Zauberer, Hexen (Hexenbad); zum Kesselfang Diebe, Solche, die falsches Zeugniss abgelegt hatten; zum Iudicium offae wie zum Loos-O. Diebe; zur Abendmahlsprobe jedoch meist Geistliche und Mönche. War das O. überstanden, so folgte die Strafe sofort nach. Hatte z. B. ein Freigeborener, der des Diebstahls beschuldigt und zum Kesselfang gefordert worden war, seine Hand verbrannt, so musste er so viele Busse zahlen, wie die Schuld für seinen Diebstahl betrug (Pact. Childeb. et Chlot. a. 593). Ein Sklave, der gestohlen und seine Hand bei der heissen Wasserprobe verbrannt hatte, wurde getödtet; eine der ehelichen Untreue Angeklagte, die bei der kalten Wasserprobe sich die Hand verbrannt hatte, wurde zur Strafe lebendig in einen Sumpf versenkt (*Grimm* R.-A. 923).

Die Stätten, wo die Ordale vollzogen wurden, waren hl. Orte, unter freiem Himmel, im Wald, unter breitschattigen Bäumen, auf Anhöhen, Auen, Wiesen, bei Quellen, wo einst heidnische Opfer dargebracht wurden. Durch das Christenthum fielen die Opfer fort, die Gerichts- (Mal-) Stätten blieben (*Grimm* R.-A. 793). In dem ripuarischen Volksrecht (Lex Rip. tit. XXXII) heisst ein solcher Ort Harahus (haruc = fanum). Das O., über das *Gregor von Tours* (Mirac. I 81) uns berichtet, fand ‚in foro‘ statt. Die Probe des kalten Wassers wurde in besonderen Wasserbehältern (lacus) von bestimmtem Umfang und angemessener Tiefe vollzogen (*Martène* De antiq. eccles. rit. III 467, nach einem Codex des Klosters Evreux, vor 600), oder der Verbrecher wurde von einer Brücke in den Fluss gestürzt (*Greg. Turon.* De glor. mart. I 69). Die heisse Wasserprobe, das Loosen und die Abendmahlsprobe fanden in der Kirche statt (*Martène* l. c. 484; Ordo XII; Lex Fris. etc.).

Die Anzeichen der Schuld oder Unschuld ergaben sich aus dem Bestehen oder Nichtbestehen des Ordals; doch waren sie nicht immer gleich. So war bei der kalten Wasserprobe das Untersinken Zeichen der Unschuld, da das als heilig gedachte Element nichts Unreines aufnahm (Aehnliches bei den Wilden Africa's, s. *Schultz* Fetischismus 1871, 93); doch kommt später das Gegentheil vor: die ursprüngliche Bedeutung war vergessen worden. Als Gegenmittel gegen die Gefahr des Ordals wurden übrigens auch Künste angewandt (*Greg. Turon.* Mirac. I, 81; *Mone* Anz. f. Kunde d. deutsch. MA. 1832, 292; 1833, 59).

Die räumliche Verbreitung der Ordale erstreckte sich und erstreckt sich noch über einen grossen Theil der Erde. Ausser in den Ländern germanischen Blutes fanden sie sich überhaupt bei den Indoeuropäern, in Indien, Reste bei den alten Griechen und Römern, bei Kelten und Slaven, auch bei anderen Völkern, den Juden und Arabern, den Japanesen, Tibetanern und vielfach heute noch in Africa. Bezüglich der germanischen und indischen Ordale ist man geneigt, ursächlichen Zusammenhang anzunehmen.

Den volksthümlichen germanischen Ordalen gegenüber war nun die Kirche genöthigt, Stellung zu nehmen, nicht auf ein allgemeines Gebot hin, sondern auf Erforderniss nach und nach in einzelnen Kirchensprengeln, wie die verschiedenen Ordal-Liturgieen beweisen. Provincialsynoden allein sind für eine gewisse Klasse von Ordalen eingetreten, niemals die Päpste. Die Formen, mit welchen die Kirche den Vollzug der Ordale umgab, sind in den Ordal-Liturgieen enthalten; ablehnend jedoch verhielt sich die Kirche in diesem Betracht namentlich gegen den Zweikampf und das Kreuz-O. Die Liturgieen sind zwar nicht aus dem 9.—13. Jahrh., allein sie enthalten doch Bestandtheile, die noch der vorkarolingischen Zeit angehören. Ihnen zufolge musste der Angeschuldigte sich auf die Probe vorbereiten durch Fasten und Gebet, er empfing das hl. Abendmahl, oder musste nach der Messe den Unschuldseid leisten oder beides zugleich (später invocatio genannt bei *Agobard*, *Hincmar* und *Regino*), dann ward der Exorcismus über das Eisen, das Wasser etc. gesprochen, worauf die Adjuration dieser Gegenstände und die Conjuration des Beschuldigten erfolgte. Nunmehr schritt man zum O. selbst. Bei der Probe des heissen Wassers und Eisens wurde die Hand versiegelt und nach drei Tagen geöffnet, um Schuld oder Unschuld zu constatiren. Für den Vollzug des Ritus bezog die Geistlichkeit bestimmte Taxen, welche Alexander III verbot (*Hildenbrand* 22. 105 ff. 116). Diese Liturgieen bezogen sich auf die Ordale, für welche später (Anfang des 12. Jahrh.) der Kunstausdruck Purgatio vulgaris aufkam, während man unter Purgatio canonica den germanischen Reinigungseid der Geistlichen mit Eides-

helfern (seit d. zweiten Hälfte d. 12. Jahrh.) verstand (*Hildenbrand* 97. 116. 121). Die Theilnahme der Kirche bei Gottesurteilen untersagt zuerst 1215 die unter Innocenz III gehaltene vierte Lateransynode (*Hildenbrand* 170). — Andere Einzelheiten, sowie die weitere Entwicklung des Instituts der Ordale, die Herübernahme einzelner Ordale in die kirchliche Institution der Sendgerichte, das allmälige Verschwinden der Ordale aus dem kirchlichen wie weltlichen Process, muss in der Litteratur über diesen Gegenstand nachgelesen werden.

Litteratur. Ausser den Glossaren von *Ducange-Henschel* (s. v. Aquae frigidae iud., Campiones, Duellum, Ferrum candens, Ignis iud. etc.) und den rechtsgeschichtlichen Werken von *Walter*, *Zöpfl*, *Schulte*, *Stein*, *Warnkönig*, *Fred. Brandt*, *Kolderup-Rosenvinge*, *Nordström* etc. kommen hier namentlich in Betracht: *Muratori* Antiq. Ital., Mediol. 1738—1742. *Grupen* Observ. rer. et antiq. Germ. 1763. *Friedr. Majer* Gesch. d. Ord. 1795. *Zwicker* Ueber die Ord., 1818. *Augusti* Denkw. aus d. christl. Archäol., 1829, X 246—308. *Wilda* ‚Ord.' in Ersch u. Gruber 1833, Encykl. 3. Lect., Bd. IV 453—490. *K. Hildenbrand* Purgatio canonica und vulgaris, 1841. *Baudri* ‚Ord.' in der Köln. Zeitschr. f. Wissensch. u. K. 1846, Bd. I; dann in *Wetzer und Welte's* K.-L. IV 616 ff. *Phillips* Ueber d. Ord. bei Germanen, 1847; vgl. dessen deutsche Gesch. I 266; Lehrb. d. Kirchenr. 2. Abth. 1862, 651; Engl. Recht u. Rechtsgesch. Bd. II; Verm. Schriften Bd. I. *Unger* Der gerichtl. Zweikampf, 1847; Rerum Hungaricarum: monumenta Arpadiana, Sangalli 1849, 640. *Homeyer* Ueber das germ. Loosen, 1853. *Rockinger* Quellenbeitr. z. Kenntniss d. Verfahrens bei Gottesurt., 1857; und in Quellen zur bayer. u deutsch. Gesch. VII (1858) 352—354. *Dahn* Studien f. Gesch. d. Gottesurt., 1857 (Abdr. in dessen ‚Bausteinen' 1880, II 1 ff.); dessen Westgoth. Stud. 1874, 285. *Siegel* Gesch. d. deutsch. Gerichtsverf., 1857. *Friedreich* Symbolik, 1859, 33 u. a. a. St. *Pfalz* Die germ. Ord., 1866. *Hilse* Das Gottesurth. d. Abendmahlsprobe, 1867. *Kurtze* Germ. d. Tac., 1868, 411 ff. *v. Maurer* Städteverfass., 1870, III 724 ff. *Sohm* Fränk. Rechts- und Gerichtsverf., 1871, 341. 374. 500—504. *Konr. Maurer* Ueber das altnord. Gottesurth. in Germ. 1873, Bd. XIX; ders. über angels. Ord. in der Kritischen Ueberschau V 213—233. *M. Pappenheim* Die Entstehung der altdän. Schutzgilden, Breslau 1884, 29 f. *v. Amira* Zur salisch-fränk. Eideshülfe, 1874, in Germania XX 53—66. *Mannhardt* Baumcultus, 1875, 564. *Emil Schlagintweit* Die Gottesurt. der Indier, München 1866. *Planck* Das deutsche Gerichtsverfahren im MA., 1878. *Gengler* Germ. Rechtsdenkmäler, 1875, 72. 73. 87. 103. 173. *Pictet* Les origines Indo-Européennes, 1878, III 174—179. *Friedr. Zimmermann* Der Zweikampf in d. Gesch. d. westeurop. Völker, in *Raumers* Histor. Taschenb. 1879. *Herzog* u. *Plitt* R.-Encykl. 1879, V 110 ff. 322 f. *Waitz* Deutsche Verfassungsgesch.[2] 1880, I 445 ff. *Alwin Schultz* Das höfische Leben, 1880, II 133 ff. *Grimm* Rechtsalterth.[3] 1881, 908 ff. *Hergenröther* Hdb. der Kirchengesch.[3] 1884, 822—824.

Ordal-Liturgieen: *Baluz.* Capit. reg. Franc., Par. 1677 (daraus *Walter* Corp. iur. Germ. III 599 ff.). *Mabillon* Vet. Analecta, Par. 1675, I 47 ff. *Martène* De antiq. Eccl. rit., Rotomagi 1702, III 456 ad 496. *Rozière* Recueil gén. des Formules du 5e—10e siècle, Par. 1859, II 770—884. *Reinh. Schmid* Die Gesetze d. Angelsachsen, Lpz. 1852, Anh. XVI—XVII. *Runge* Adjurationen, Exorcismen und Benedictionen zum Gebrauche bei Gottesgerichten, ein Reichenauer Cod. saec. XI, 1859. *Gengler* a. a. O. 759—765. *Waitz* in Forschungen z. deutschen Gesch. 1876, XVI 619—627. Formeln f. canon. Reinigungseide bei *Marq. Freher* Tract. de existimat., Basil. 1591, lib. III, c. 2, n. 22.

Abbildungen: das Iudic. vomerum der hl. Kunigund, Miniatur des 11. Jahrh. eines Cod. Bamberg. bei *Hefner* Trachten I, n. 42. *Stake* Deutsche Gesch. I 533. Die Benedictio ferrei in igne: Lembacher Hs. des 12. Jahrh. n. 73; vgl. *Mone* Anz. 1839, 606. Das Kaltwasserordal ebd., und *Batt, Babo* etc. Deutsche Denkm., Heidelb. 1820, Taf. XVII. PFANNENSCHMID.

ORDINATION. I. O. ist die Weihe der Kleriker oder die Verleihung der zur Ausübung ihres Amtes erforderlichen Vollmacht, und der Gebrauch des Wortes in diesem Sinn lässt sich bis auf Tertullian zurückverfolgen (s. d. Art. Ordo). Sie vollzieht sich seit der apostolischen Zeit durch Händeauflegung (Apg. 13, 3; I Tim. 5, 22; II Tim. 1, 6) und Gebet, weshalb sie von den Griechen χειροτονία, χειροθεσία genannt wurde; beide Momente werden zumal durch *Hieronymus* (In Ies. 58, 10) erwähnt. Das Gebet war bei den einzelnen Ordines verschieden, und Formularien werden in den *Const. apost.* VIII 16 sqq. mitgetheilt. Nach *Chrysostomus* (Hom. 13 in ep. ad. Phil. c. 1, ed. Bened. XI 298) und *Pseudo-Dionysius* (De eccl. hierarch. c. 5, Myst.) wurde der Ordinans ferner mit dem Kreuze bezeichnet und nach letzterm und den *Const. apost.* VIII 5 wurde er von dem Consecrator und den assistirenden

Bischöfen bez. Priestern auch geküsst. Das sog. vierte Concil von *Carthago* c. 2 spricht endlich von einem Evangelienbuch, das dem zu ordinirenden Bischof über das Haupt gehalten (vgl. *Dionys.* De eccles. hierarch. c. 5, cont. 7), c. 5—9 von Kelch, Patene und anderen Gefässen und Geräthen, die dem Subdiakon und den übrigen niederen Klerikern bei der Weihe dargereicht werden. Anderseits fiel nach derselben Synode bei der O. des Subdiakons und wahrscheinlich auch der übrigen niederen Kleriker die Handauflegung weg; das Gleiche bezeugen *Basilius d. Gr.* und die Synode von Agde 506, indem jener can. 51 die ὑπηρεσία als ἀχειροτόνητος bezeichnet und diese can. 66 von insacrati ministri spricht, wenn die beiden Ausdrücke nicht allenfalls auf das Subdiakonat zu beschränken sein sollten. Die *apost. Constit.* sprechen VIII 26 von dem Wegfall der Handauflegung ausdrücklich nur bei der O. der Exorcisten, nicht auch der übrigen Kleriker, und die Praxis scheint hiernach in den einzelnen Kirchen verschieden gewesen zu sein. Von einer Salbung ist im Alterthum nichts wahrzunehmen. Bestimmte Zeiten für die Vornahme der O. gab es in den ersten Jahrhunderten nicht. Man ordinirte vielmehr, wenn es das Bedürfniss erforderte, und bezüglich der Bischöfe wurde es auch fortan so gehalten. Bezüglich der Weihe der Priester und anderer Kleriker wurden später bestimmte Zeiten festgesetzt und dieselben lassen sich, wie Papst *Gelasius* (Ep. 13 ad episc. Lucan. c. 11) zeigt, mit Sicherheit bis ins 5. Jahrh. zurückverfolgen. Die verschiedenen Weihen wurden in der Regel in grösseren Zwischenräumen empfangen und der Kleriker pflegte je auf einer niedern Stufe des Ordo eine gewisse Zeit zu dienen, bis er in eine höhere vorrückte (vgl. *Zosim.* Ep. 1, c. 3; *Greg. Turon.* Hist. Franc. IV 6). Das Vorrücken erfolgte je nach der Person und den Verhältnissen bald schneller, bald langsamer, und unter Umständen wurden auch verhältnissmässig junge Leute und vielleicht ohne dass sie auf den übrigen Stufen des Ordo zuvor dienten, zu Bischöfen geweiht. Es mag, von Timotheus abgesehen (I Tim. 4, 12), an Polykarp, an Damasus von Magnesia (*Ignat.* Ad Magn. III 1), an Gregorius Thaumaturgus und seinen Bruder Athenodorus (*Euseb.* H. e. VI 30), sowie an Athanasius und Ambrosius erinnert werden. Bestimmte Altersvorschriften lassen sich erst vom 4. Jahrh. an nachweisen. Die Synode von *Neocaesarea* c. 11 schrieb für den Empfang der Priesterweihe ein Alter von 30 Jahren vor, da Christus der Herr erst in diesem Alter seine Lehrthätigkeit begonnen habe; die Synoden von *Agde* (506, c. 17) und *Arles* (524, c. 1) verlangen dasselbe Alter für den Episcopat, die *apost. Constit.* (II 1) fordern für diesen sogar 50 Jahre, und *Iustinian* (Nov. 137, c. 13) für das Presbyterat 35 Jahre. Für das Diakonat schreiben die Synoden von *Hippo* (393, II, c. 1), *Agde* (506, c. 16), *Arles* (524, c. 1) u. a. ein Alter von 25 Jahren, für das Subdiakonat die zweite Synode von *Toledo* (527 oder 531, c. 1) ein solches von 20 Jahren vor. Die Vornahme der Weihe stand bei den Priestern, Diakonen und den niederen Klerikern dem Bischof zu; demselben assistirten dabei nach den *Constit. apost.* VIII 16 sqq. die Presbyter und Diakonen. Die Consecration des Bischofs wurde durch den Metropoliten der Provinz oder einen Stellvertreter unter Assistenz der Comprovinzialbischöfe vorgenommen, von denen nach der Synode von *Nicaea* c. 4 wenigstens drei, bez. ausser dem Consecrator zwei anwesend sein, die übrigen schriftlich ihre Zustimmung ertheilen sollten. Die Vollmacht, welche die Weihe gab, galt als bleibend, und eine Reordination wurde als unerlaubt angesehen (Cod. can. eccl. Afric. c. 48; *Hardouin* Conc. I 886; *Aug.* Contr. episc. Parm. II, n. 28. 30; De bapt. c. Donat. I, n. 2). Seit *Tillemont* (Note sur le concile de Nicée, Mém. VI) wird gewöhnlich angenommen, das Alterthum habe auch die O. der Schismatiker als giltig betrachtet, indem man die Worte der Väter von Nicaea (*Socrat.* H. e. I 9) über die Behandlung der meletianischen Geistlichen nicht von einer neuen O., sondern nur von einer Revalidation ihrer Weihe versteht. Allein die Sache ist nicht so sicher. Die fraglichen Worte lassen sich auch anders auslegen; bezüglich der Novatianer redet die Synode c. 8 einfach von Handauflegung und nicht bloss von Bekräftigung ihrer Weihe; nach dem 68. (67.) apost. Kanon galt die O. der Häretiker ausdrücklich als ungiltig, und es ist bekannt, dass zwischen der Sacramentsspendung der Schismatiker und Häretiker im Alterthum kein grosser Unterschied gemacht wurde. Die Weihe wurde aber nicht Jedem ohne Unterschied ertheilt. An die Candidaten des geistlichen Standes wurden gewisse Anforderungen gestellt, die den übrigen Christen nicht ebenso galten; sie betrafen theils den Glauben, theils die Sittlichkeit, theils die intellectuelle Tüchtigkeit, theils die äusseren Lebensverhältnisse. In ersterer Beziehung ward es auf Rechtgläubigkeit und immerwährende Zugehörigkeit zur katholischen Kirche abgesehen, und der eine Theil der Forderung versteht sich so sehr von selbst,

dass von ihm in den ersten Jahrhunderten, wie es scheint, gar nicht besonders gesprochen wurde und dass wir ihm in der Litteratur erst später begegnen, als die Häresieen mächtiger wurden. Die sog. vierte Synode von *Carthago* c. 1 legt dem Candidaten der Weihe ein weitläufiges Glaubensbekenntniss vor und ähnlich verlangt *Iustinian* (Nov. 137, c. 2) eine Garantie über die Rechtgläubigkeit. Die O. des Bischofs Synesius von Ptolemais, dem Theophilus von Alexandrien trotz seiner Erklärung, mit der Kirchenlehre nicht in allen Punkten übereinzustimmen (*Synes.* Ep. 105; *Euagr.* H. e. I 15), wahrscheinlich wegen seiner sonstigen Würdigkeit und wegen Mangels an anderen tüchtigen Männern, die Hände auflegte, ist die einzige bekannte Ausnahme. Den andern Theil der Forderung bezeugt zunächst die Synode von *Elvira* c. 51, indem sie demjenigen, der von irgend einer Häresie zur Kirche zurückkehrt, die Weihe verweigert (vgl. *Innoc.* Ep. 22, c. 4). Nach der Synode von Rom (487 oder 488, c. 8) und nach einer Entscheidung des P. Agapet I (*Baron.* 535, n. 37; *Mansi* Conc. VIII 843) bildete schon die Taufe durch einen Häretiker, nach den Synoden von *Hippo* (393, c. 37), *Carthago* (401, c. 12) und *Rom* (487, c. 8) der Empfang der Wiedertaufe durch einen Häretiker oder Schismatiker ein Hinderniss der Weihe. Indessen wurde die Regel nicht allzu streng eingehalten, sondern, wenn es zuträglich schien, auch ein milderes Verfahren beobachtet. Die Synode von *Nicaea* c. 8 gestattete den novatianischen und meletianischen Geistlichen unter der Bedingung einer neuen Handauflegung die Beibehaltung ihrer Würde; ähnlich verfuhr sie c. 19 mit den Paulianisten. In Africa wurden die Donatisten, welche als Kinder und somit ohne persönliches Hinzuthun die Taufe ausserhalb der Kirche empfangen hatten, zu den Weihen zugelassen (Cod. can. eccl. Afric. c. 57, al. 58), anderseits aber auch diejenigen von den höheren Weihen ausgeschlossen, die nicht alle ihre Hausgenossen zum katholischen Glauben bekehrten (*Conc. Hipp.* 393, c. 17; *Conc. Carthag.* III, c. 18). Grössere Umsicht war erforderlich, um die sittlich Unwürdigen vom Klerus fernzuhalten. Schon Paulus gab in dieser Beziehung eingehende Vorschriften (I Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 6 ff.) und daraus entwickelte sich eine beträchtliche Reihe von Weihehindernissen, die indessen, wenn das Gegentheil nicht besonders angegeben wird, nur dann als vorhanden galten, wenn die bezüglichen sittlichen Verfehlungen nach der Taufe vorkamen. Sie sind 1) Mangel an völliger sittlicher Bewährung. Paulus untersagte I Tim. 3, 6, einem Neophyten die Hände aufzulegen, damit er nicht durch Stolz erhoben dem Gerichte des Teufels anheimfalle, und die Synoden von *Nicaea* c. 2, *Laodicea* c. 3 und *Arles* 443 (452), c. 1 erneuerten das Verbot, ein Beweis, dass es, was übrigens auch sonst bezeugt ist, nicht immer beobachtet wurde. Aus einem ähnlichen Grunde hatte der Empfang des baptismus clinicorum den Ausschluss von der Weihe zur Folge; Zeugen dieser Praxis sind die Synoden von *Neocaesarea* c. 12 und die Geschichte Novatians (*Euseb.* H. e. VI 43, 17). Im Zusammenhang damit steht das Verbot der Synode von *Elvira* c. 24, Leute, die an einem andern Orte getauft wurden, oder Angehörige einer fremden Diöcese zu ordiniren, weil deren Leben nicht hinreichend bekannt sei; ein Verbot, das durch die Synoden von *Rom* (386, c. 6), *Orange* (441, c. 8), *Arles* (443 [452], c. 13), *Angers* (453, c. 9), *Valencia* (524, c. 6), *Orléans* (538, c. 15) erneuert wurde. 2) Mangel der ehelichen Keuschheit oder Verdacht der Unenthaltsamkeit. Paulus will (I Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6), dass der Bischof, Priester und Diakon eines Weibes Mann sei, oder dass sie, wie die Worte im Alterthum beinahe ausnahmslos verstanden wurden, nicht mehr als einmal geheiratet haben; und *Tertullian* (De exhort. cast. c. 7; Ad uxor. I 7) und *Origenes* (Hom. 17 in Luc., ed. Bened. III 953) bezeugen, dass die Kirche dem entsprechend handelte. Doch wurden auch nicht selten da und dort Bigami ordinirt; wir erfahren dieses wiederum durch *Tertullian* (De monogam. c. 12), sowie durch *Siricius* (Ep. 1, c. 8) und *Innocenz I* (Ep. 22, c. 1). Der 17. (16.) apost. Kanon dehnt die Forderung auf sämmtliche Diener des Heiligthums aus; ähnlich verbieten die Synoden von *Valence* (374, c. 1), *Rom* (386, c. 5 u. 465, c. 2) und *Orléans* (538, c. 6) die O. überhaupt im Fall einer zweiten Ehe. Die meisten Synoden, z. B. die von *Orange* (441, c. 25), *Tours* (455, c. 11), *Agde* (506, c. 1), *Epaon* (517, c. 2), schliessen die Bigami nur von den höheren Weihen aus und darum dürften wol auch die Decrete der anderen in diesem Sinne zu interpretiren sein. Der 18. (17.) apost. Kanon untersagt die O. weiterhin im Fall der Ehe mit einer Wittwe oder Verstossenen, mit einer Buhlerin, Sklavin oder öffentlichen Schauspielerin; dasselbe thun, wenigstens bei der Ehe mit einer Wittwe, die Synoden von *Tours* (455, c. 11), *Agde* (506, c. 1), *Epaon* (517, c. 2), *Arles* (524, c. 3), *Orléans* (538, c. 6). Bezüglich der zweiten Ehe machte sich indessen eine

verschiedene Anschauung und Praxis geltend. Die Griechen betrachteten sie nur dann als Hinderniss der Weihe, wenn beide Ehen nach der Taufe eingegangen wurden; derselben Ansicht waren *Hieronymus* (Ep. 69 ad Ocean.) und *Gennadius* (De eccl. dogm. c. 39, al. 72). *Ambrosius* (Ep. 63 ad Vercell. n. 63) ist gegen die Weihe, auch wenn die erste Ehe der Taufe voranging, und die Synode von *Valence* (374, c. 1) und *Innocenz I* (Ep. 2, c. 5; 23, c. 6) verbieten die O. in diesem Falle ausdrücklich. Galt schon die Ehe mit einer Wittwe als Weihehinderniss, so wurde durch die Synode von *Neocaesarea* c. 8 mit noch mehr Grund die Verbindung mit einer ehebrecherischen Frau als solches bezeichnet, und wenn wegen Unzüchtigkeit der Gattin, so wurde man durch die Synoden von *Elvira* (c. 30), *Rom* (402, c. 5), *Gerunda* (517, c. 8), *Orléans* (538, c. 9) und den 61. (60.) apost. Kanon mit noch mehr Recht im Fall eigener Unkeuschheit von der Weihe ausgeschlossen. Nach dem 19. (18.) apostol. Kanon endlich machte auch die Ehe mit der Nichte zur O. unfähig. 3) Der Fall in eine Capitalsünde oder, was insofern dasselbe ist, als eine solche Sünde dazu führte, die Verurteilung zur Kirchenbusse. Als Capitalsünde galten im Alterthum Abfall vom Glauben, Unzucht und Mord, und die erstere Handlung erscheint als Hinderniss der Weihe bereits bei *Origenes* C. Cels. III 51 und bei *Cyprian* Ep. 65. 67, sowie bei der Synode von *Nicaea* c. 10, die zweite bei den Synoden von *Elvira* c. 30 und *Neocaesarea* c. 9. 10, beide zumal mit dem Beisatz: und jede andere verbotene Handlung im 61. (60.) apost. Kanon; die dritte bei der Synode von *Toledo* (400, c. 2). Letztere schliesst indessen die Büsser überhaupt von der Weihe aus. Dasselbe thun die Päpste *Siricius* (Ep. 1, c. 14), *Innocenz I* (Ep. 22, c. 3), *Hilarius* (Ep. 15, c. 2) und die Synoden von *Toledo* (400, c. 2), *Agde* (506, c. 43), *Epaon* (517, c. 3), *Orléans* (538, c. 6), sowie die sog. vierte von *Carthago* c. 68; als Grund dieses Verfahrens giebt die Synode von *Nicaea* c. 9 an, dass die Kirche Tadelloses verlange. Die Busse, um die es sich hier handelt, ist die öffentliche, und wer nur privatim Busse that, konnte, wenn ihn nicht etwa seine Sünde an sich schon dessen unfähig machte, nach der Synode von *Gerunda* (517, c. 9) ordinirt werden. Nach *Gennadius* (De eccles. dogm. c. 39, al. 72) wurden auch die Schauspieler und Wucherer, nach der sog. vierten Synode von *Carthago* c. 67 und nach der Synode von *Agde* 506, c. 69 die Aufrührer und Wucherer von der Weihe ausgeschlossen. Im Orient aber bestand bezüglich der Wucherer oder Bankiers eine mildere Praxis, wie *Basilius d. Gr.* (can. 14) und *Gregor von Nyssa* (can. 6) zeigen. 4) Selbstverstümmelung. Diesem Hinderniss begegnen wir schon im 3. Jahrh. in der Geschichte des Origenes, mag er die That wirklich begangen oder derselben nur fälschlich von seinen Gegnern beschuldigt worden sein (*Euseb.* H. e. VI 8), und später wurde es ausgesprochen durch die Synoden von *Nicaea* c. 1, *Arles* 443 (452), c. 7 und *Orléans* 538, c. 6, sowie durch den 22. (21.) apost. Kanon. Die Entmannung zog übrigens die fragliche Folge nur dann nach sich, wenn sie von dem Betreffenden selbst oder freiwillig vorgenommen wurde. Ging sie aber von Feinden oder in einer Krankheit von Aerzten aus, so durfte der Verstümmelte nach dem 21. apost. Kanon, sowie nach der Synode von *Nicaea* c. 1 in den Klerus zugelassen werden. Nach der Motivirung dieses Verfahrens durch den 22. apost. Kanon: wer Hand an sich selbst lege, sei sein eigener Mörder und ein Feind der Anordnungen Gottes; nach der ausdrücklichen Bemerkung von *Gennadius* l. c. handelte es sich nicht bloss um die Selbstentmannung, sondern um die Selbstverstümmelung jeder Art, und es mag hier noch erwähnt werden, dass der 78. apost. Kanon nur eine solche, nicht selbst hervorgerufene körperliche Gebrechlichkeit als Weihehinderniss betrachtet, bei der der kirchliche Dienst Noth leidet, und der 77. apost. Kanon denjenigen, der nur an einem Auge oder Bein beschädigt ist, ausdrücklich zu weihen gestattet, während die römische Synode (465, c. 3) ‚aliqua membrorum damna perpessi' zu ordiniren verbietet.

Was die intellectuelle Tüchtigkeit anlangt, so führt schon Paulus I Tim. 3, 2 unter den Eigenschaften des Bischofs auch die eines Lehrers auf, und vom Ende des 4. Jahrh. an befassen sich auch Synoden mit der Angelegenheit. Die Synode von *Hippo* 393, c. 1 lässt nur in der hl. Schrift wolunterrichtete Leute zu den Weihen zu, und ähnliche Verordnungen erliessen die Synoden von *Rom* 465, c. 3 und *Orléans* 538, c. 16, sowie die vierte von *Carthago* c. 1. Der anzulegende Massstab war natürlich nach Zeit und Ort ein verschiedener, und es dürfte namentlich in den ersten Zeiten nicht an Bischöfen und Klerikern gefehlt haben, die, wenn sie auch das Wesentliche der christlichen Glaubens- und Sittenlehre innehatten, doch eine höhere Bildung nicht besassen. Sogar auf der Räubersynode von Ephesus erschienen noch zwei Bischöfe, die des Schreibens unkundig waren (*Hard.* Conc. II 270).

Zahlreicher sind wieder die Vorschriften, welche für die O. bezüglich der äusseren Lebensverhältnisse ertheilt wurden, und als Hinderniss der Weihe galt in dieser Beziehung: 1) die Leistung von Kriegsdienst nach der Taufe, und zwar schloss sie nach den römischen Synoden von 386, c. 3, 402, c. 4 und nach *Innocenz I* (Ep. 2, c. 2; 23, c. 4. 6) vom Klerus überhaupt aus; nach der Synode von *Toledo* 400, c. 8, die aber das Hinderniss auch für den Fall aufrechthielt, dass kein Blut vergossen wurde, nur von den höheren Weihen (vgl. *Conc. Nicaen.* c. 12). 2) Der Stand der Sklaven und nach der Synode von *Elvira* c. 80 auch der der Freigelassenen, falls deren Patrone Heiden waren. Die Anordnung hatte indessen keinen andern Zweck, als zu verhindern, dass Kleriker zu Dienstleistungen genöthigt würden, die mit ihrem Berufe im Widerspruch ständen, und das Hinderniss hob sich deshalb, wenn diese Gefahr beseitigt oder von den betreffenden Herren die Zustimmung zur Weihe ertheilt wurde, wie der 82. apost. Kanon und die Synoden von *Orléans* (511, c. 8) und *Barcelona* (540, c. 26) zeigen. 3) Der Stand der Curialen oder Decurionen, und zwar wegen der mit dem priesterlichen Berufe theilweise unvereinbaren Dienstleistungen (vgl. *Gothofred.* Paratitlon; *Cod. Theod.* l. XII, tit. 1 De decur.; *Bingham* Orig. IV 4, 4, not. o), zu denen er verpflichtet war (vgl. *Innoc.* Ep. 4, c. 3; 23, c. 6). Iustinian verbot ferner die Weihe der Officialen oder Gerichtsdiener, wenn sie sich nicht zuvor 15 Jahre dem Mönchsstande gewidmet (Nov. 123, c. 15), und die Synode von *Orléans* (511, c. 4) macht die O. der Saeculares, d. i. wol der weltlichen Beamten, von der Zustimmung des Königs oder Richters abhängig. Ueberhaupt ist zu bemerken, dass wie die römischen Kaiser darauf bedacht waren zu verhindern, dass man nicht etwa durch den Eintritt in den Klerus den bürgerlichen und staatlichen Pflichten sich entziehe, so die Kirche ihrerseits darauf angewiesen war, diejenigen von der Weihe auszuschliessen, die jenen Pflichten nicht völlig Genüge gethan (s. die betreffenden Gesetze bei *Bingham* Orig. IV, c. 4, 3). Durch die Synode von *Carthago* (348, c. 9) erfahren wir weiter, dass überhaupt diejenigen, die obnoxii alienis negotiis waren, von den Weihen ausgeschlossen waren; nach derselben Synode (c. 9) befanden sich die Verwalter und Vormünder, wenigstens in Africa, in der gleichen Lage (vgl. *Conc. Hipp.* 393, c. 15). In der römischen Kirche wurde seit *Innocenz I* (Ep. 23, c. 4) ferner den Sachwaltern die Weihe verweigert, und diese Praxis wurde durch den Papst auch der spanischen Kirche vorgeschrieben. Das Concil von *Sardica* (c. 10) hatte dagegen gestattet, sie zu Bischöfen zu ordiniren, wenn sie zuvor als Lectoren, Diakonen und Presbyter dienten, da so ihre Würdigkeit geprüft werden könne. 4) Besessenheit. Nach der Synode von *Orange* (441, c. 16) war, wer einmal öffentlich von einem Dämon ergriffen wurde, für immer zur Weihe unfähig, und eine ähnlich lautende Verordnung erliess die Synode von *Orléans* 538, c. 6. Der 79. (78.) apost. Kanon aber erlaubte die O. nach der Genesung. FUNK.

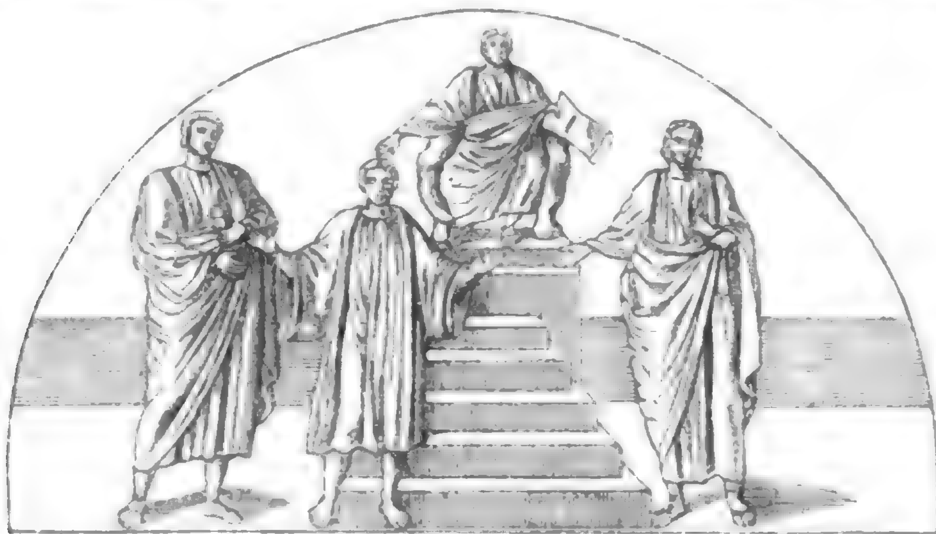


Fig. 344. Fresco aus S. Ermete.

II. Eine Darstellung der O. pflegt man seit *Aringhi* II 329 (vgl. *Bottari* 160; *Buonarruoti* Vetri c. 101) auf einem Arcosoliumgemälde des Coemeterium S. Ermete (nicht einem Basrelief, wie *Martigny* in beiden Ausgaben hat) zu erblicken, wo (s. uns. Fig. 344) auf einer Kathedra, zu welcher fünf Stufen hinanführen, eine Person sitzt, die in der Linken ein Volumen hält und die Rechte anscheinend über das

Haupt eines vor, bez. neben den Stufen stehenden jungen Mannes ausstreckt. Rechts und links von dem Jüngling stehen zwei andere Personen. *Garrucci* II 90 (tav. LXXXII[2] f.) tritt dieser Deutung entgegen, indem er die sitzende Figur für eine Statue des hl. Hermes, die beiden Gestalten rechts und links für die Martyrer Protus und Hyacinthus, den Jüngling für den hier beigesetzten Todten erklärt. Die Figur auf der Kathedra ist ihm zufolge zu weit entfernt, um mit dem Jüngling als ordinirender Bischof in Zusammenhang gebracht zu werden.

Litteratur. Die ältere handschriftliche Litteratur über die Ordinationsriten hat *E. Hatch* in *Smiths* Dict. II 1497 f. in sehr dankenswerther Weise zusammengestellt. Man vgl. weiter *Hallier* De sacris electionibus et ordinationibus, Paris. 1636. *Morin* De sacris ecclesiae ordinationibus, Par. 1655. *Thomassin* Vet. et nov. disc. p. II, lib. 2. *Martène* De antiq. eccl. ritib. ed. Rouen 1700. *Cataloni* zum Pontif. Rom., Rom. 1751, Par. 1851. *Hefele* Conc.-Gesch.[2] I 231. 353. 408 f. 412. 420. 598. 602. 821; II 20. 53. 57. 85 f. 300. 483. 510. 511. 542. 587—589. 756. 775. 776. KRAUS.

ORDO. ORDINES. Wenn in den Schriften der Väter schlechthin von Ordines die Rede ist, so werden damit die christlichen Stände bezeichnet, und die Zahl derselben wird verschieden angegeben, je nachdem der Klerus als Ein Ordo gefasst (*Euseb.* Demonst. ev. VII 2; vgl. *Pseudo-Cassiod.* In cant. cant. 6, 3) oder in mehrere Ordines getheilt wird (*Hieron.* In Ies. 19, 18). Da hier unter den Ordines nicht bloss die Kleriker, sondern auch die Laien und zwar sowohl die Gläubigen als die Katechumenen angeführt werden, so ersieht man, dass das Wort Ordo anfangs eine allgemeinere Bedeutung hatte als später, und dasselbe erhellt daraus, dass, wenn man im Alterthum nur vom Klerus reden wollte und das Wort Ordo gebrauchte, demselben fast immer sacerdotalis (*Tert.* De exhort. cast. c. 7), oder ecclesiasticus (*Tert.* l. c.; *Innoc.* Ep. 25, c. 6), oder clericatus (*Innoc.* l. c.), oder clericorum (*Greg. Turon.* Vit. Patr. c. 10, 1), oder ein anderes ähnliches Wort beigefügt wird. Absolut findet sich der Ausdruck im Alterthum höchst selten und es ist mir zunächst nur Eine derartige Stelle bekannt. Tertullian stellt l. c. der Plebs einfach den Ordo gegenüber, und auch bei dieser Stelle ist nicht zu vergessen, dass kurz vorher und nachher dem Worte eine Apposition gegeben wird. Wol aber wird die Handlung, durch die man in den Ordo clericorum aufgenommen wurde, sehr häufig Ordinare, Ordinatio genannt, und es dürfte genügen, auf *Tertullian* (De praescript. c. 41), *Cyprian* (De zel. et liv. c. 6; Ep. 1, c. 1; 38, c. 2; 66, c. 1; 67, c. 6 ed. *Hartel*) und *Augustin* (Ep. 126, n. 2; Contr. episc. Parm. II 13, n. 28) zu verweisen. Hier handelt es sich indessen nur um den Ordo im engeren Sinn oder im Sinn von geistlichem Stand oder Stand der Geistlichkeit gegenüber der Laienwelt, und es lässt sich als allgemeine Anschauung des christlichen Alterthums bezeichnen, dass es einen besondern Stand gebe, dem allein die Verwaltung der hl. Geheimnisse zukommt, mit anderen Worten, dass Christus den Ordo oder das spezielle Priesterthum eingesetzt habe. Eine abweichende Ansicht hatten nur die Montanisten, indem *Tertullian* l. c. bemerkt: differentiam inter Ordinem et Plebem constituit ecclesiae auctoritas, und auch sie scheinen nicht die letzten Consequenzen aus diesem Satz gezogen zu haben. Die Träger des Ordo sind sich aber nicht alle gleich und die einzelnen Ordines haben nicht alle den gleichen Ursprung. In der hl. Schrift werden nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen oder die Ordines maiores erwähnt und auch am Anfang des 2. Jahrh. ist in den Briefen des hl. *Ignatius* (*Ign.* Ep. ad Magn. 2; 6, 1; Philad. 10, 2; Polyc. 6, 1) nur von ihnen die Rede. Die Ordines minores oder die Subdiakonen, Akoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier tauchen erst später auf und allzumal werden sie zuerst durch den Papst Cornelius um die Mitte des 3. Jahrh. genannt (*Euseb.* H. e. VI 43, 11). Einzeln kommen sie mit Ausnahme des Ostiarius an verschiedenen Orten auch bei *Cyprian* vor, ein Hypodiaconus Ep. 45, c. 4; 47, ein Acoluthus Ep. 45, c. 4; 49, c. 3; 52, c. 1; Lectores werden erwähnt Ep. 39, c. 5 (vgl. Ep. 38, c. 2), Exorcistae Ep. 69, c. 15 (vgl. Ep. 75, c. 10). Der Lector wird sogar schon von *Tertullian* (De praescript. c. 41) genannt; des Anagnostes und Subdiakon wird in den Canones *Hippolyts* (c. 7. 21) gedacht; *Iustin* (Apol. I 65. 67) spricht wenigstens von einem ἀναγινώσκων, wenn auch nicht von einem ἀναγνώστης, und die Ordines minores mögen daher um die Mitte des 2. Jahrh. und in der nächsten Folgezeit ins Leben getreten sein. Nähere Nachrichten über ihre Entstehung liegen nicht vor. Aber es lässt sich vermuthen, dass, als die Kirche sich immer mehr vergrösserte und immer weitere Personen in den kirchlichen Dienst gezogen werden mussten, es für gut befunden ward, die niederen Verrichtungen von den höheren zu trennen und besonderen Personen zu übertragen. Ein Grund zu diesem Vor-

gehen lag insbesondere in den Kirchen vor, in welchen, wie in der römischen, die Zahl der Diakonen mit Rücksicht auf die Apostelgeschichte auf sieben beschränkt ward (vgl. *Conc. Neocaes.* c. 15), und wenn man dieses allenfalls auch nicht bezweckte, so war es jedenfalls die Folge der neuen Einrichtung: der Dienst in den Ordines minores war eine Schule zur Vorbereitung auf die Ordines maiores. Bei den Griechen werden sie erst später erwähnt. Von den Subdiakonen, Lectoren und Exorcisten spricht die Synode von *Antiochien* (341, c. 10); die Synode von *Laodicea* (c. 24) fügt die Ostiarier und Sänger, ψάλται, *Pseudo-Ignatius* (Ad Antioch. c. 12) sogar

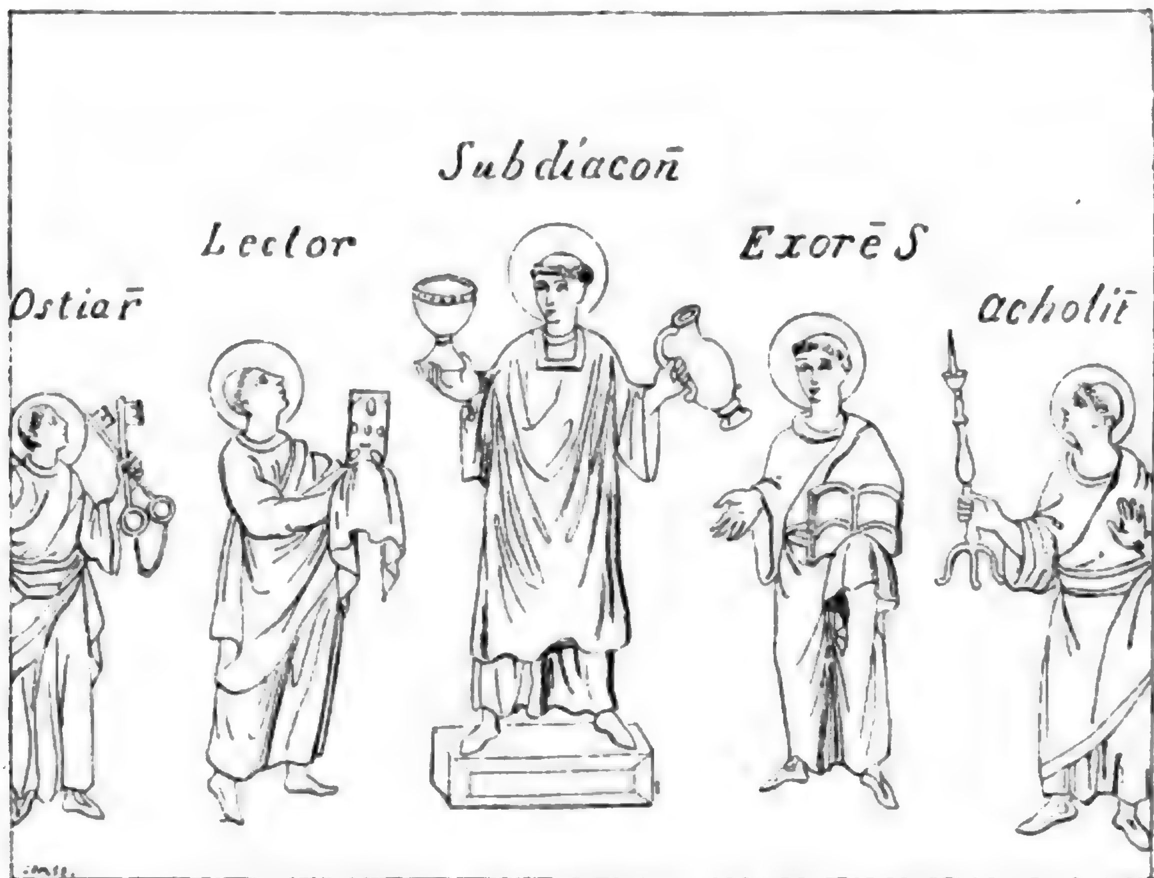


Fig. 345. Aus dem Sacramentar von Autun.

noch die κοπιῶντες hinzu, und unter diesen sind die Fossarii oder Parabolani zu verstehen, da *Epiphanius* von den κοπιαταί sagt, sie haben die Körper der Entschlafenen zu bestatten (Expos. fid. c. 20). Denselben Graden mit Ausnahme der Exorcisten und Fossarier begegnen wir auch in den *apostolischen Constitutionen* III 11; VIII 23—26 werden zwar nach Aufzählung der höheren Kleriker, sowie der Subdiakonen und Lectoren, die Bekenner, Jungfrauen, Wittwen und Exorcisten erwähnt und so allerdings mit den Klerikern zusammengestellt, aber durch die Bemerkung, dass sie keine Handauflegung empfangen, doch auch wieder von ihnen unterschieden, und die bezügliche Anschauung und Praxis des kirchlichen Alterthums war hiernach theils unbestimmt, theils örtlich verschieden. In der lateinischen Kirche treten uns allerdings die fünf Ordines minores mit voller Bestimmtheit entgegen, und es kommt hier nicht bloss das Zeugniss des Papstes *Cornelius*, sondern noch mehr die sog. vierte Synode von *Carthago* in Betracht, die (c. 5—9) von den niederen Klerikern ausdrücklich sagt, dass sie ordinirt werden, während bei den Psalmisten, Jungfrauen und Wittwen, von denen im unmittelbaren Anschluss daran (c. 10—12) die Rede ist, diese Angabe fehlt. In der griechischen Kirche dagegen herrschte eine gewisse Unbestimmtheit und Verschiedenheit, und sie wich auch noch darin von der lateinischen ab, dass sie die Akoluthen nicht hatte. Neben den Diakonen kommen endlich seit den apostolischen Zeiten (Röm. 14, 1; I Tim. 5, 9. 10) auch Diakonissen vor und sie wurden gleich jenen durch Händeauflegung und Gebet des Bischofs zu ihrem Amt befähigt (*Conc. Chalced.* c. 14; *Const. apost.* VIII 19. 20). Aber sie standen keineswegs mit ihnen auf gleicher Stufe. Sie hatten bei der Taufe und bei anderen Anlässen für das weibliche Geschlecht einfach die Dienste zu besorgen, deren Vornahme für Männer als nicht schicklich angesehen ward, und die Voll-

macht zu taufen und zu lehren wurde ihnen nicht eingeräumt (*Tert.* De bapt. c. 17; *Const. apost.* III 9). Sie bilden deswegen auch keinen Ordo im engern Sinn des Wortes, und die Ausdrücke χειροθεσία, ordinatio, mit denen ihre Weihe bezeichnet wird, sind nicht von einer Ordination im eigentlichen Sinn, sondern nur von einer Benediction zu verstehen. Durch die Synode von *Nicaea* (c. 19) werden sie unter die Laien gerechnet, da sie keine χειροθεσία, d. i. wol keine Ordination im eigentlichen Sinn haben. S. die Spezialartikel Bischof, Presbyter u. s. w. und den Art. Ordination. FUNK.

II. Eine Darstellung der verschiedenen (niederen) Ordines mit ihren Attributen bietet das Sacramentar des hl. Gregor M. in der Dombibliothek zu Autun, welches wir hier nach *Martigny* 550, bez.



Fig. 346. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XXIII[1]).

nach *Martène* und *Durand* (Voy. litt. de deux relig. Bénédictins II 153) reproduciren (s. uns. Fig. 345). Besser ist die sehr schöne photographische Publication bei *Delisle* Le sacram. d'Autun (Extr. de la Gaz. archéol. 1884, Par. 1884), pl. 21 etc. Auf einem Goldglase (*Buonarruoti* tav. XVII[2]; *Garrucci* Vetri, tav. XXIII[4]; s. uns. Fig. 346) sieht *Garrucci* die O. zweier Knaben als Lectoren durch den Herrn selbst vorgestellt, — ich kann mich dieser Deutung nicht anschliessen. KRAUS.

OREMUS (δεηθῶμεν), der Zuruf, der nach den *Const. apost.* durch die Diakonen geschah und in der alten Kirche, zur Zeit der Arcandisciplin, besondere Bedeutung als Aufforderung zu besonderen Gebeten hatte. Ihnen antwortete der andere Zuruf, ebenfalls von Diakonen oder Subdiakonen: *flectamus genua*, und nach Beendigung der betr. Oration: *levate.* Die Aufforderung, welche in dieser Formel lag, nannte man *dare orationem* und *attendere ad preces* (von *attendamus*). Vgl. *Augusti* Hdb. II 104; *Bona* Rer. liturg. II, 5, 11; *Zaccaria* Onomasticon rituale i. v.; *Ducange* i. v.

ORGEL, ὄργανον *(organum, fistula).* Der kirchliche Gebrauch dieses musikalischen Instrumentes gehört bekanntlich erst dem MA. an und es wird das von dem byzantinischen Hof (K. Constantin Copronymus) an Pipin gesandte Exemplar (*Einhard.* Ann. ad a. 757, M. G. I 141; Ann. Petav. cont. ad a. 757, M. G. SS. I 11; Annal. Lauriss. ebd. 140) als das erste im Frankenreich auftretende angesehen, worauf Karls d. Gr. Künstler nach byzantinischem Muster eine andere für das Aachener Münster bauten (*Ermold. Nig.* IV 639, M. G. II 513; *Walafr. Strabo* Carm. de apparatu templi Aquisgran.; Monach. S. Gallens. I 10, II 7, M. G. SS. II 751; *Adhemar* Hist. II 8; vgl. die Litteratur bei *Otte*[5] I 322 f.). Doch bekundet der etwas ältere *Jonas von Bobbio* (Vit. Columban. 2 bei *Mabillon* Ann. ord. s. Bened. II 4) schon die Bekanntschaft mit der O., deren Gebrauch in der Kirche nicht ohne Widerspruch blieb (*Martène* zu c. 19 der Reg. s. Bened. bei *Migne* LXVI 475). Hatte noch *Sidon. Apollin.* (Ep. I 2, p. 6 Sirm.) es an Theodorich gerühmt, dass an seinem Hof keine O. gehört werde, so rechnet ein Mönch der spätern merowingischen Zeit es schon zu den Freuden des Himmels, dass man dort ewiges O.-Spiel höre (Reg. incert. auct. c. 3 bei *Migne* LXXXVIII 958). Das christliche Alterthum gilt also als von der Kenntniss der O. ausgeschlossen. Da indessen die Wasserorgel (ὕδραυλος, ὑδραυλίς, *organon hydraulicum*), welche der Mechaniker Ktesibios nach dem Princip der Syrinx construirt hatte (*Athenaeus* Deipnosoph. IV 23; sie enthielt sieben Pfeifen von Bronce und Rohr, in denen mittelst Wasser die Luftsäulen in Bewegung gesetzt und die Töne erzeugt wurden — s. *Guhl* und *Koner* Das Leben der Griechen und Römer[5] I 241), längst bei Griechen und Römern bekannt war (zu Zeiten Nero's wurde dieses Instrument wesentlich verbessert — organa hydraulica novi et ignoti generis werden da erwähnt —; eine Beschreibung desselben überlieferte uns der Dichter *Claudianus*, der heidnische Zeitgenosse Augustins, eine schöne Abbildung desselben giebt das Nenniger Mosaik, *Wilmowsky* Die römische Villa zu Nennig, Bonn 1864, Taf. I, Fig. 12. Wie beliebt das Spiel im 4. Jahrh. war, beweist *Amm. Marcell.* [XIV, 6, 18],

welcher es als einen Beweis für den Verfall der Sitte hält, dass die Bibliotheken verschlossen, dagegen Orgeln gebaut würden), so legt sich mir die Vermuthung nahe, dass derartige oder ihnen nachgebildete Instrumente in der griechischen Kirche längst gebraucht wurden, ehe sie ins Abendland gelangten. Vielleicht kam die O. bereits im Zeitalter Iustinians d. Gr. zu kirchlicher Verwendung, eine Hypothese, die gegenwärtig freilich noch des Nachweises bedarf. Indessen kannten die Christen das Instrument im Allgemeinen sehr wol, wie das *Tertull.* (De anim. 14), *Hieron.* (Ep. 107 ad Laet. c. 8: surda sit ad organa), *Augustin.* (Enarr. in Ps. 150, desgl. in Ps. 56), besonders aber auch das wunderliche Gedicht des *Publilius Optatianus Porphyrius* (rec. *L. Müller*, Lips. 1877; *Migne* Patrol. XIX 391) aus der Zeit Constantins d. Gr. (c. 325) beweisen. Es ist demnach kaum anzunehmen, dass nicht schon seit dem 4. Jahrh. dies Instrument, von dem *Augustin* (In Ps. 150) meint: ,ideo addidit organum, non ut singulae sonent, sed ut diversitate concordissima consonent, sicut ordinantur in organo', von den Christen übernommen wurde. Wenn es wahr ist, was *Vossius* (De poematum cantu) behauptet, dass seit Cassiodors Zeiten die Wasser-O. in Abnahme kam, so ist anzunehmen, dass eben seit derselben Epoche die verbesserte jetzige (pneumatische) O. in Aufnahme kam und jene überflüssig machte. Doch construirte nach *Einhard* (Ann. zum J. 826, Translat. Marcell. et Petri c. 16) noch 826 ein venetianischer Priester Georgios eine Wasser-O., und die letzte, welche überhaupt erwähnt wird, soll im 12. Jahrh. in Malmesbury noch existirt haben (*Will. Malmesb.* bei *Ducange* i. v. IV 732). Nach *Platina* hätte in der That schon vor Pipin der Papst Vitalian (658—672) die Orgeln eingeführt, und *Lorinus* behauptet: Iulianus, unus de auctoribus catenae in Iob multo antiquior Vitaliano et Gregorio magno, ait cum pietate organa usurpari posse et iam in templis usum illorum fuisse cum scriberet. Authentischer ist, dass Papst Johann VIII (873) den Bischof Anno von Freising ersucht, ,ut optimum organum cum artifice, qui hoc moderari et facere ad omnem modulationis efficaciam possit, ad instructionem musicae disciplinae nobis deferas aut mittas' (*Mansi* XVII 245 u. a.; *Jaffé* Regesta Pontif.[2] n. 2980), woraus hervorgeht, dass man damals in Deutschland schon — zweifellos pneumatische — Orgeln fabricirte. *Cassiodorius* (Exp. in Ps. 150, Opp. Garet. Rotom. 1779, II 501) beschreibt eine O. also: *organum*, itaque est quasi turris quaedam diversis fistulis fabricata, quibus flatu follium vox copiosissima destinatur et ut eam modulatio decora componat, linguis quibusdam ligneis ab interiore parte construitur, quas disciplinariter magistrorum digiti reprimentes grandisonam efficiunt, et suavissimam cantilenam. Das war also keine Wasser-O. mehr, wie die *Isidor.* Orig. II 20 bekannte O. (. . . cui folles adhibentur). Vgl. noch *Cassiodor.* Ep. I 45: facit aquas ex immo surgentes praecipiter cadere, ignem ponderibus currere, organa extraneis vocibus insonare et peregrinis flatibus calamos complet, ut musica possint arte cantare.

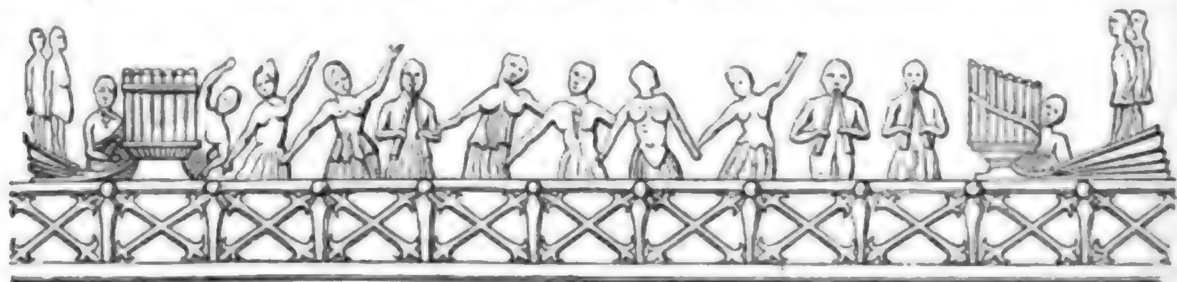


Fig. 347. Pneumatische Orgel aus dem 4. Jahrh. (Obelisk des Theodosius zu Constantinopel).

Zu dem Gesagten stimmt der Befund der Denkmäler, welche uns in der altchristlichen Zeit zwar keine O. im kirchlichen Dienst zeigen, indessen doch zweimal auf Grabsteinen Instrumente abbilden, welche der Wasser-O. des Nenniger Mosaiks sehr ähnlich sehen: es ist der Grabstein eines RVSTICVS im Kreuzgang von S. Paul (*Garrucci* tav. CCCCLXXXVIII[24]) und der schöne Sarkophag in S. Maximin, wo Petrus die Tabita auferweckt und links eine O. steht, auf welcher die Todtenmusik offenbar spielt (ib. tav. CCCLIII[2]). Die Reliefs an dem unter Theodosius d. Gr. in Constantinopel errichteten Obelisken zeigen eine pneumatische O. von 15 Pfeifen, 2 Windsäcken aus Elephantenhaut und 12 Schmiedeblasbälgen, ,um den Donner nachzuahmen' (*Hieronymus*); vgl. unsere Abbildung (Fig. 347) aus *Reuleaux-Spamers* Buch d. Erfind. Fig. 543, VI 500.

Man vgl. noch *Wangemann* Gesch. der O. und der O.-Baukunst, 2. A. 1881; *ders.* in *Mendels* Musik. C.-Lex. VII 366. KRAUS.

ORIENTIRUNG. I. Die alten Christen verrichteten das Gebet das Antlitz gegen Osten gekehrt (*Tertull.* Apol. c. 16; *Const. apost.* II 57) und zwar, wie man unter Anderm erklärte (Quaest. 37 ad Antioch., *Athan.* Opp. ed. Patav. II 225), in der sehnsuchtsvollen Erinnerung an das Paradies, ihre alte Heimat, und diese Sitte hatte zur Folge, dass man dem christlichen Gotteshaus die Richtung von West nach Ost oder von Ost nach West gab. Diese Linie kann im Allgemeinen mit dem Ausdruck O. oder Ostung bezeichnet werden und in diesem Sinn ist die Bemerkung *Tertullians* (Adv. Valent. c. 3) zu verstehen: das Haus unserer Taube, d. i. die Kirche, ist (einfach, hoch und offen gelegen und) dem Lichte zugekehrt (ad lucem). In der Regel aber hat das Wort einen engern Begriff. Man versteht unter ihm gewöhnlich nicht bloss jene Linie, sondern zugleich die Lage des Altares auf der Ostseite, und wenn wir von diesem engern Begriff ausgehen, so fehlt dem christlichen Gotteshaus in der ältesten Zeit die O. Der Altar stand anfangs auf der Westseite und es zeigt das nicht bloss ein Blick auf die Baudenkmäler, deren Anfänge in das 4. Jahrh. zurückreichen, sondern es erhellt auch aus einzelnen Stellen in der christlichen Litteratur, namentlich aus der Beschreibung, die *Eusebius* (H. e. X 4) von der Kirche zu Tyrus in Phönizien mittheilt (eine tabellarische Uebersicht der ältesten Kirchen giebt unter diesem Gesichtspunkt *Mothes* in seiner Schrift: Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrh., 1865, 2. A. 1869). Diese Stellung erhielt sich indessen nur kurze Zeit. Bereits im 5. Jahrh. begegnen wir dem Altar auf der Ostseite, und die im J. 417 erbaute Kirche S. Agata in Ravenna galt bisher als die erste namentlich bekannte, bei der dieses der Fall ist. Nachdem aber die O. im engeren Sinn einmal aufgekommen, fand sie rasch die weiteste Verbreitung und schliesslich wurde sie zur Regel. Die meisten bekannten Kirchen des 5. Jahrh. haben den Altar auf der Ostseite (*Mothes* a. a. O.), und *Paulinus von Nola* (Ep. 12 al. 32 ad Sever.) bezeichnet die Ostung ausdrücklich als mos usitatior. Dasselbe bezeugt der Kirchenhistoriker *Socrates* H. e. V 22, wenn er von der Kathedrale von Antiochien in Syrien bemerkt, ihr Altar stehe im Gegensatz zu anderen Kirchen nicht im Westen, sondern im Osten, und durch die *apost. Const.* (II 57: ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος) wird die Ostung geradezu vorgeschrieben. Der Umschwung vollzog sich ferner ebenso still als schnell und ausser dem Factum wird über ihn nichts berichtet, so dass wir bezüglich der Gründe, die ihn veranlassten, rein auf die Conjectur angewiesen sind. Wie es aber scheint, so waren hier folgende Verhältnisse massgebend. So lange der Altar auf der Westseite stand, schaute das Volk, wenn es den Blick dem Altare zuwandte, ebenfalls gegen Westen. Nun war es aber, wie oben bemerkt wurde, altchristliche Sitte, beim Gebet das Antlitz gegen Osten zu kehren, und so hatte jene Altarstellung zur Folge, dass die christliche Gemeinde sich bald nach Westen, bald nach Osten wenden musste, je nachdem sie auf den Altar sehen oder sich zum Gebet anschicken wollte. Dieses Sichumdrehen musste als lästig und störend empfunden werden, und um dem Uebelstand abzuhelfen, verlegte man den Altar von Westen nach Osten. FUNK.

II. Die Richtung der dem Gottesdienst gewidmeten Gebäude nach Osten war der vorchristlichen Zeit von jeher geläufig. Sie entsprang bei den Alten dem wol auch den meisten Naturvölkern noch eigenen Brauche, sich bei dem Gebet an die aufgehende Sonne zu richten, ja zu dieser selbst das Gebet hinaufzusenden. Die Zeugnisse aus dem classischen Alterthum dafür hat *H. Nissen* (Templum 168. 169) gesammelt und im Rhein. Mus. für Phil., neue Folge XXVIII 523 vermehrt, unter Verweisung auf *Tylor* (Primitive Culture, Lond. 1871, II 286—299, deutsche Ausg.), dessen Anschauungen über die Entlehnung des Kreuzes aus dem Sonnencultus ich zwar entschieden zurückweise, dem man aber zugeben kann und muss, dass die alten, auf dem Sonnencultus beruhenden Vorstellungen noch vielfach in das römische, wie später analoge germanische Anschauungen in das mittelalterliche Christenthum, bez. den Volksbrauch hineinragten. So erklärt sich nicht bloss die den Manichäern vorgeworfene Anbetung von Sol und Luna (*Leonis M.* Serm. 34, ed. Baller., Venet. 1753, I 126), sondern auch die höchst charakteristische Mittheilung *Leo's d. Gr.* (Serm. 27, al. 26, Opp. ed. Baller. I 94): ‚de talibus institutis etiam illa generatus impietas, ut Sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur: quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad b. Petri Apostoli Basilicam quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se Solem reflectant et curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinent. Quod fieri partem ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu multum tabescimus et dolemus; quia etsi quidam forte creatorem

potius pulchri luminis, quam ipsum lumen quod est creatura venerantur, abstinendum tamen est ab ipsa specie huius officii, quam eum in nostris invenit, qui deorum cultum reliquit, nonne hanc secum partem opinionis vetustae tamquam probabilem retentabit, quam Christianis et impiis viderit esse communem?'

Die O. der Gebäude ist bereits in vorhistorischer Zeit geübt worden; sie tritt uns in den Pfahlbauten der Schweizerseen oft in überraschender Weise entgegen (*Cantor* Vorles. über Gesch. d. Mathematik 1881). *H. Nissen* hat (Rhein. Jahrb. a. a. O. 527 u. f.), von dem Gedanken ausgehend, dass die Theologie der Griechen und Römer die Götter als Aeusserungen der Weltseele auffasst und dieselben dem ursprünglichen Sinnbild und Träger der Weltseele, d. h. der Sonne, dem Auge des Zeus, wie die Hellenen sie nannten, unterstellten, die Ansicht begründet, dass die O. eine wechselnde war, je nach dem Sonnenstand an den betreffenden Götterfesten. ,Jeder einzelne Gott hat so gut wie der Mensch seinen durch den Kalender bestimmten Geburtstag, und sein Tempel ist so gerichtet, dass die Strahlen der aufgehenden Sonne an dem Geburtstag des Gottes in die Achse des Tempels, damit auch auf das Bild selber fallen.' Eine Anzahl sorgfältiger Messungen, welche *Nissen* an 33 römischen Tempeln vornahm, ergab das Resultat, dass gegen diese Theorie keine einzige Instanz vorlag, für dieselbe eine Reihe evidenter Beispiele sprach (S. 535), wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass die Alten die Richtung der aufgehenden Sonne gar nicht haarscharf bestimmen konnten und dass die Compassbestimmungen in der Regel auch nicht näher als $^1/_2$—1° genau sind, selbst wenn von den täglichen Schwankungen der magnetischen Declination ganz Abstand genommen wird. Auf Grund weiterer Messungen römischer und süditalienischer Kirchen hat dann *Nissen* (a. a. O., neue Folge XXIX 369 ff.) auch die Uebereinstimmung der Principien der O. bei Kirchen wie bei Tempeln behauptet, d. h. die Theorie aufgestellt, es habe das ältere Christenthum an dem altrömischen Gebrauch insofern festgehalten, als es seine Kirchen nach den Gedenktagen der Martyrer, denen sie geweiht waren, den Natalitia Martyrum, orientirte; erst allmälig habe man sich von dieser Superstition befreit und, was davon geblieben, allegorisch umgedeutet. Die Untersuchung wird sehr erschwert dadurch, dass viele Kirchen ihre Namen und Patrone gewechselt haben, nicht minder durch den unkritischen Zustand, in welchem der römische Kalender und das Hieronymianische Martyrologium uns vorliegen; endlich durch den oft erfolgten Umbau älterer Anlagen, obgleich in letzterm Fall selten an der einmal festgestellten Richtungsachse gerüttelt wurde. In einer Reihe von Fällen — *Nissen* hat 211 Kirchen aufgeführt — treffen nun die Natalitien, bez. der Sonnenaufgang an denselben, mit den betreffenden Gebäudeachsen genau zusammen. Ich bin geneigt, der *Nissen*'schen Hypothese einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zuzugestehen; als völlig erwiesen wird sie erst gelten können, wenn umfassendere Untersuchungen, namentlich der altchristlichen Kirchen Africa's und des Orients, sie bestätigt haben werden. Man wird auch dann erst zu einer gesicherten Basis für die Theorie von der O. gelangen, welche in der bisherigen Litteratur (*Sarnelli* Basilicografia, Nap. 1686, c. 3, del Sito delle antiche Chiese; *Alberdingk-Thijm* De Heilige Linie. Proeve over de oostwardsche richting von kerk en autaar als hoofbeginsel der kerkelijke bouwkunst, Amsterdam 1858, und Lettre sur la ligne sacrée à M. A Reichensperger, ib. 1858; *Hart* Eccles. Records, Cambridge 1846 [2], 217; *Bloxam* Principles of Goth. Eccl. Archit., Lond. 1846, 9th ed. 313; *H. Otte* Handb. d. kirchl. K.-A. des deutsch. MA. [4] I 9; [5] I 11; *Mone* u. *Aufsess* Anz. f. Kunde d. MA. III 201; Zeitschrift f. christl. Arch. u. K. I 32; Kirchenschmuck XXV [1869] 19 f.) nur sehr unvollkommen behandelt ist. Die englischen Forschern entlehnte Erklärung *Otte's* für die zahlreich vorkommende Abweichung der Ostung vom Meridian spricht zwar an, kann aber nicht erwiesen werden. ,Wenn an einem Orte,' meint *Otte*, ,der Grund zu einer Kirche gelegt werden soll, so habe sich das Volk schon am Abend vor dem zur Grundsteinlegung bestimmten Tag auf der Baustelle versammelt (oft sei dies die Vigilie des dem erwählten Patron der betreffenden Kirche gewidmeten Festtages gewesen), man habe die Nacht unter geistlichen Uebungen hingebracht und sodann im Momente des Sonnenaufgangs die Richtungslinie der Kirche nach dem betreffenden Punkte des Horizontes festgesetzt.' Zur Begründung dieser Hypothese führt *Otte* das Beispiel der Klosterkirche von Limburg a. d. H. an, welche nordöstliche Richtung hat und deren Grundstein am 12. Juli 1030 durch Kaiser Konrad II gelegt wurde. Eine genaue O., meint er weiter, sei vor Erfindung des Compasses nicht möglich und von der unbefangenen mittelalterlichen Praxis am wenigsten zu erwarten gewesen. *Nissen* verwirft diese Erklärung, gleich der, welche einst *Niebuhr* in ganz ähnlicher Weise für die O.

des Decumanus nach Sonnenaufgang von Seiten der römischen Feldmesser gegeben hatte. ‚Jeder, der den Horizont seines Wohnsitzes kennt, wird mit einer Abweichung von wenigen Graden den Aequinoctialpunkt anzugeben vermögen: um so genauer, je mehr er in und mit der Natur lebt. Dass man denselben vor der Erfindung des Compasses nicht hätte exact sollen bestimmen können, ist eine arge Täuschung. Die Weltgegenden ergeben sich aus dem Meridian, und dieser aus der Länge des Schattens; darnach richteten sich die römischen Feldmesser. Wenn man Uhren hatte, deren frühe Verbreitung im Norden schwerlich bestritten werden wird, so hatte man auch den Meridian. Dass die Erbauer der altitalienischen Kirchen im Stande gewesen wären, den Ostpunkt bis auf wenige Minuten genau zu treffen, falls sie dieses gewollt hätten, erscheint nicht zweifelhaft, wenn man bedenkt, dass die alte Messkunde in lebendiger Uebung, unsere Sammlung gromatischer Schriften dem 6. Jahrh. angehört und noch später gebraucht worden ist.‘ *Nissen* stellt dann fest, dass von den ihm bekannten Kirchen Roms die Hauptmasse, nämlich 140, zwischen 235° und 125°, d. h. innerhalb des grössten Tagesbogens, den die Sonne am Himmel beschreibt, liegt. Nach Osten, d. h. zwischen dem Aufgang des längsten und des kürzesten Tages, ca. 235—303° liegen 43, nach Süden zwischen 304 und 53° liegen 45 Kirchen, nach Westen zwischen 56 und 125° deren 52. Man ersieht aus diesen Ziffern die totale Verschiedenheit der römischen (also auch altchristlichen?) O. von der nordischen (bez. der mittelalterlichen), deren Denkmäler einer spätern und innerlich schon im Princip vielleicht verschiedenen Entwicklungsstufe angehören. Doch scheint die römische Uebung auch in Gallien Eingang gefunden zu haben, wenn man annehmen darf, dass *Sidonius Apollinaris* in seinem Gedicht auf eine von B. Patiens in Lyon gebaute Kirche mit Bedacht geschrieben hat: *ortum prospicit aequinoctialem* (Ep. II 10, Opp. ed. Sirmond I 506). Leider wissen wir nicht, welchen Titel die betr. Kirche trug. Aus späterer Zeit berichtet der Cardinal *Bona*, dass die älteren Kirchen nach N.-O. gerichtet seien, wie die von *Sidonius* besungene: sic ferme antiquiores basilicae etiam nunc constructae apparent, ut ortum respiciant aequinoctialem (Div. Ps. c. 6).

Die Zeugnisse der mittelalterlichen Schriftsteller über die Ostung der Kirchen und ihre Gründe haben *Durandus* I 3, *Bona* a. a. O., *Gretser* De cruce I 26 zusammengetragen. *Joh. Damasc.* (Orthod. fid. IV 13) erklärt als Ursachen der O.: dass Gott die Sonne der Gerechtigkeit ist, Christus in der Schrift der Aufgang heisst, das Eden im Orient lag; Christus am Kreuz nach Westen blickte; aufgenommen nach Osten zum Himmel fuhr und von dort wieder zum Gericht kommen wird. Fast ganz übereinstimmend sind die Erklärungen des *Honorius von Autun* (Gemma animae I 95), des Papstes *Innocenz III* (De sacro altaris mysterio), des *Durandus* (Ration. V 2, n. 57). *Thomas v. Aquin* (II 2, q. 84, art. 3) sagt: ‚adoramus versus orientem primo quidem propter divinae maiestatis indicium quod nobis manifestatur in motu coeli, qui est ab oriente. Secundo propter paradisum in oriente constitutum. Tertio propter Christum qui est lux mundi et oriens nominatur (Zach. 6): et qui ascendit super coelum coeli ad orientem. Et ab oriente etiam exspectatur venturus, secundum illud Matthaei: sicut fulgor exit ab oriente et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus filii hominis.‘

Es sei schliesslich noch nachträglich erwähnt, dass *Dehio* (Die kirchl. Baukunst des Abendl., Stuttg. 1884, I 91) Nissens Hypothese, dass der Sonnenaufgang für die O. massgebend gewesen, zwar ‚interessant, aber bei weitem nicht hinreichend begründet findet‘. Richtig, wenn auch nicht neu, ist *Dehio's* Hinweis auf die Thatsache, dass während die alten Basiliken Roms Altar und Apsis meistens an das Westende setzen, diejenigen Ravenna's, so wie es im MA. Regel wurde, beide an das östliche Ende disponiren, welche Disposition allerdings aus dem Orient importirt zu sein scheint, warum, wissen wir nicht. Die beiden ersten nach der neuen, mittelalterlichen Regel disponirten Kirchen Roms sind von ravennatischen und byzantinischen Herrscherinnen gegründet: S. Paolo durch Galla Placidia, S. Pietro in Vincoli durch Eudoxia. Auch das ist gewiss eine richtige Wahrnehmung, dass in Folge dieses Wechsels in der Stellung der Apside diese fortan statt der frühern lichtlosen Umfassungsmauer jetzt mit Fenstern versehen wurde.

III. Ueber die O. der Leichen und Grabstätten s. den Artikel Todtenbestattung. KRAUS.

ORNAT der Kleriker, s. d. Art. Kleidung II 175 ff.

ὩΡΟΛΟΓΙΟΝ ist bei den Griechen das Buch, welches die Horae diurnae und die Officien derselben enthält und welchem auch das Menologium für die grösseren Feste beigegeben ist. *Nilles* (Kalendar. manuale p. XLV) erwähnt ausser älteren Venezianer-Ausgaben eine Editio Romana vom J. 1876.

ORPHANOTROPHIUM, Waisenhaus, s. Wohlthätigkeitsanstalten.

ORPHEUS. Auf den ersten Blick hat es etwas Befremdendes, die Figur des thracischen Sängers in den christlichen Katakomben wiederzufinden, und zwar nicht etwa als nebensächliche Decoration, sondern als Centralbild eines Deckengemäldes, umgeben von Scenen der hl. Schrift, oder im Hintergrunde eines Arcosoliums, mit einer der christlichen Kunst fremdartigen Detaillirung ausgemalt. So erscheint O. also als vollberechtigt im christlichen Bilderkreis, ebenbürtig neben der Gestalt des guten Hirten, des Moses, des Daniel u. A. Diese scheinbar auffallende Thatsache hat Veranlassung zu vielen gelehrten Disputationen gegeben (*Raoul Rochette* suchte bekanntlich dadurch nicht wenig seine Theorie von der gänzlichen Abhängigkeit der christlichen Kunst von der Antike zu



Fig. 348. Fresco aus S. Callisto (S. Domitilla).

stützen); heute, wo die Bedeutung und Symbolik der O.-Bilder klargestellt ist, bildet der mythologische Sänger auf unsern Gemälden und Sarkophagen einen der anziehendsten Beweise, wie tief und weit die frommen alten Künstler die christlichen Ideen erfasst und wie sinnig sie denselben Ausdruck zu geben versucht haben.

Längst bekannt waren zwei Fresken im Coemeterium der hl. Domitilla, beide dem 2. Jahrh. angehörend, mit dem Bilde des O. (*Bottari* tav. LXIII, p. 30 = *Garrucci* tav. XXV, unsere Fig. 348; *Bottari* tav. LXXI = *Garrucci* tav. XXX); dazu ist in neuerer Zeit ein drittes aus S. Callisto gekommen (*de Rossi* R. S. II 246. 355, tav. X. XVIII[2] = *Garrucci* tav. IV[1]). Von den Fresken in Domitilla ist eines ein Deckengemälde. Das achteckige Mittelbild zeigt uns den Sänger in thracischer Kleidung auf einem Felsen sitzend, die phrygische Mütze auf dem Kopfe, die Tunica doppelt, unter den Armen und um die Lenden gegürtet, darüber den Mantel oder das Sagum; die Beinkleider sind mit einem Purpurstreifen nach Art des Clavus besetzt und reichen bis auf die Füsse, Anaxyris hiessen sie bei den Orientalen. Die Leier ruht auf dem linken Knie, während das rechte den Takt zu schlagen scheint. Zwei Bäume neigen sich über den Sänger; in ihren Zweigen sitzen Vögel mancherlei Art, der Musik lauschend, während zahme und wilde Thiere, Pferd, Lämmer, Schlange, Schildkröte u. a., ihn ringsum ruhig und aufmerksam umgeben. An das Mittelbild schliessen sich acht andere im Kreise an, abwechselnd Landschaften mit Lämmern und Rindern, die friedlich unter schattigen Bäumen ruhen, und Scenen aus der hl. Schrift: Moses aus dem Felsen Wasser schlagend, Daniel in der Löwengrube, David mit der Schleuder und die Auferweckung des Lazarus, worin man unter Bezugnahme auf die Stelle bei *Clemens Alex.* einen Hinweis auf die vier Elemente hat sehen wollen, während man die vier Landschaften (wol also Kühe) als Bilder der Jahreszeiten fassen wollte. — Das zweite Fresco, ebenfalls in den Katakomben der Domitilla, stellt uns im Hintergrunde eines Arcosoliums, halb zerstört, den O. dar, wiederum zwischen zwei Bäumen und mit der phrygischen Mütze bekleidet; die Leier ruht in der Linken, während die Rechte zum Sprechen erhoben ist; Pfau, Kameel, Löwe und andere Thiere umgeben ihn. Die Vorderwand des Arcosoliums ist mit dem Bilde der Anbetung des Christkindleins bemalt, an welches sich der das Wasser aus dem Felsen schlagende Moses und gegenüber eine die rechte Hand zum Reden ausstreckende männliche Figur anschliesst. — In S. Callisto endlich ist das Bild wiederum Centralbild eines Deckengemäldes; sitzend spielt O. die Leier, neben ihm steht rechts und links ein Lamm, den Kopf zu ihm hingewendet; die übrige Fläche der Decke ist nicht mit Bildern, sondern nur decorativ bemalt. — Zu diesen drei Gemälden gesellen sich dann noch einige Sarkophage, die zwar in den Katakomben gefunden, aber wol nicht von christlichen Bildhauern gemeisselt worden sind, die jedoch von den Gläubigen mit Rücksicht auf das Bild des O. gekauft wurden.

[Andere Darstellungen, die angeblich O. wiedergeben, werden schon von *de Rossi* R. S. II 356 zurückgewiesen: so *Boldetti* p. 27, wo der gute Hirt dargestellt ist; so Lampen, auf welche *R. Rochette* (Mém. p. 118) und *Perret* (IV, pl. XVII[1]) sich beriefen; so die von *Mamachi* (III 81) citirte Gemma. Von Sculpturen lässt *de Rossi*

nur das hier (Fig. 349) abgebildete Relief von einem in Ostia gefundenen und von *Visconti* (Dich. di un sarcofago crist. ost., Rom. 1869) beschriebenen Sarkophag gelten. *Garrucci* (V 18, tavola CCCVII [4]) hat ausserdem noch einen Sarkophag von Porto Torres nach *Spano* (Bullet. arch. Sardo) abgebildet, welcher den O. zeigt, dessen christlicher Ursprung mir aber zweifelhaft erscheint. K.]



Fig. 349. Orpheus. Relief von einem Sarkophag aus Ostia (Visconti).

Fragen wir nun, wie die Christen dazu kamen, diese mythologische Figur in ihren Bilderkreis einzuführen, so lehrt uns zunächst *Iustinus Martyr*, der an zahlreichen Stellen den O. erwähnt, wie die alten Gläubigen, auf Grund der spätern Entwickelung der Sage, von ihm glaubten, dass er gegen Ende seines Lebens den Monotheismus verkündigt und gelehrt habe, Gott habe Alles durch das Wort geschaffen; überhaupt habe er Richtigeres als alle andern heidnischen Lehrer des Alterthums über göttliche Dinge vorgebracht. In seinen Schriften citirt der christliche Philosoph eine Menge von Aussprüchen und Versen, die man damals dem O. zuschrieb, und spricht die Meinung aus, der thracische Dichter habe seine Weisheit in Aegypten aus den Büchern Moses' gelernt. In ähnlich günstiger Weise spricht sich, abgesehen von den spätern Vätern, *Clemens von Alex.* über O. aus. Somit war der thracische Sänger den Gläubigen eine sympathische Figur, um so mehr, als seine im spätern Alter erfolgte Abwendung vom Polytheismus zu dem Einen Gott in ihnen selber vielfach eine Parallele fand.

Trotzdem konnte darin noch nicht eine Berechtigung liegen, ihn in den christlichen Bilderkreis, und gar an so hervorragender Stelle, aufzunehmen, ebensowenig wie die Sibyllen darin einen Platz fanden. Die Ursache ist nicht in der Lehre des O., sondern in der ihn betreffenden Mythe zu suchen. Da war nun allerdings die Erzählung, wie er seine Gattin Eurydice aus dem Hades emporzuführen suchte, eine dem christlichen Glauben an Unsterblichkeit und Wiedersehen sehr zusagende; aber dennoch finden wir nirgends in den Katakomben diese Scene dargestellt, so nahe es auch liegen mochte, den einmal in den christlichen Bildercyclus aufgenommenen Heros auch von dieser Seite, und gerade in den Coemeterien, aufzufassen. Es ist vielmehr jene andere Mythe, wie sie uns *Philostratus* schildert und wonach O. durch die Macht seiner Musik selbst die wildesten Thiere zähmte, ja Bäume und Felsen bewegte, dass sie ihm nachfolgten. In Rom gehörte diese Mythe zu einer der beliebten theatralischen Aufführungen (*Friedländer* Sittengesch. II 269); die Christen aber sahen nun in dem thracischen Sänger, dessen Musik und Gesang in so wunderbarer Weise auch die widerstrebendsten Wesen zu locken wusste, ein Symbol und Vorbild der geistigen Macht des Erlösers über die Herzen der Menschen, jener Macht, deren wunderbaren Einfluss sie selber an sich erfahren, deren Erweise sie täglich in den Bekehrungen selbst der grimmigsten Christushasser vor Augen hatten. Die Parallele lag um so näher, als ja auch der Heiland von sich gesagt hatte: ‚wenn ich am Kreuze erhöht sein werde, will ich Alles an mich ziehen‘, und als die Prophezeiung des Isaias das Reich des Messias als ein solches geschildert hatte, wo der Wolf mit dem Lamme wohne, der Löwe bei den Schafen ruhe, Bär und Rind die gleiche Nahrung geniessen, das Kind an der Mutterbrust mit der Schlange spielen werde u. s. w. (Isaias 11, 6).

Unter den Vätern, welche den Erlöser mit dem O. vergleichen, möge *Clemens Alex.* hier eine Stelle finden. In der Einleitung zu seinem Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας drückt er den folgenden Gedanken aus: wie eine griechische Fabel lehrt, hat der thracische Weise durch seinen Gesang die wilden Thiere gezähmt; ja er bewegte durch seine Musik sogar die Bäume von ihrer Stelle und verpflanzte sie . . . ‚Aber so ist nicht mein Sänger (ἀλλ' οὐ τοιόσδε ὁ ᾠδὸς ὁ ἐμός), denn er allein hat aus allen Sängern, die jemals gelebt haben, die widerspenstigsten Thiere, die Menschen, gezähmt; er zähmte die Vögel, d. h. die Leichtfertigen, die Schlangen, d. h. die Betrüger, die Löwen, d. h. die Jähzornigen, die Schweine, nämlich die Wollüstigen, und die Wölfe, nämlich die Habgierigen. Die Steine aber und Bäume das sind die Unverständigen. Alle jene reissend wilden Thiere und alle jene Steine hat dieser himmlische Gesang in milde Menschen umgewandelt.‘ Indem er dann diese Deutungen aus der hl. Schrift zu beweisen sucht, fährt *Clemens* fort: ‚siehe, wie mächtig der neue Gesang war: Menschen machte er aus Steinen, Menschen aus wilden Thieren, und diejenigen, die einstens todt waren, sie sind lebendig geworden, sobald sie nur

diesen Gesang gehört haben. Und dieser lautere Gesang hat das All erfüllt. Als der Logos Gottes, Leier und Zither, leblose Instrumente, verachtend, diese Welt, und auch die kleine Welt, nämlich den Menschen, und seine Seele und seinen Leib im hl. Geiste in Harmonie gestimmt hatte, da hat er Gott durch das Instrument vieler Stimmen Lob gesungen' u. s. w. In ähnlicher Weise deuten *Irenaeus* und andere, zumal orientalische Väter, den O. als Figur und Gleichniss Jesu Christi, und so darf es uns also nicht Wunder nehmen, dass der thracische Sänger unter diesem Gesichtspunkte auch in den Bildern der Katakomben, in ähnlicher Weise wie der gute Hirt, zum symbolischen Repräsentanten des Heilandes wurde. Es ist noch zu beachten, dass auf dem Deckengemälde in S. Callisto der Künstler diese beiden Darstellungen in einander gezogen hat, indem er statt der wilden Thiere Lämmer zu den Füssen des O. malt und so ihn selber halb und halb zum guten Hirten macht.

Die drei erwähnten Katakombenbilder gehören dem 2. Jahrh. an. Wenn nun die kirchlichen Schriftsteller, zumal des Orients, auch in der Folge den O. gerne als Symbol Christi auffassten und deuteten, die römische Kirche scheint von da an wenigstens die bildliche Darstellung nicht begünstigt zu haben. Der Grund dafür aber ist in den synkretistischen Versuchen der Philosophen zu erblicken, welche seit dem Anfange des 3. Jahrh. die christlichen und heidnischen Ideen mit einander versöhnen wollten. Es ist bekannt, dass der Kaiser Alexander Severus in seinem Lararium maius neben den Statuen anderer grosser Männer auch die des O. und die des Heilandes aufstellen liess. Wie nun die Kirche diesen Versuchen gegenüber sich entschieden abwehrend verhielt, so musste sie nun auch fortan, um ihre Kinder vor jeder Irreleitung zu bewahren, die weitere bildliche Darstellung des O. in den Katakomben reprobiren. [Um dieselbe Zeit mehrten sich in der heidnischen Kunst die O.-Darstellungen, besonders auf gallischen und englischen Mosaiken (*Lyrons* Reliq. Brit. Rom. I, tav. II. III. XX. XXVI; Rev. archéol., nouv. sér. I 128; *Welcker* ad Philostr. Imag. p. 611; Bull. Ist. arch., 1840, 115), Werke, welche *de Rossi* a. a. O. 358 in die Zeit vom Ausgang der Antonine bis in den Anfang des 4. Jahrh. setzt. Dass die Scene aber auch in älterer Zeit beliebt war, beweist der Fund eines die Thiere besänftigenden O. in Pompei, 1874—1875 (*Em. Presuhn* Pompei. Die neuesten Ausgrabungen 1874—1876, Lpz. 1878). Vgl. auch d. Art. Mythologie der christl. Kunst. K.] DE WAAL.

ORTHODOXIE, Fest der, wurde von der Kaiserin Theodora zur Verherrlichung der auf der Synode zu Constantinopel und durch den Patriarchen Methodius wieder eingeführten Bilderverehrung angeordnet (842).

OSCULATORIUM, s. Pax.

OSCULUM PACIS, s. Friedenskuss I 542.

ΟΣΗ ΔΥΝΑΜΙΣ, s. Δύναμις ὅση I 381.

OSTEN, Ostung, s. Orientirung, oben II 559.

OSTERKERZE (cereus paschalis). In den Ceremonien des Charsamstags kommt die feierliche Weihe einer grossen Kerze, die durch die ganze Osterzeit in der Kirche beim solennen Gottesdienste brennt, vor. Dieselbe ist jedenfalls sehr alt. Nicht bloss, dass das vierte Concil von *Toledo* (633) c. 9 ihrer gedenkt und ihre Einführung auch in Gallien verfügt, nachdem die spanischen und die Kirchen vieler Orte sie bereits haben; nicht bloss, dass *Gregor d. Gr.* sie bereits voraussetzt (lib. II, ep. 33, II 1117), wissen wir gewiss, sondern auch, dass sie in Italien wenigstens sicher schon zu Beginn des 6. Jahrh. stattfand, da ihrer bereits *Ennodius* erwähnt. Bestünde über Person, Alter und Vaterland des *Drepanius Florus* nur einige Gewissheit, so könnte aus seinem Gedichte auf den Cereus paschalis vielleicht noch ein höheres Alter erschlossen werden (Bibl. Lugd. VIII 669). Von einer Einführung durch Gregor d. Gr. aus dem Morgenlande kann also keine Rede sein, wie *Basnage* meinte (s. *Muratori* De reb. liturg. diss. c. 5; Liturg. vet. 1748, I 56 sq.), ganz abgesehen davon, dass der Gebrauch im Orient nicht nachgewiesen ist. Seit alter Zeit (z. B. bei *Amalar.* Offic. I 18) wird die Einführung dieser Weihe auf Papst Zosimus zurückgeführt, wogegen Andere, wie *Baronius*, freilich ohne es beweisen zu können, noch höher hinaufgehen wollen. Die Sacramentarien haben sie alle, das Sacram. Gelas. (I 564), das Sacram. Gregor. (II 147), das Miss. Gothic. (II 582), welches auch den Hymnus ‚Exsultet' enthält, den der hl. *Augustin* ‚cum adhuc diaconus esset, edidit et cecinit'. Dasselbe findet sich wörtlich wieder im Miss. Gallican. (II 733) und im Sacram. Gallican. (II 845). Die übrigen späteren Ordines haben alle dieselbe Formel, die aber vielfach mit Abänderungen vorkommt. In der That sagt *Augustinus* (De civ. Dei XV 22), dass er ‚in laude quadam cerei' einige von ihm mitgetheilte Verse aufgenommen habe, die sich indess in diesem Hymnus nicht mehr finden, weil, wie das alte Pontificale von Poitiers sagt, *Hieronymus*, der die Einreihung die-

ser vergilianischen Verse missbilligte, ihn umänderte (*Martène* III, lib. IV, c. 24, n. 5). Zwei andere Formeln hat *Ennodius* (Opusc. 9. 10, Bibl. Lugd. IX 399 sq.). Der Hymnus des *Prudentius* (Cathem. V, *Dressel* 1860, 26 sq.) Ad incensum lucernae gehört aber nicht hierher, sondern für die tägliche Anzündung der Lampen am Abend (so *Sirmond*, *Mabillon*, *Menard* bei *Martène* l. c., wogegen *Bened. XIV* De festis n. 394 an die Feuerweihe denkt, die aber nach aller Wahrscheinlichkeit selbst im 8. Jahrh. noch lange nicht überall bekannt war; s. *Binterim* V, 1, 214). Ihren Ursprung hat diese Ceremonie schwerlich, wie Viele glauben, von den Kerzen der Neophyten, da sie sonst jedenfalls nicht den Anfang der liturgischen Handlungen der Ostervigilie bilden könnte, sondern sie mag eher aus der alten Beleuchtung der Osternacht (s. d. Art.) hervorgegangen sein (s. *Siegel* Hdb. d. Alterth. IV 300). Ueber die öfter üblichen Inschriften auf denselben s. *Martène* l. c. n. 7 und *Ducange*.

Litteratur: *Menard* In Sacr. Gregor. not. 300 (III, II 343—346); *Martène* III, l. 4, c. 24, n. 5—11; *Durandus* Rat. div. offic. l. VI 80; *Faes* De cereis baptism. Helmst. 1712. WEISS.

OSTERN. Von jeher ist das Osterfest ein bewegliches, d. h. nicht an einen bestimmten Monatstag gebundenes Fest und als solches der Angelpunkt des ganzen Systems der beweglichen Feste gewesen. Nach der jetzt geltenden Regel ist Ostersonntag der Sonntag nach dem Frühlings-Vollmondstage, dieser der Vollmondstag, welcher auf oder zunächst nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche (21. März) fällt. Nicht astronomisch wurden die hierbei in Betracht kommenden Himmelserscheinungen bestimmt, sondern cyclisch, und das MA. ist reich an Einrichtungen, um die Berechnung bewerkstelligen zu können. Für den praktischen Gebrauch ist es aber immerhin am besten, die in chronologischen Handbüchern zusammengestellten Ostertafeln zu benützen (*Pilgram* Calendar. chronol. medii potissimum aevi, Viennae 1781, 1, von 300—2000; *Grotefend* Hdb. der histor. Chronol., Hannover 1872, 192, von 500—2000). Vom Osterfeste aus wird das ganze System der beweglichen Feste 9 Wochen vor- und 7 Wochen nachher bestimmt, und da es 35 verschiedene Ostertage (vom 22. März bis 25. April) giebt, so sind 35 verschiedene Combinationen des Kirchenjahres möglich, deren handsame Zusammenstellung sich in den oben citirten Handbüchern p. 61 und p. 120 findet.

Langer Zeit und vieler Kämpfe bedurfte es, ehe die christliche Kirche in der eben dargelegten Regel eine allgemeine Norm für die Berechnung ihres wichtigsten Festes erhielt. Wollte man diese Osterstreitigkeiten eintheilen, so liessen sich füglich drei Hauptabschnitte machen, als deren erster der theologisch-dogmatische bis zum Concil von *Nicaea* im J. 325, der zweite astronomisch-chronologische von da bis zum Auftreten des *Dionysius Exiguus* im J. 525 gehen würde, der dritte endlich, bis *Beda Venerabilis* († 735) reichend, als der Kampf der von der katholischen Kirche angenommenen Regel gegen provinzielle Eigenthümlichkeiten bezeichnet werden könnte. Ist der erste Abschnitt für den Theologen vom höchsten Interesse, besonders seit die hierbei in Betracht kommenden Fragen zur Evangelienkritik herangezogen wurden, so sind die beiden letzteren für den Historiker wichtig, weil er ihrer Kenntniss bedarf, um gewisse Zeitbestimmungen machen zu können. Auf das schwierige und heikle Gebiet der theologischen Streitfrage sich zu begeben, kann nicht Aufgabe dieser kurzen Darlegung sein, nur einen ganz gedrängten Ueberblick über diesen ersten Abschnitt soll sie bieten. Da muss angeknüpft werden an den grossen Gegensatz, der in den ersten Zeiten zwischen Juden- und Heidenchristen bestand. Erstere behielten, wie so Vieles vom Mosaismus, auch die Feier des Paschamahles bei, legten aber eine christliche Deutung hinein, indem sie sich des letzten Abendmahles, das Christus am Vorabend seines Leidens mit den Jüngern feierte, erinnerten und daran das Gedächtniss des Leidens (πάσχα σταυρώσιμον) knüpften. Daneben scheint es auch eine mit dem Namen Ebioniten bezeichnete Secte gegeben zu haben, die ohne christliche Deutung das jüdische Paschafest feierte. Kaum im bewussten Gegensatze hierzu haben die Heidenchristen ihr Fest eingerichtet, d. h. eine Form für das Andenken an das Erlösungswerk Christi gefunden. Trügen die Anzeichen nicht, so hatte man in diesen Kreisen zunächst keine Jahresfeier, sondern Wochenfesttage, indem man den der Sonne geweihten Tag im Hinblick auf den symbolischen Zusammenhang zwischen dieser und dem auferstehenden Herrn zum Andenken an die Auferstehung bestimmte und, historisch vorgehend, zwei Tage früher, also am Freitag, des Leidens Christi gedachte (*Tertull.* Apolog. c. 16; *Ambros.* Serm. 60). Ob schon in diesem ersten Stadium gestritten wurde, wissen wir nicht, den gegebenen Verhältnissen nach ist es aber kaum anzunehmen. Sicher aber be-

gann der Streit, als auch die Heidenchristen daran gingen, sich ein Jahresfest einzurichten. Man hat sich diese Aenderung wol so zu denken, dass die beiden Wochenfesttage in der Jahreszeit, in welcher Christus litt, besonders feierlich begangen wurden, wobei sich zur zeitlichen Fixirung das letzte Abendmahl Christi darbot, welches nach den drei älteren Evangelien am 14. Nisan (nach dem Evangelium Johannis am 13. Nisan) gefeiert worden ist. Der 14. Nisan also, welcher theoretisch der erste Vollmondstag nach dem Frühlings-Aequinoctium, also der Frühlingsvollmond ist, wurde zur Bestimmung aufgenommen, es wurde aber, und dies im Gegensatz zur andern Partei, an der Fixirung des Festes am Freitag (πάσχα σταυρώσιμον) und Sonntag (πάσχα ἀναστάσιμον) festgehalten. In diesem Stadium bereits haben wir mehrere sichere Nachrichten von mehr oder minder feindseligen Berührungen der Parteien. Als Polykarp von Smyrna nach Rom zum Bischof Anicet († 166 oder 167) kommt, da besprechen sie sich auch über das Osterfest, gelangen aber zu keiner Einigung. Ersterer beruft sich auf seinen Lehrer, den Apostel Johannes, letzterer führt die Sitte seiner Vorgänger ins Feld, wobei er aber nicht bis Petrus, sondern nur bis Xystus I hinaufgeht, woraus man wol schliessen kann, dass unter Xystus (115—125?) sich die heidenchristliche Jahresfeier fixirt haben wird. Die beiden Männer haben noch Frieden; bald darauf aber brechen im Hauptlande der ‚Quartodecimaner', in Kleinasien, Streitigkeiten aus, welche *Melito von Sardes* bewegen, zwei Bücher Περὶ τοῦ πάσχα gegen die Neuerer, also gegen die auch hier schon vorkommenden Anhänger der römischen Praxis zu schreiben. Ihm wird erwiedert von *Clemens von Alexandrien*, *Apollinaris von Hierapolis*, und vielleicht hat auch der Nachfolger Anicets, der römische Bischof Soter, Antheil am Streite genommen. Jedenfalls hat sich bald nach der Abreise Polykarps von Rom daselbst die Stimmung gegen die Quartodecimaner geändert; denn während Anicet mit ihrem Haupte noch die Eucharistie theilt, will sie Victor (ca. 194) aus der Kirchengemeinschaft ausschliessen. Es kam nicht so weit, dank der kräftigen Sprache, welche die Kleinasiaten, Polycrates von Ephesus an der Spitze, gegen Victor führten, und dank der Vermittlung des hl. Irenaeus. Aber die Gegensätze waren doch so geschärft, dass nun keine Einigung mehr gewünscht wurde, so dass man die Norm zur Bestimmung des Jahresfestes, welche man vielleicht unter Xystus in jenem hauptsächlich zu Rom vertretenen versöhnenden petropaulinischen Sinne eingerichtet hatte, noch weiter entfernte von der quartodecimanischen Feier. Theoretisch sollte der 14. Nisan den auf oder zunächst nach dem Aequinoctium vernum fallenden Vollmondstag bezeichnen, in Wirklichkeit aber fiel er häufig vor das Aequinoctium; dem gegenüber stellte man die Forderung auf, Ostern müsse nach demselben gefeiert werden, und belegte nun die Gegner mit dem Namen ‚Protopaschiten' neben dem zum Schimpfworte werdenden ‚Quartodecimaner'. Um obige Forderung erfüllen zu können, greift man zur Astronomie und beginnt Cyclen zu construiren. Mustern wir die Streitkräfte der beiden Parteien, so finden wir die Kleinasiaten ziemlich alleinstehend gegenüber Rom, Africa, Palästina und Gallien, und als Vorkämpfer der Partei erscheinen Alexandria und Rom.

Der erste Versuch nun, einen Ostercyclus zu construiren, fiel keineswegs glänzend aus. Es war *Hippolytus* (der Verfasser der ‚Philosophumena'), der im J. 222 einen solchen aufstellte, indem er die alte griechische Oktaëteris verdoppelte zu einem 16jährigen Lunarcyclus, nach dessen siebenmaligem Ablauf, also nach 112 Jahren, die Ostertage auf dieselben Wochentage fielen (s. Hippol. Opp. ed. *Fabricius* I 48). Es ist dies ein sehr roher Versuch, denn nach Ablauf eines 16jährigen Lunarcyclus war der Fehler schon zu drei Tagen angewachsen, und so wird wol der Cyclus nicht lange im Gebrauch gestanden haben; immerhin aber wurde er einer Rectification unterzogen, die seiner würdig ist. In dem *Cyprian* zugeschriebenen ‚Liber de paschali computo' (s. Cypr. Opp. ed. *Migne* 938) vom J. 243 wird der Vorschlag gemacht, alle Mondalterbestimmungen im Hippolytischen Cyclus um drei zu vergrössern, als ob durch Zufälligkeit des Ansatzes und nicht in Folge der falschen Gleichung der Fehler entstanden wäre. Bald darauf wurde auch in Alexandrien ein derartiger Versuch gemacht durch den dortigen Bischof Dionysius, welcher einen 8jährigen Mondcyclus seiner Osterberechnung zu Grunde legte (*Euseb.* Hist. eccl. VII 20); er wurde aber bald in den Hintergrund gedrängt durch den von Anatolius von Laodicaea (wahrscheinlich im J. 277) erdachten 19jährigen Cyclus, welcher wol noch manche Umänderungen erfahren, aber doch schliesslich alle anderen Cyclen verdrängen sollte. Zunächst aber erwuchs ihm ein gefährlicher Gegner in dem im J. 298 aufgestellten römischen 84jährigen Cyclus (Tafel bei *Ideler* Handb. II 249). Wägt man den Werth der beiden gegeneinander ab, so ist zu Gunsten des 84jährigen anzuführen,

dass er insofern ein vollkommener Ostercyclus ist, als er nach seinem jedesmaligen Ablauf die Ostertage in derselben Reihenfolge wieder zu denselben Monatstagen bringt, während der 19jährige nach seinem jedesmaligen Ablauf auf die gleichen Monatstage nur das gleiche Mondalter fallen lässt und erst (was jedoch viel später erkannt oder wenigstens ausgesprochen wurde) nach 532 Jahren die Leistung des 84jährigen Cyclus vollbringt. Dieser aber erkaufte seinen Vortheil theuer genug, indem er einen fast viermal grössern Fehler aufweist, als der 19jährige.

Längere Zeit bestanden diese beiden Arten der Osterberechnung nebeneinander, ohne sich zu bekämpfen; erst als die gemeinsamen Gegner, die Quartodecimaner, zurückgeworfen waren, treten wir in den zweiten Abschnitt der Osterstreitigkeiten, in den astronomisch-chronologischen, ein. Nachdem schon auf der Synode zu *Arles* im J. 304 (*Hefele* C.-Gesch. I 205) die Einigkeit der Osterfeier als Forderung aufgestellt worden war, tritt diese entscheidende Wendung am Concil zu *Nicaea* im J. 325 ein.

Die Details der Verhandlungen daselbst kennen wir nicht (der von *Pitra* im Spic. Solesm. IV 540 edirte angebliche Canon darüber ist eine Zusammenstellung späterer Zeit) und auch über das Resultat derselben, welches wir aus der Encyklica der Synode und dem Sendschreiben Constantins (bei *Socrates* H. e. I 9) kennen lernen, schwebt Unklarheit. Sicher ist, dass die judenchristliche Osterfeier aufs Entschiedenste zurückgewiesen wurde; ihren Anhängern wird ein anständiger Rückzug offen gelassen; der nach demselben bleibende Rest der Quartodecimaner sinkt zur Secte herab, die schliesslich vom nächsten grossen Concil (zu *Antiochia* im J. 341) mit dem Anathem belegt wird. Nicht so klar können wir darüber sehen, was positiv für das Osterfest zu Nicaea geleistet wurde; unmöglich konnte den Vätern die Verschiedenartigkeit der Festbestimmung zu Rom und Alexandria unbekannt sein, und dennoch, obwol im Sendschreiben Constantins ausdrücklich die Einigkeit der Festfeier betont wird, erfahren wir nichts oder wenig von den diesbezüglichen Beschlüssen. Dass formell der 19jährige alexandrinische Cyclus acceptirt wurde, ist nicht haltbar; dagegen ist wol als sicher anzunehmen, dass den Alexandrinern die Bestimmung, dem römischen Bischof die Verkündigung des Ostertages zugewiesen wurde. Wie sich dieses schwankende Verhältniss gestaltete, erfahren wir aus den Osterbriefen des hl. *Athanasius* (*A. Mai* Nova PP. Bibl. VII 1, übers. von *Larsow*, Mainz u. Göttingen 1852): Alexandrien berechnet nach seinem Cyclus Ostern, und Rom kümmert sich nicht darum. So entstanden Differenzen in den J. 326, 330, 333, 340, 341, und im J. 343, wo auf der Synode zu Sardica, wie es scheint, zu Gunsten der römischen Sitte ein Beschluss gefasst wurde, denn in den J. 346 und 349 sagt Athanasius nach dem römischen Cyclus Ostern an. Dann aber wurden es die Alexandriner wieder müde, nachzugeben — neue Osterdifferenzen ergeben sich in den Jahren 350, 360 und 368. Im J. 387 erregte die Differenz von fünf Wochen endlich die Aufmerksamkeit der staatlichen Gewalt: Kaiser Theodosius verlangte von Theophilus von Alexandrien Aufklärung, der neben einer Vertheidigung seiner Osterpraxis für eine längere Reihe von Jahren die Festtage berechnete, welche Ostertafel dann durch Cyrillus von 436 bis 531 fortgesetzt wurde. Das Gleiche aber geschah auch in Rom; nachdem im J. 381 der erste 84jährige Cyclus abgelaufen war, wurde ein zweiter aufgestellt. Dieser aber wurde im Laufe des 5. Jahrh. einer Rectification unterzogen, die zwischen den J. 437 und 444 eingetreten sein muss, denn von letzterm Jahre an lassen sich die in Inschriften, Ostertafeln und Osterbriefen überlieferten Lunardaten der römischen Kirche nicht mehr durch den ursprünglichen 84jährigen Cyclus erklären. Frühere Forscher, wie *van der Hagen* (Observ. in Prosperi chronic. 345), *Ideler* (Hdb. II 271), *de Rossi* (Inscr. christ. urb. Rom. p. XC), haben sich diese Rectification so gedacht, dass statt der ursprünglichen Setzung des Saltus lunae nach je 12 Jahren nun derselbe nach je 14 Jahren gesetzt wurde; seit der Würdigung aber, welche *Mommsen* (Abh. der k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1862) der im J. 447 abgefassten Zeitzer Ostertafel angedeihen liess, müssen wir vielmehr annehmen, dass die Correctur so vorgenommen wurde, dass, der thatsächlichen Differenz zwischen den Angaben des Cyclus und den wirklichen Monderscheinungen entsprechend, sämmtliche Mondalterangaben des Cyclus um zwei vergrössert worden sind. Wir haben diese Modification, welche freilich nicht allgemeine Anerkennung gefunden zu haben scheint, als officiell von Rom ausgehend zu betrachten, denn bei den Verhandlungen, welche im J. 444 zwischen den Alexandrinern und Leo I über das Osterfest geführt wurden, ist der lateinische Ansatz nach dem neuen Cyclus berechnet. Damals sowol als im J. 455 gab Leo I des Friedens willen nach (Leon. Opp. ed. *Ballerini* I 1228 sqq.), und so schien es,

als ob die Osterstreitigkeiten, welche auch diesmal wieder das Eingreifen der kaiserlichen Macht hervorgerufen hatten, ihr Ende nehmen sollten. Dies war aber nicht der Fall, die Nachfolger Leo's hielten am alten Cyclus fest. Man hat früher angenommen, dass schon unter Leo durch den Diakon Hilarus eine Annäherung an die alexandrinische Weise versucht wurde, indem dieser den Victorius von Aquitanien aufgefordert habe, einen neuen Cyclus zu construiren (*Al. Bucherius* De doctrina temp. comment. in Vict. Aquit., Antverp. 1634). Seit aber *Jaffé* (in der Ausgabe des Chron. Cassiodor. von *Mommsen* in Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss. 1861, 678) die Falschheit der dem Canon des Victorius vorgesetzten Briefe des Hilarus an Victorius und des Victorius an Hilarus dargethan hat, kann diese Behauptung nicht mehr aufrecht gehalten werden, und die bisher unbeachtete Osteransage des Papstes Symmachus für das J. 501 (bei *Jaffé* 470; *Thiel* Ep. R. P. I 655) auf den 25. März beweist schlagend, dass damals der 84jährige Ostercyclus zu Rom noch im Gebrauche stand (der Canon des Victorius setzt in diesem Jahre Ostern zum 22. April). Der Cyclus des Victorius hat zur Heimat Gallien, und dort hat er auch allgemeine Verbreitung gefunden; im J. 541 erhielt er sogar auf der Synode von Orléans gesetzliche Kraft. Aus Italien haben wir in der Ostertafel von Neapel (*Roncali* Chron. I 721), deren Abfassungszeit *de Rossi* (l. c. XCV) vor 493 setzt, den ältesten Nachweis seiner Verbreitung. Mit der Aufstellung und Einbürgerung von Victorius' Ostercyclus waren die Streitigkeiten mit den Orientalen sehr reducirt, aber keineswegs aufgehoben. Wol lässt er den 84jährigen Kreis fallen und acceptirt den 19jährigen, aber daneben behielt er einige Charakteristica der altrömischen Weise bei, nämlich den Ansatz des Aequinoctiums zum 18. März und die Sitte, dass, wenn der Frühlingsvollmond auf einen Samstag fiel, nicht, wie die Alexandriner es übten, am folgenden Sonntage, sondern erst nach 9 Tagen der Ostertag angesetzt wurde, und so konnte sich sowol wegen des letzten Punktes eine Differenz von 1 Woche, in Folge des ersten eine von 4 oder 5 Wochen ergeben (in der Ostertafel bei *Grotefend* a. a. O. sind die Abweichungen der Victorischen Feste in Klammern angegeben).

Endlich gelang es dem römischen Abt Dionysius Exiguus, eine Einigung mit den Alexandrinern herbeizuführen. Im J. 525 setzte er die 531 ablaufende 95-jährige Tafel des Cyrill von Alexandrien auf weitere 95 Jahre fort und bewies in den einleitenden Worten schlagend die grössere Genauigkeit des alexandrinischen Cyclus (*Jan* Hist. cycli Dionys., Witenb. 1718). Wann er in Rom damit durchdrang, wissen wir nicht, stillschweigend vollzieht sich der Uebergang; jedenfalls fand die Dionysische Ostertafel in Italien rasche Verbreitung; schon im J. 550 nahm sich Victor von Capua des Dionysischen Osteransatzes gegenüber dem Victorischen an, und um diese Zeit hatte sie auch schon in Ravenna Eingang gefunden, wie die daselbst aufgefundene Rota paschalis (*Noris* Card. Opp. II 742) beweist. In Mailand war schon unter Ambrosius die alexandrinische Rechnung eingeführt, was dessen Epist. ad episc. per Aemiliam vom J. 387 beweist. Jedenfalls um die Mitte des 6. Jahrh. können wir ihre Einführung in Rom setzen, und damit beginnt der dritte Abschnitt der Osterstreitigkeiten: der Kampf der alexandrinisch-römischen Regel gegen provinzielle Gewohnheiten.

In Spanien dürfte bald nach Reccareds Uebertritt zum Katholicismus der 19jährige alexandrinische Cyclus eingeführt worden sein; sicher ist anzunehmen, dass er zur Zeit Isidors von Sevilla, der die Tafel des Dionysius auf 95 Jahre fortsetzte, der gebräuchlichste war, wenn auch nicht der allgemein anerkannte, denn der c. 5 der Synode von *Toledo* im J. 633 will die Verwirrungen verhüten, welche hier und da durch ‚falsche‘ Ostertafeln herbeigeführt werden. Welches Cyclus sich die Spanier vor Reccared bedienten, wissen wir nicht; das uns überlieferte Osterdatum des Jahres 577 zum 21. März passt weder auf einen der 84jährigen noch der 19jährigen Cyclen. Wir erhalten es überliefert von *Gregor von Tours* (Hist. Franc. V 17), der selbst zur Victorischen Praxis sich bekennt. Der Umstand, dass Gregor bei der Anführung dieser ‚dubietas paschae‘ seine Praxis nur dem spanischen Ansatz gegenübersetzt, obwol auch die Dionysische Tafel um acht Tage von der Victorischen abweicht, beweist, dass damals die erstere in Gallien noch keinen Eingang gefunden hatte. Aber bei der Anführung einer zweiten ‚dubietas‘ im J. 590 (Hist. Franc. X 23) setzt er den Victorischen dem Dionysischen gegenüber; zwischen 577 und 599 muss letzterer also eingedrungen sein. Noch im 8. Jahrh. geben uns die Quellen hier und da Nachrichten von Osterstreitigkeiten, aber der Thätigkeit Winfrids, dann der Verbreitung der Beda'schen Schriften und schliesslich der starken Hand Karls d. Gr. ist es gelungen, dieselben zu beenden. Und um dieselbe Zeit nahm auch der Widerstand der Briten ein Ende, welche

bis dahin im Gegensatz zu den Angelsachsen, die von Anfang an den Dionysischen Cyclus benützten, mit der ihnen eigenen Zähigkeit am 84jährigen Cyclus (und zwar am ursprünglichen) festgehalten hatten.

Litteratur: *Ideler* Handb. der math. u. techn. Chronol., Breslau 1825. *Weitzel* Die christl. Passafeier in den drei ersten Jahrh., Pforzh. 1848. *Piper* Karls d. Gr. Kalendarium und Ostertafel, Berlin 1858. *Hilgenfeld* Der Paschastreit der alten Kirche, Halle 1860 (in der Einleitung ausführliche Besprechung der frühern Litteratur). *De Rossi* Inscr. christ. urb. Rom., Einleit. *Scherer* De controvers. paschal., Lips. 1869. *Hefele* Conc.-Gesch. (in der 2. Aufl. wesentlich andere Darstellung als in der 1. bezüglich der ersten Phase der Streitigkeiten). KALTENBRUNNER.

OSTERNACHT, Ostervigilie *(pervigilium paschae)*. 1) Wenn in der alten Kirche vor allen höheren Festtagen Vigilien gefeiert wurden, so natürlich vor dem höchsten Feste auch die feierlichste Vigil, und zwar, wie *Hieronymus* sagt (In Matth. 25, 6), auf Grund apostolischer Einführung. Bei *Tertullian* (Ad uxor. II 4) findet sich dieselbe deutlich angezeigt: solennibus paschae abnoctantem. Vielfach war auch die Meinung verbreitet, dass in dieser Nacht die παρουσία Christi zum Gerichte stattfinden werde, und schon deshalb besuchte man diese Vigil so fleissig (*Cotelier* In Const. apost. V 19, nota 56).

2) Seit der Zeit, da das Christenthum freiere Bewegung erhalten hatte, feierte man diese Nacht durch grossartige Beleuchtung nicht bloss der Kirchen, sondern auch der Häuser. Die Väter reden von dem Glanze derselben oft mit begeisterten Ausdrücken (*Euseb.* Vita Const. IV 22; *Cyrill.* Procat. 15; *Gregor. Nyss.* Orat. 4; *Gaudent. Brix.* Tract. 5; *Zeno* lib. II, tract. 38; *Aug.* Serm. 219, V 963; *Sagittar.* De mart. cruciat. 79 sqq.). Auch sonst prangten die Kirchen im Festesschmuck (*Vicecomes* De rit. bapt. IV 1). Vgl. d. Art. Taufe n. 21.

3) Bekanntlich war in dieser Nacht die feierliche Taufe der Katechumenen und galt die Ostervigilie immer als die Hauptaufzeit (s. d. Art. Taufe n. 2). Eine grosse Streitfrage ist hierbei, ob die Gemeinde bei der Taufe selbst zugegen war. Diese Frage wird meist bejaht. Aber man bedenke, wie bei der grossen Menge der Täuflinge oft auch die grössten Baptisterien selbst für diese kaum mögen ausgereicht haben. Ferner hiesse das die Scham von Täuflingen und Zuschauern der grössten Gefahr preisgeben, da doch, weit entfernt von der angeblichen Naivetät der alten Kirche (*Brenner* Spendung d. Sacram. I 52), gerade in diesem Stücke so grosse Vorsicht herrschte (s. d. Art. Diakonissen n. 5). Dann sagt *Cyrill* (XX 2) bloss, dass sich die Täuflinge vor den Augen Aller (nämlich derer, die anwesend waren) nicht schämten, und *Greg. Nyss.* (Or. 40) höchstens, dass die nächsten Verwandten und Freunde, etwa als Taufzeugen, anwesend waren. Sicher war es in Alexandria nur Zufall und Ausnahme, wenn einer einmal nach vielen Jahren bei der Taufe zugegen war (*Euseb.* H. e. VII 9). In Constantinopel oblag während der Taufe ein Theil der Priester der Vorlesung der hl. Schrift (*Pallad.* Vita Chrysost. XIII 33); in Verona sang die Gemeinde unterdess (*Zeno* lib. II, tract. 32), was sicher nicht innerhalb des Baptisterium geschah, wo die Abschwörungen, die Glaubensfragen und Antworten vorgenommen wurden. Das von Eugen von Carthago bei der Wasserweihe an dem Blinden gewirkte Wunder wird erst, nachdem Alle getauft sind, vom Volk in Erfahrung gebracht (*Victor Vit.* Persec. Vand., 1694, 39).

4) Inzwischen feierte also die Gemeinde in der Kirche selber die Vigil mit Schriftlesung (*Const. apost.* V 19; *Pallad.* l. c.). Es waren verschiedene Lectionen, die in manchen Kirchen auf das Leiden Christi Bezug hatten (*Lupi* et *Euphronii* Ep. ad Talas. n. 2; *Migne* Patr. lat. LVIII 66). Indess waren diese Lesungen öfter auch schon vor der Taufe (*Paschasini* Ep. ad Leon. 3, *Ballerini*, 1753, I 610) üblich, wie überhaupt hier grosse Verschiedenheit herrschte (*Martène* III 4, c. 24, 17—19). Denn die Taufe wurde nicht immer mitten in der Nacht (*Chrysost.* In I Cor. 40, 1; *Zeno* II, tract. 46; *Pallad.* Vit. Chrysost. XIII 34: κατὰ τὴν ἑσπέραν, occasus, δευτέρᾳ φυλακῇ; vgl. noch *Lupi* l. c., welcher sagt, dass diese Vigil selten bis zum Morgen ausgedehnt ward), sondern manchmal bei geringerer Anzahl der Täuflinge erst gegen Morgen gespendet (*Constit. apost.* V 19, wonach die allgemeine Behauptung bei *Chardon* Hist. des sacr. I, l. 1, s. 1, p. 2, ch. 9 zu ermässigen ist).

5) Nach der Taufe zog man feierlich zur Kirche und zum Altare (*Victor. Vit.* l. c.), die Neophyten in weissen Kleidern und mit brennenden Lichtern in grosser Procession zum erstenmal zum Altar und zwar an den ihnen eingeräumten Ehrenplatz geleitend (s. d. Art. Taufe n. 15. 21. 22). Dabei sang man den 41. Psalm (*Aug.* In Ps. 41, 1, IV 354; *Cassiodor.* In Ps. 41, 1729, II 135; Sacr. Gelas. I 568; Sacr. Gregor. II 62. 150. 152). Es werden auch andere Gesänge und Hymnen

überhaupt erwähnt (*Zeno* II, tract. 32; *Vict. Vit.* l. c.), die wol in manchen Kirchen nebst der Schriftlesung abwechselnd die lange Zeit mögen ausgefüllt haben, welche die Gemeinde in der Kirche zubringen musste, bis die Taufspendung zu Ende gebracht war. Denn dass diese bei der grossen Menge der Täuflinge oft lange dauerte, ist klar. Kamen doch in grossen Städten auf einmal bis zu 3000 zur Taufe (*Pallad.* Vit. Chrysost. XIII 34).

6) Ob die Litanei, welche später in dieser Vigil gesungen ward, auch schon in der Zeit, von der wir zu handeln haben, im Gebrauch war, lässt sich so leicht nicht nachweisen (s. *Martène* III 4, c. 24, 20).

Litteratur: *Götze* De vigil. paschal. vit. christ., 1697. *Krausen* De pervigil. pasch. *Wernsdorff* De Constant. M. relig. pasch., 1758. *Durand.* De rat. div. offic. VI 78. 81. 82. 85. *Martène* III 4, c. 24. *Binterim* V 1, 212—233. WEISS.

OSTERSONNTAG. Als Gedächtnisstag der Auferstehung des Herrn, des Fundamentalartikels unserer Religion (I Kor. 15, 17), war der O. dem Range nach das höchste Fest und der Mittelpunkt des liturgischen Jahres. Die Väter preisen diesen Tag als ‚grossen Sonntag‘ (μεγάλη κυριακή, *Gregor. Nyss.* Orat. 3 in resurr. Christi), als ‚königlichen Tag unter den Tagen‘ (βασίλισσα τῶν ἡμερῶν ἡμέρα, *Greg. Naz.* Orat. 19 in funere Patr.), als ‚ersehntes und heilbringendes Fest‘ (ποθεινὴ καὶ σωτήριος ἑορτή, *Chrysost.* Hom. 85 de pasch.), ‚Fest der Feste, welches allen vorgeht, wie die Sonne den Sternen‘ (αὕτη ἑορτῶν ἡμῖν ἑορτὴ καὶ πανήγυρις πανηγύρεων, τοσοῦτον ὑπεραίρουσα πάσας ... ὅσον ἀστέρας ἥλιος, *Gregor. Naz.* Orat. 42 de pasch.). Bei den Lateinern hiess der O. Dominica gaudii (*Papebroch* in der Vita Pachomii, 14. Mai), maxima dierum, solus magnus (*Leo M.* Serm. 9 de resurr. Dom.), dies indulgentiae u. s. w.

Die liturgische Feier begann mit der Ausschmückung der Kirchen und Altäre durch Blumen und Fahnen (*Durand.* Ration. I 3, n. 32). Beim Eintritt in die Kirche grüssten sich die Gläubigen mit dem Friedenskuss und den Worten des Evangeliums: der Herr ist auferstanden. In der griechischen Kirche tritt der Priester nach dem Evangelium vor das Bema, das geschlossene Buch auf der Brust, worauf die Gläubigen hinzutreten, zuerst das Kreuz auf dem Buch, dann die Schultern des Priesters küssen, ihn umarmen und sprechen: Χριστὸς ἀνέστη. Der Priester erwiedert den Kuss ins Antlitz mit der Antwort: ἀληθῶς ἀνέστη. Dasselbe thun die Männer unter sich, die Frauen auf ihren Plätzen, ebenso die Kinder ohne Unterschied (*Leo Allat.* De Dom. et hebdom. Graec. c. 22). Mit dem Gottesdienst stand eine Procession in Verbindung, die von dem Orte ausging, wo man das Grab des Heilandes verehrt hatte und deren Ziel bei Griechen und Lateinern mit Bezug auf Matth. 28, 7 Galilaea hiess (*Rupert Tuit.* De offic. div. 5. 8). Dem Gottesdienst mussten alle Geistlichen und Laien beiwohnen; derselbe war ausgezeichnet durch das feierliche Alleluia, die Absingung der Perikopen in zwei Sprachen, sowie durch die feierliche Communion unter beiden Gestalten, wozu eine ergreifende Antiphon einlud: venite, populi, ad sacrum et immortale mysterium et libamen agendum. Cum timore et fide accedamus manibus mundis, poenitentiae munus communicemus, quoniam propter nos agnus Dei Patri sacrificium propositum est. Ipsum solum adoremus, ipsum glorificemus, cum angelis clamantes: Alleluia! Wenn *Sozomenus* (Hist. eccl. VII 19) berichtet, in Rom sei am Osterfeste nicht gepredigt worden, so ist das unzweifelhaft richtiger, als die Versicherung desselben Autors, man habe nur am ersten Ostertage Alleluia gesungen. Uebrigens liessen sich hervorragende Päpste durch die Gewohnheit nicht binden, wie die Osterreden Leo's d. Gr. und Gregors d. Gr. zeigen.

Die sehr umfangreiche Liturgie des Ostersonntags bei den Lateinern liegt jetzt in dem Appendix zum Sacramentar Gregors d. Gr. und den von *Mabillon* veröffentlichten Ordines Rom. vor (Alles bei *Migne* Opp. Greg. M. t. IV, ser. lat. t. LXXVIII). Nach dem Appendix beginnt der Bischof die Liturgie mit einem auf die Procession bezüglichen Gebete (Via sanctorum omnium Iesu Christe), welches er in einem ‚Oratorium‘ verrichtet. Ebendaselbst wird er mit den Pontificalien bekleidet, wobei er besondere, zum Theil versificirte Gebete recitirt. Jetzt hebt die Procession an mit der Antiphon Resurrexi; beim Eintritt in die Kirche küsst der Bischof das Evangelium und nachher alle Kleriker, sich von links nach rechts wendend, während der Introitus gesungen wird. Nach einem Zwischengebet küssen sich Priester und Diakonen an den Seiten des Altars, öffnen dann das Evangelium und erheben es in der Mitte des Altars, worauf der Bischof den hl. Text küsst. Jetzt folgt das Kyrie mit dem Uebrigen ‚secundum usum‘, d. h. nach dem gregorianischen, mit feierlicher Oblation und dreifachem Segen nach dem Vaterunser. Vor demselben und der Elevation des Kelches durch den Diakon ist eine Benedictio carnis eingeschoben, Segnung des Osterlammes, wo-

mit wol auch die Benedictio casei et ovorum verbunden war.

Die spezielle Papstliturgie des Osterfestes enthalten der Ordo Rom. I für die ältere Zeit, die Ordines XII—XIV für das MA. Der im Wesentlichen auch später beibehaltene Ritus des Ordo I, welcher höchst wahrscheinlich viel älter ist als das gregorianische Sacramentar, schreibt Folgendes vor. Der Papst begiebt sich in feierlichem Aufzug vom Patriarchium des Lateran nach der Stationskirche S. Maria maggiore. Nicht weit davon, bei der Kirche S. Matthaei ad Merulanas, verkündigt ihm der Notar der Region die Zahl der Tags zuvor Getauften, worauf der Papst mit Deo gratias antwortet und den Notar beschenkt. Der Festgottesdienst wurde, wie an Weihnachten, Pfingsten und St. Petersfest, mit Concelebration begangen. Die priesterlichen Cardinäle erhielten je drei Hostien auf ein Corporale, welches sie in den Händen behielten und, rechts und links um den Altar stehend, mit dem Papste den Kanon recitirten. Die Segnungen verrichtete der Papst allein. Nach den späteren Angaben des Ordo XI begann der Papst die Liturgie in der Palastkapelle des hl. Laurentius, begrüsste dann das uralte Christusbild in der Kapelle Sancta Sanctorum durch Enthüllung, Fusskuss und Osterversikel: surrexit Dominus de sepulcro, qui pro nobis pependit in ligno, der dreimal gesungen wurde, worauf der Papst auch die anwesenden Kleriker küsste. Diese der griechischen Liturgie parallele Observanz ist offenbar uralt. Jetzt folgte die Bekleidung mit den Pontificalien und der Aufzug zur Stationskirche, in welcher der Papst den assistirenden Bischöfen und Cardinälen, sowie den Notabeln von der Magistratur und dem Adel den Friedenskuss reichte und zwischen Collecte und Epistel feierlich acclamirt wurde. Nach der Rückkehr in das Patriarchium vertheilte der Papst das Presbyterium, ein Geldgeschenk, an alle Officianten, denen er zugleich die Hand reichte. Erst jetzt fand die Segnung des Osterlammes und darauf in der leoninischen Halle eine Mahlzeit statt, wobei der Papst mit elf Cardinälen das Abendmahl des Herrn darstellte. Auch hier wurde das Evangelium gelesen und die Ostersequenz gesungen.

Auch die Vesper des Ostersonntags war durch besondere Ceremonien ausgezeichnet. In Rom wurde sie durch die ganze Octave mit einer feierlichen Procession der Neophyten zum Baptisterium und dessen Oratorien beschlossen (*Gregor. M.* Liber responsalis).

Seit den ältesten Zeiten begnügte sich die Osterfreude nicht mit einem Tag allein. Schon die *apost. Const.* (VIII 33) verordnen Arbeitsruhe ‚für die grosse Woche und die Woche, welche ihr folgt, weil jene die Leidens-, diese die Auferstehungswoche ist, und es soll gelehrt werden, wer derjenige sei, der gelitten hat und auferstanden ist‘. Dass danach täglich Morgen- und Abendgottesdienst stattfand, bezeugt unter vielen Andern *Chrysostomus* (Hom. 34 de resurr. Chr.) ausdrücklich, sowie der c. 66 der zweiten *trull. Synode* vom J. 692, welcher nochmals die kirchliche Feier der ganzen Woche vorschreibt. Im Abendlande hatte indess schon 100 Jahre vorher die zweite Synode von *Macon* (585, c. 2) die Osterfeier auf sechs Tage, Gründonnerstag bis mit Osterdienstag, beschränkt. Die Statuten des hl. *Bonifatius* (n. 36) verordnen, ausser dem Sonntag drei Tage lang zu feiern. Wie der Octavsonntag, so führen auch die Wochentage bei *Gregor d. Gr.* die Bezeichnung ‚in albis‘. Der hl. *Augustin* nennt sie Dies neophytorum (Ep. 19 ad Ian. c. 17) und Octava infantium (Serm. 160 de temp.); *Rhabanus* (De cleric. instit. II 38) nannte sie später Dies albae, Alles mit Bezug auf die weissen Kleider der Neugetauften. Der Octavsonntag, an dem sie abgelegt wurden, hiess bei den Griechen καινὴ κυριακή und ἀνακαινήσιμος (*Gregor. Naz.* Orat. 43; *Chrysost.* Hom. 106), auch Thomassonntag, von seinem Evangelium (Joh. 20, 19 ff.).

Von Ostergebräuchen seien hier noch erwähnt:

1) Die Segnung der Ostereier, welche vielleicht nicht sowol eine symbolische Beziehung zur Auferstehung des Herrn hat, als vielmehr das Ende der Fasten anzeigen will, während welcher der Genuss der Eier verboten war (*Binterim* V, 1, 238 f.).

2) Austheilung von Almosen, damit auch die Armen an der Osterfreude Theil nehmen, wie *Commodian* singt (Instruct. c. 75):

congruit in pascha, die felicissimo nostro,
laetentur et illi, postulant qui subacta divina,
erogetur eis, quod sufficit, vinum et esca.

Schon Constantin d. Gr. (*Euseb.* Vita Const. IV 22) pflegte das Osterfest mit Acten der Wohlthätigkeit zu begehen, und Viele ahmten sein Beispiel nach. Selbst in den Kirchen wurde zuweilen gegessen (*Athanas.* Ep. ad Dracont.).

3) Sehr gerne wurden die Erinnerungstage an die Erlösung durch Freilassung von Sklaven ausgezeichnet. Dieselben Gesetze, welche vom Palmsonntag bis zum weissen Sonntag Gerichtsferien bewilligten, erlaubten zugleich die Ausstellung

von Freilassungsurkunden auch in dieser Zeit und gestatteten alle hierauf bezüglichen Acte (*Cod. Theodos.* lib. II, tit. 8, lex 2; lib. IX, tit. 35, lex 7; *Cod. Iustin.* lib. III, tit. 12, lex 8).

4) Ja der christliche Geist erschwang sich bald zu dem idealen Gedanken, dass die Osterfreude auch die Befreiung gefangener Christen fordere. Schon Valentinian regelte dies gesetzlich (*Cod. Theodos.* lib. IX, tit. 38, l. 3 vom J. 367): ob diem paschae omnibus, quos reatus astringit, carcer inclusit, claustra dissolvimus. Ausgenommen sind jedoch sacrilegus in maiestate reus, in mortuos, veneficus sive maleficus, adulter, raptor, homicida; ebenso l. 4. Später wurden auch Incest (l. 6), Stuprum und Münzvergehen (l. 7) von der Amnestie ausgenommen. Für alle übrigen Vergehen bestand aber diese um so fester, als l. 8 vom J. 385 (auch im *Cod. Iustin.* lib. I, tit. 4, l. 3) den Vollzug derselben ein- für allemal anordnete nach dem Grundsatz: ubi primum dies paschalis exstiterit, nullum teneat carcer inclusum, omnium vincula solvantur. Sed ab his secernimus eos, quibus contaminari potius gaudia laetitiamque communem, si dimittantur, advertimus. In begeisterten Reden feiern *Chrysostomus* (Hom. 6 ad pop. Antioch.; Hom. 30 in Genes.; Hom. 78 in Ps. 145) und *Gregor. Nyss.* (Hom. 3 de resurr. Christi) diese Uebung, während *Ambrosius* (Ep. 33, al. 14) den Kaiser Valentinian d. J. tadelt, dass er ‚an den hl. Tagen, wo die Bande der Schuldigen gelöst werden, Unschuldige in Ketten gelegt‘ habe.

5) Mit der Heiligkeit der Osterfreude vertrugen sich weltliche Schauspiele, Umzüge und Lustbarkeiten nicht, darum werden sie kirchlich (*Conc. Trull.* c. 66) und staatlich (*Cod. Theod.* lib. XV, tit. 5, l. 5) verboten. Im Abendlande kam dazu noch die Bestimmung, die Juden dürften sich während der Osterfesttage nicht öffentlich zeigen, weil sie dies zur Verhöhnung der Christen gethan hatten (Synode von *Orléans* 538, c. 30; erste Synode von *Macon* 581, c. 14).

6) Erwähnt sei endlich noch die von *Tertullian* (De corona 3) schon bezeugte Sitte, von Ostern bis Pfingsten stehend zu beten und das Fasten zu unterlassen. Aus diesem Grunde feierte man in Spanien die Rogationen erst in der Pfingstwoche (*Walafr. Strabo* De offic. eccl. 27) und die Griechen nahmen sie gar nicht in ihre Liturgie auf.

In dem Sacramentar Gregors d. Gr. findet sich nach dem weissen Sonntag ein Messformular *in pascha annotina* mit der Liturgie des Osterfestes. Es ist unzweifelhaft eine Anniversarfeier, entweder des Osterfestes oder des Charsamstages (Tauftages) vom verflossenen Jahre, welche am Kalendertage selbst, oder, wenn dieser im folgenden Jahre in die Fastenzeit fiel, am Schluss der Osteroctav begangen wurde. *Binterim* a. a. O. 245 ff.

Vorzugsweise in der Osterzeit wurde in der spätern griechischen Kirche die Ceremonie der *Panagia* gefeiert. Ursprünglich Prädicat der seligsten Jungfrau (παναγία), bedeutet das Wort in dieser Ceremonie ein dreieckiges Stück Brod, welches unter Invocation der Gottesmutter in feierlicher Weise gesegnet, gebrochen und ausgetheilt wird. Die angeblich apostolische Observanz hängt jedenfalls mit der Feier der Agapen und Eulogien ursprünglich zusammen. *Binterim* a. a. O.

Zur Litteratur: ausser den schon Angeführten *Bingham* XX 5; *Augusti* II 220 ff. SCHILL.

OSTIARII (πυλωροί, θυρωροί) waren zunächst die Thürhüter der alten Römer und Griechen. Auch unter den Juden bestanden Thürhüter, Thorwächter an den Stadtthoren, an den Palästen der Könige, an Privatgebäuden und beim Tempel. Die christliche Kirche nahm dieses Institut der O. für ihre gottesdienstlichen Versammlungsorte in Anspruch; schon Gründe der Ordnung bezüglich des Oeffnens und Schliessens der Thüren, des Ein- und Ausgehens der Gläubigen, der Ueberwachung derselben in ihren gesonderten Plätzen mussten dieses Institut frühzeitig empfehlen. Dazu kam während der Zeit der Christenverfolgung noch eine andere Aufgabe, die auf den Schutz der gottesdienstlichen Versammlungen berechnet war und darin bestand, verdächtigen Personen den Eintritt zu verweigern, und sehr wahrscheinlich auch zum Zwecke hatte, das Nahen offener, gewaltthätiger Kirchenfeinde zu signalisiren, wozu ihr Posten an den Thüren ganz geeignet war. Seit der strengeren Unterscheidung zwischen Missa catechumenorum und Missa fidelium hatten die O. nach der Entlassung der Katechumenen, Büssenden, Ungläubigen u. s. w. die Kirchenthüren zu schliessen und zu bewachen. Nachdem diese Einrichtung der alten Kirche zu bestehen aufgehört hatte (7. Jahrh.), sollten die Ostiarier der lateinischen Kirche Unberechtigte und Unwürdige vom Gottesdienste überhaupt zurückweisen (vgl. über das Officium ostiariorum: *Const. apost.* II 57; *Conc. Carthag.* IV (?) 9; *Alcuin.* De div. offic. p. 269; *Bingham* Orig. eccl. II 37; *Binterim* Denkw. I, 1, 308 ff.). In späterer Zeit kam noch hinzu die Verpflichtung, zu läuten und zu

schellen, dem Prediger das Buch aufzuschlagen und für die Conservirung kirchlicher Geräthschaften zu sorgen. Von diesen Functionen ist nur die des Läutens jüngeren Ursprunges und kaum über 600 Jahre alt; die übrigen finden sich schon in sehr alten Pontificalien und haben sich auch nebst dem Glöcknerdienste in dem noch heute gebräuchlichen Ritus der Ordination der Ostiarier erhalten (s. *Martène* De antiq. eccl. rit. I 8, art. 8). In der griechischen Kirche haben die Ostiarier noch die Obliegenheit, den Bischofsstab zu tragen (*Goar*. Euchol. graec. 225). Das Institut der Ostiarier ist sehr alt; zwar können dafür *Ignat. Mart.* (Ep. ad Antioch. n. 12) und *Clement. Const.* (III 11), worin von den kirchlichen πυλωροί die Rede ist, als nicht genuine Schriften nicht angeführt werden: gesichert ist aber der Ordo ostiariorum um die Mitte des 3. Jahrh. durch den von *Eusebius* (Hist. eccl. VI 43) überlieferten Brief des Papstes Cornelius an Bischof Fabius von Antiochien, wo neben den Klerikern niederer Ordnung auch die πυλωροί erwähnt werden. Das Zeugniss eines *Conc. Carthag.* (4. Jahrh.) ist bereits citirt worden. Auch die griechische Kirche hatte nach *Const. apost.* (l. c.), *Conc. Laod.* (c. 24), *Epiphan.* (Expos. fidei n. 21) und *Pseudo-Dionys.* (Hierarch. eccl.) sehr frühe ihre πυλωροί und θυρωροί. Die relative Wichtigkeit des Amtes der Ostiarier und seine nahe Beziehung zur liturgischen Feier mussten zur Folge haben, dass das Ostiariat, wenn auch nicht vielleicht beim ersten Entstehen, doch bald darauf zu einem Ordo ecclesiae erhoben wurde. Bezüglich der alten griechischen Kirche kann dies allerdings bezweifelt werden, wenn man ein argumentum a silentio auctorum gelten lässt; die lateinische Kirche aber kennt die Ordination und den Ordinationsritus bezüglich der Ostiarier schon aus dem mehr erwähnten *Conc. Carth.* (4. Jahrh.). Dort heisst es: ‚ostiarius cum ordinatur, postquam ab archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem archidiaconi, tradat ei episcopus claves ecclesiae, de altari dicens: sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae hisce clavibus recluduntur.' Der Ostiarier gab es an den einzelnen Kirchen mehrere; besonders gross wurde ihre Zahl in Constantinopel, wo sie nach *Iustin.* (Novell. III 1) auf hundert reducirt wurden. In der Umgebung der von Constantin d. Gr. erbauten Kirche der zwölf Apostel zu Constantinopel waren nach *Euseb.* (Vit. Constantini IV 59) sehr viele καταγώγια für die φρουροὶ τοῦ τόπου angebracht. Unter diesen φρουροί können nun allerdings die kirchlichen πυλωροί oder O. verstanden werden, da ja auch *Pseudo-Ignat. M.* (Ep. ad Antioch. n. 12) dasselbe Wort für kirchliche Personen gebraucht, welche zur Beaufsichtigung τῶν ἁγίων πυλώνων bestellt waren; doch empfiehlt der ganze Zusammenhang der Stelle bei *Eusebius*, οἱ φρουροί in seiner vorzugsweise militärischen Bedeutung = Besatzung aufzufassen und somit hier an eine militärische Schutzwache für den ganzen Platz und die profanen Zwecken dienenden Nebengebäude zu denken. Von weiblichen Thürhüterinnen, d. h. von *Ostiariae* (*Bingham* Index I, s. v. Ostiarias) kann nur uneigentlich gesprochen werden, denn es würden damit nur die Diakonissen bezeichnet, zu deren Functionen an grösseren Kirchen nach *Pseudo-Ignatius* (l. c.), *Const. apost.* (II 57; VIII 28) auch diese gehörte, den Fraueneingang in das Gotteshaus zu überwachen, während der Männereingang der Obhut der Ostiarier übergeben blieb. In der römischen Kirche hat sich der Ordo ostiariorum bis heute erhalten, während in der orientalischen Kirche dieses Amt seit dem 7. und 8. Jahrh. verschwand, wozu das Aufhören der Arcandisciplin beigetragen haben mag. Während die Geschichte in Schriften und Monumenten uns die Namen vieler Akoluthen, Exorcisten und Lectoren nennt, die in der Christenverfolgung den Martyrertod erlitten haben, so kennt sie aus den ersten Jahrhunderten nur wenige Ostiarier. Bei *Gruter*. Inscr. antiq. findet sich das einzige Epitaphium auf einen Ostiarius mit der Inschrift: URSATIVS VSTIARIVS (für Ost.). Unter dem Drucke der Verfolgungen waren eben wenige Cultusstätten zu bewachen. Zu O. vgl. die Art. Cursores, Ianitores und Mansionarii. KRÜLL.

ΟΞΥΓΡΑΦΟΙ. Schnellschreiber, griechische Bezeichnung der Notarii, s. d. Art. II 502.

P.

PÄDERASTIE, s. Sodomie.

PAGANUS, s. d. Art. Heiden I 634 f.

PALÄSTINENSISCHE LITURGIE, s. Liturgie II 323.

PALLA. Die *P. altaris* im heutigen Sinn bildet erst einen selbständigen Theil der Kelchbedeckung beim hl. Opfer, seit man Kelch und Opfergaben nicht mehr mit dem äussersten umgeschlagenen Theil des Cor-

porale bedeckte, also seit etwa dem 12. Jahrh. Das Alterthum kennt nur P. im Sinn von *Corporale* (*Conc. Antissiod.* c. 37: palla dominica ad quam non licet mulieri manum suam mittere; *Conc. Arvern.* c. 7; *Gregor. Turon.* VII 32: pallio serico), wie es das *Sacram. Gregorian.* (De ord. Subdiac.) gebraucht. Auch wird in der *Reg. S. Bened.* c. 66 einer *palla altaris* gedacht, ‚in qua manus pueri oblati ad monasterium a parentibus involvebatur'. Vgl. *Ducange* i. v.

PALLIUM. Das Wort steht in der Kirchensprache in verschiedenen Bedeutungen:

1) für Manipel, P. linostimum; so im Papstbuch i. v. Silvester und Zosimus (s. R.-Enc. II 195);

2) für den groben kurzen Mantel der Mönche. Schon im Dialog *Philopatris* in den Opp. Luciani ist das P. (tribonium) Kleid der Asceten und der Kleriker, die sich einer strengern Lebensweise befleissigten (*Euseb.* H. e. IV 11, VI 11, VIII 11; *Hieron.* De vir. illustr. c. 20). Die Farbe war schwarz. In dem Briefe des Papstes *Coelestin* († 432) an die Bischöfe von Narbonne und Vienne (*Migne* t. L 431) heissen die Mönche ‚amicti pallio', und *Salvian.* Adv. avar. IV 5 (*Migne* LIII 232) tadelt einen Mönch ‚licet sanctitatem pallio mentiaris'. Von Fulgentius, Bischof von Ruspe, wird es lobend hervorgehoben, dass er, Bischof geworden, das P., welches er als Mönch getragen hatte, beibehielt: subtus casulam nigello vel lactineo pallio circumdatus incessit (Vita c. 37, *Migne* LXV 136). Vgl. darüber Mehreres *Isidor.* Etymol. XIX 24.

3) *P. pontificium* (griech. ὠμοφόριον) oder erzbischöfliches P., eine besondere Auszeichnung der Erzbischöfe bez. der Metropoliten. Es besteht aus einem schmalen, drei Finger breiten Bandstreifen von weisser Wolle mit vier oder noch mehr eingesetzten schwarzen Kreuzen. Getragen wird es nur beim feierlichen Gottesdienst der Messe. Ueber Ursprung und älteste Bedeutung herrscht Dunkelheit. Mit dem antiken Kleide P. hat nämlich die erzbischöfliche Auszeichnung so wenig Aehnlichkeit, als unsere liturgische Stola mit dem antiken Gewande Stola. Als Kleidungsstück war das P. kein spezifisch römisches, sondern ein den Griechen entlehntes Gewand und war dasselbe ein plaidartiger Umwurf oder Mantel, ein viereckiges Stück Zeug (Quadrat oder Oblongum), meist von Wolle, seltener von Linnen, das um Hals oder Schulter geschlungen, ähnlich der Toga, oder mit einer Fibula befestigt wurde (*Tert.* De pall. c. 1; *Petron.* Satir. 135, 4). Als Umwurf (anaboladium) kennt es noch *Ambrosius*, der in der Stelle Gen. 49, 11: ‚lavabit in sanguine uvae pallium', letzteres Wort mit ‚anaboladium suum' erklärt, und *Chrysostomus* (Hom. de filiis Noachi) sagt: ‚die Söhne nahmen ein P. und deckten es auf Noe.'

a) Geschichte. Die spezifische Bedeutung als ein vom Papste verliehenes Zeichen höherer Würde entwickelte sich seit dem 5. Jahrh. Das älteste Beispiel der Ertheilung des Palliums kann man im Papstbuche unter Marcus († 336) finden, von dem es heisst: hic constituit, ut episcopus Ostiensis, qui consecrat episcopum Urbis, *pallio* uteretur, et ab eodem episcopus urbis Romae consecraretur (*Baron.* ad ann. 336). Wenn hier wirklich unser P., welche Gestalt es damals immer haben mochte, gemeint ist, so sollte es vielleicht eine spezielle Auszeichnung des päpstlichen Consecrators sein; dass aber auch Bischöfe ursprünglich dasselbe erhielten, ist aus *Gregors d. Gr.* Briefen hinlänglich erwiesen. Wenn wir obiges Beispiel ausser Acht lassen, dann ist im Abendlande der nachweisbar erste Fall die Verleihung durch Papst Symmachus († 514) an Erzbischof Caesarius von Arles im J. 513. In der Verleihungsurkunde heisst es ausdrücklich, er gestatte den ‚usus pallii speciali privilegio' (Vita Caes. I 30, *Migne* LXVII 1016; *Jaffé* Regest. Pontif. 63). Dagegen hält *Hefele* den Brief desselben Papstes, durch den er dem Erzbischof und Metropoliten Theodor von Laureacum in Pannonien das P. ertheilt habe (*Jaffé* l. c. 934; *Ceillier* XV 351), für zweifelhaft (Beitr. zur Kirchengesch. etc. II 216; der Brief bei *Migne* LXII 72). In der morgenländischen Kirche giebt *Isidor von Pelusium* (c. 434) die erste Nachricht, dass die Bischöfe ein ὠμοφόριον aus Wolle trügen, was das verlorene Schaf, welches der gute Hirt auf seinen Schultern trage, andeute (Ep. 136 ad Hermin.; *Suicer* Thesaur. i. v. ὠμοφόριον). Wir erfahren wiederholt, dass schon im 6. Jahrh. die Erzbischöfe um das P. nachsuchen mussten und dass ihre Bitten nicht selten von den Kaisern bez. Königen unterstützt wurden. Papst *Vigilius* (Ep. 6, 7) schreibt 545 an Auxanius, Erzbischof von Arles, er wolle ihm das P. gewähren, sobald er sehe, dass der König es billige, und übersendet es 547 ‚pro gloriosissimi filii nostri *regis* Childeberti christiani devotione mandatis' (*Migne* LXIX 26). In ähnlicher Weise ertheilte *Gregor d. Gr.* an Syagrius, Bischof von Autun, das P. (Ep. 9, 11 u. 1, 28). Bis ins 8. Jahrh. war dasselbe eine Ehrenauszeichnung, die der Papst einem Erzbischof (Metropoliten) oder auch einem Bischof gewähren mochte oder nicht; seit

dem 8. Jahrh. ist es ein Pfand, durch dessen Annahme der Erzbischof die Suprematie des apostolischen Stuhles anerkennt. So schreibt *Bonifatius* im J. 745 (Ep. 63) an Cuthbert von Canterbury, er seinerseits werde dem römischen Stuhle gehorchen und ermahne die Metropoliten, ‚pallia ab illa sede quaerere'. Und aus Briefen des Papstes Zacharias an Bonifatius vom J. 743 erhellt, dass dieser schon vorher für einige unter ihm stehende Metropoliten das P. erbeten hatte. *Nikolaus I* erliess in seinen Responsa ad consulta Bulgar. c. 73 die Verordnung, dass kein Erzbischof inthronisirt werden oder bischöfliche Functionen vornehmen solle, bis er das P. empfangen habe, während vorher einzelne Metropoliten oder Primaten mehrere Jahre ihre Stühle innehatten, ehe sie um dasselbe nachsuchten. Seine eigentliche Bedeutung hatte es unter Gregor d. Gr. erlangt; von da ab entfaltete sich mit dem Usus pallii das Ius pallii. Gregor verlieh es als Insigne an Bischöfe und Erzbischöfe auf hervorragenden Sitzen und bestellte sie zu Vicarii sedis apostolicae; anfänglich bekamen also in der römischen Kirche durchaus nicht alle Erzbischöfe bez. Metropoliten diese Auszeichnung, sondern nur die päpstlichen Vicare. So hatte Papst Vigilius den genannten Auxanius zum Vicar in Gallien, Gregor d. Gr. den Bischof Johann von Prima Iustiniana zum Vicar von Ost-Illyrien bestellt (Ep. II 23). War aber das P. ein Geschenk des Papstes, so konnte das Concil von *Macon* (581) c. 6 nicht verordnen, dass kein Erzbischof ‚sine pallio missam dicere praesumat.' Wir müssen somit annehmen, dass von dem römischen oder päpstlichen P. das hier gemeinte gallicanische verschieden war; letzteres kann nur eine Auszeichnung gewesen sein, die, wie das griechische ὠμοφόριον, jeder Erzbischof in Gallien während der ‚Celebration als Zeichen seines Ranges tragen musste ohne Rücksicht auf den Papst, wie der Priester die Stola trägt' (vgl. *Conc. Bracar.* 685, c. 4; *Martène* und *Durand.* Thesaur. anecd. V 99). *Gregor* hat auf der römischen Synode (595) festgesetzt, dass das P. unentgeltlich ertheilt werden solle, und über die Art des Tragens befiehlt derselbe Papst an Erzbischof Marinianus von Ravenna: quo (sc. pallio) non aliter uti memineris, nisi in propria suae civitatis ecclesia ... procedens a salutatorio ad sacra missarum solemnia celebranda; peractis vero missis (pallium) in salutatorio curabis deponere.

b) Deutung und Ursprung. Welche Bedeutung man in ältester Zeit dem P. beilegte, bez. wie es entstand, darüber gehen die Ansichten auseinander. Am meisten hat sich die bereits bei *Isidor von Pelusium* l. c. angedeutete und später von *Germanus*, Patriarch von Constantinopel (715), vertretene Meinung Geltung verschafft, das P. symbolisire das Hirtenamt, oder weise auf die Idee hin, dass der Bischof Vertreter des guten Hirten sei. So in neuerer Zeit u. A. *Martigny, Garrucci* und, wie es scheint, *Hefele* (Beitr. II 215). Eine andere Ansicht vertritt *Vespasiani* (De sacri pallii orig. disquis., Rom. 1856). Nach ihm ist das P. Symbol der apostolischen Succession und der damit verbundenen Jurisdiction und hat sein Vorbild bei den Propheten. So schickte Elias ‚pallium suum super illum', sc. dem Elisaeus, um ihn zu seinem Nachfolger zu ernennen (III Kön. 19, 19; IV Kön. 2, 13). Auf einem Relief im Lateran-Mus. (*Kraus* R. S.[2] 363, Fig. 50) übergiebt Christus (Elias) dem Petrus (Elisaeus) den Mantel, welchen Petrus mit verhüllter Hand empfängt. Dieses wie andere Bilder der Katakomben sollen uns belehren, wie das P. zu verstehen sei. Das P. des Papstes sei demnach der Mantel des hl. Petrus, woher der alte Ausdruck komme: pallium de corpore s. Petri, und die Sitte, dass der Papst sein P. vom Grabe des hl. Petrus nehme, dass derselbe die Pallien der Erzbischöfe in der Vigil von Natale s. Petri, wo dieser sein P. zurückliess, weihe und auf den Sarg des Apostels lege, wo sie bis zur Versendung verbleiben. Mit all diesem solle angedeutet werden, dass die apostolische Gewalt auf die Bischöfe übergehe und letztere nur Vertreter der Apostel seien. Um die apostolische Vertretung und Nachfolge auszudrücken, seien in den Kirchen zu Alexandrien und Jerusalem die Pallien des hl. Marcus bez. des hl. Jacobus aufbewahrt und von den jeweiligen Bischöfen getragen worden. So ansprechend diese Auffassung ist, so lässt sich doch vom Standpunkt der Geschichte aus Manches dagegen geltend machen; wir müssen verzichten, hier die Gegengründe vorzutragen. *Reusens* Eléments d'archéol. I[2] 521 stellt die unhaltbare Meinung auf, der byzantinische Kaiser habe das Profan-P. mit Gold- und Purpurstreifen als Insigne dem Papste geschenkt und dieser die gleiche Sitte bei den Bischöfen eingeführt. In älterer Zeit hatten namentlich *de Marca, Baluzius, Thommasin* die Ansicht vertreten und *Marriott* (Vestiar. christ.; s. d. Art. Kleidung, liturg. II 177 ff.) ist ihnen gefolgt, dass das P. sein Prototyp in dem Kleid (vgl. die Consulardiptychen), das die oströmischen Kaiser als Consuln trugen, habe, und in der That scheinen manche schriftliche und monumentale Zeugnisse dafür zu sprechen. Lesen wir

doch wiederholt, dass Päpste bei Verleihung des Palliums ausdrücklich die Zustimmung des Kaisers erwähnen. Gleichwol kann dasselbe nicht aus einem solchen kaiserlichen Insigne sich entwickelt haben, wie unschwer zu beweisen ist (s. *D. Farabulini* Archeol. ed arte rispetto a un raro monum. greco conservato nella Badia di Grottaferrata, Roma 1883, c. 6). Auf Grund der geschichtlichen Zeugnisse werden wir die Schwierigkeiten in unserer Frage nur dann lösen, wenn wir ein zweifaches P. sacrum unterscheiden: eines, das jedem Bischof zustand, wie wir es in der Ostkirche (bis heute) und theilweise in Gallien sehen, und ein solches, das (seit dem 5. Jahrh.) der Papst an seine Vicare auf auch in politischer Hinsicht wichtigen Posten als besonderes päpstliches Insigne verlieh, wobei mit Rücksicht auf die politische Stellung der Wille des Kaisers mitbetheiligt war. Letzteres P. hat im Abendlande das erstere verdrängt und sich zu dem Metropolitankleid entwickelt. Das P. aber, das alle Bischöfe ursprünglich trugen und das das Hirtenamt symbolisirte, war anfänglich ein viereckiger Amictus, dessen oberste Enden unter der Brust mit einer Fibula befestigt wurden. So sehen wir Apostel und Bischöfe auf Katakombengläsern, namentlich im 4. Jahrh. oft Petrus und Paulus, als Hirten; so Callistus und Marcellinus bei *Garrucci* Storia delle arte crist., tav. CLXXXVIII [1, 2]. Dieser Amictus, auf den die Beschreibung des ὠμοφόριον, welche griechische Schriftsteller geben, genau passt, wurde über der ἐπωμίς oder Tunica getragen und scheint für den Altardienst reservirt gewesen zu sein. In diesem Amictus werden nur die Apostel und Bischöfe, aber auch einige alttestamentliche Personen, wie Melchisedech, Jethro und Aaron, als Vorbilder des ewigen Hohenpriesters dargestellt; auf der Volta im Baptisterium von S. Giovanni in Rom trägt es Lucas aus mystischen Gründen, da er sein Evangelium mit der Schilderung des jüdischen Priesterthums beginnt (worauf sein Symbol, der Opferstier, hinweist; *Iren.* Haer. XI 8; *Sedul.* Carm. lib. I, v. 341 u. A.), und Zacharias selbst trägt im Menolog. s. Basil. den neutestamentlichen Amict (P.); das schmale Fell, das der Vorläufer über der bischöflichen Kleidung trägt und das unter der Brust von der Fibula zusammengehalten wird, so an der Kathedra des Maximian zu Ravenna, ist das Pendant des P. Kurz, das alte P. ist die eigentliche Vestis pastoralis, das charakteristische Kennzeichen des Priesterthums, τὸ τῆς ἱερωσύνης περιβόλαιον, wie es *Joh. Moschus* (ed. *Cotelier* Monum. Graec. II 439) nennt. Namentlich sieht man bei griechischen Schriftstellern, dass im Osten das ὠμοφόριον als das Kennzeichen des Bischofs galt (*Moschus* l. c. 412), wie ja auch die Abnahme desselben Kleides Zeichen der Amtsentsetzung eines Bischofs war. Belege bei *Garrucci* l. c. I 217 ff.

c) Beschaffenheit. *Johannes Diac.* in der Vita s. Gregor. IV c. 84 u. c. 80 beschreibt das P. des Papstes nach einem alten Bilde desselben: pallio *mediocri* a dextro videlicet humero sub pectore super stomachum circulatim deducto, deinde sursum per sinistrum humerum post tergum deposito, cuius pars altera super eundem humerum veniens propria rectitudine non per medium corporis, sed ex latere pendet, d. i. es lief das eine Ende des schmalen (mediocre) Streifens von der rechten Schulter in einem Halbkreis über die Brust zur linken Schulter und um den Nacken und hing zuletzt seitlich über die rechte Schulter herab, wie wir es auf manchen alten Bildwerken sehen, z. B. auf dem Mosaik in S. Vitale zu Ravenna (*Hefele* Beiträge, Taf. I [1]; *Marriott* Taf. XXV u. XLI). Dieses P. ist also schmäler als der ältere Amictus, und wurde nicht mehr mit der Fibula befestigt wie jener, näherte sich somit sehr der spätern Form des Palliums. Die von *Johannes* beschriebene Gestalt ist aber älter als Gregor, wie das ravennatische Mosaik und Abbildungen in S. Paolo in Rom aus dem 5. Jahrh. darthun. Vgl. *Garrucci* tav. CLXXXVIII [3]. Früher hing das eine Endstück nicht vertical herab, sondern lief zur linken Schulter zurück. Ueber die weiteren Aenderungen vom 9. bis 12. Jahrh. s. *Papebroch* De forma pallii pontif. medio aevo mutata in den ‚Propyläen‘ der Bollandisten II 320. Die Bindenform leitet *Garrucci* davon her, dass das profane P. wie ein Plaid mehrmals zusammengeschlagen und so um Hals und Schulter geworfen wurde, was *Tertullian* mit ‚tabulatio congregata‘ und *Apuleius* mit ‚multiplex contabulatio‘ bezeichnen (*Salmas.* in *Tertull.* De pall. 336 u. 339). Zum Beweis zeigt er tav. LXVII [1] ein Bild aus S. Agnese, wo Christus über dem profanen P. eine Binde quer über die Brust von der Linken zur Rechten laufend trägt; ähnlich auf einem Mosaik in S. Vitale, tav. CCXLV. Wegen der Aehnlichkeit mit dem alten Orarium oder der Stola hat das ältere P. bisweilen auch diese Namen. So bei *Nikolaus I* Ep. an das Concil von Soissons 865. Mit dem antiken P. hat also das P. sacrum so wenig Aehnlichkeit mehr, als die liturgische Stola mit der profanen, aber auch keine mit dem alttestamentlichen Ephod. Auch sind die älteren Pallien viel

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE
AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES
ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1885.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

—— VIERZEHNTE LIEFERUNG. ——

breiter als die gegenwärtigen und die Endstreifen hängen bis zum Saum des Kleides herab. Als Materie begegnet uns stets die Wolle, nur von *Gregor d. Gr.* hören wir (a. a. O.), dass er ein P. ex *bysso* candente contextum getragen. Ob dies nur seine Eigenheit oder damals allgemeinerer Gebrauch war, ist nicht zu ermitteln. Mit seltenen Ausnahmen zeigt das P. stets ein oder mehrere, gewöhnlich vier, doch auch drei und fünf eingewobene schwarze oder purpurrothe Kreuze; gar kein Kreuz hat das P. des Egbert von Trier (10. Jahrh.); *Marriott* Taf. XLII (vgl. jedoch *Kraus* Cod. Egb. zu Taf. II); drei Purpurkreuze ein

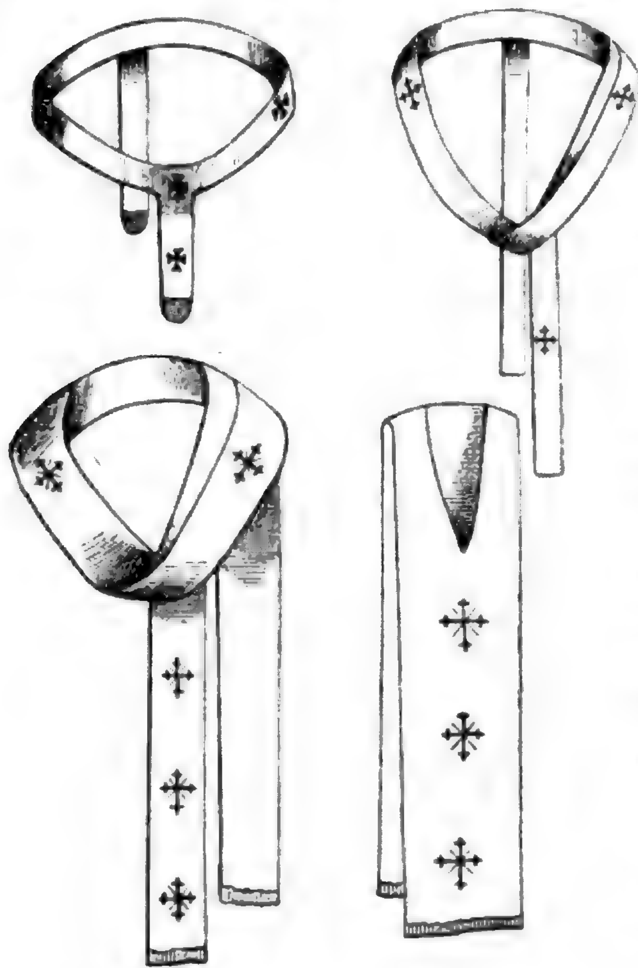


Fig. 350. Pallien.

Mosaik der Hagia Sophia (um 560) bei *Weiss* Costümkunde 125. Die Bildwerke mit römischen Pallien bis ins 10. Jahrh. zeigen nur ein lateinisches Kreuz am vordern Saum, das zweite zierte den Rücksaum, wie *Rhaban*. De instit. cler. I 23 bezeugt (a tergo et pectore crucem habet). So auch das Bild des Erzbischofs Celsus von Mailand auf dem Portale einer Kirche (*Millin* Voyage en Italie I 108; nicht, wie *Martigny* angiebt, auf einem Sarkophag) und S. Maximian in Ravenna (vgl. *Ciampini* Vet. mon. tav. II u. XL: Petrus übergiebt Papst Leo das P. [Mosaik des 8. Jahrh.], und *Marriott* Taf. XXX—XXXI. XXXIII. XL). Seit dem 10. Jahrh. erscheint auch je ein Kreuz auf den beiden Schultern (*de Rossi* R. S. II 127, tav. VI). Das griechische ὠμοφόριον hat öfter drei Kreuze (vgl. die sog. Missa picta in der Nova bibl. Patr. VI, tab. I), gewöhnlich aber mehr als vier Kreuze. Wir wissen freilich nicht, wieviel hierbei auf Rechnung der Künstlerlaune zu setzen ist und welche Anachronismen man sich erlaubt hat. Die älteste Abbildung eines römischen Palliums dürfte ein Gemälde im Coemeterium Priscillae aufweisen, das Pius I darstellt (vermuthlich 5. Jahrh.; *Bianchini* Vitae Rom. Pontif. I. II 128); demnächst kommt die Darstellung der 42 Päpste von Petrus bis Innocenz I in S. Paolo durch Leo I (*de Rossi* Bull. 1870, 122 ff.); aus dem 6. Jahrh. das Mosaik mit Felix IV in S. Cosma e Damiano zu Rom (R.-Encykl. I 380) und Pelagius II in S. Lorenzo fuori le mura und des Maximian zu Ravenna; die jetzige Gestalt bei *Martigny*[2] 567 und unsere Figur 351; vgl. ebend. 199 u. 285; *Hefele* Beitr. Taf. I—III und die Tafeln bei *Marriott*. Ein prachtvolles P. mit vier Kreuzen und herrlichen Darstellungen aus der Geschichte Jesu und Mariae beschreibt *Farabulini* in der genannten Schrift, wozu zu vergleichen Civiltà catt. 1884, V 719 ff.

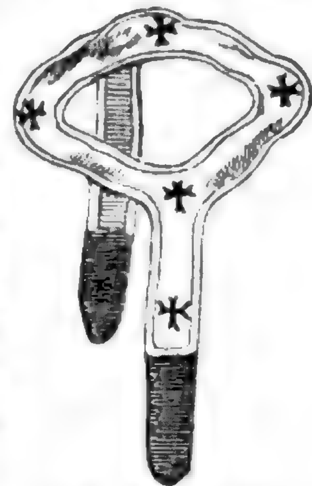


Fig. 351. Mittelalterliches Pallium.

d) Wie angedeutet, entspricht dem römischen P. bei den Griechen das ὠμοφόριον, das nachweislich seit dem 5. Jahrh. Insigne der Bischöfe ist. Die Fresken der Hagia Sophia aus dem 6. Jahrh. stellen Bischöfe des 4. Jahrh. mit dem Omophorion dar, und wir hätten, wenn der Künstler geschichtlich treu und nicht anachronistisch verfuhr, hier das älteste Zeugniss (*Salzenberg* Altchristl. Baudenkmale, Taf. XXVIII u. XXIX). In der Form gleicht das Omophorion dem P., auch hat es seine Gestalt seit ältester Zeit wenig geändert und die Verwandtschaft bez. Identität beider steht ausser Zweifel; nur darin besteht ein Unterschied, dass im Osten alle Bischöfe in früheren Jahrhunderten es trugen; später nicht alle Bischöfe, aber Bischöfe von allen Graden, so alle Bischöfe des Nicaenum II bei *Marriott* Taf. XLI. Auch hier bedeutet die Abnahme des Omophorions Amtsentsetzung (*Conc. Constant.* III [680], act. 8, *Labbe*

VI 759). Das Papstbuch (i. v. Agatho) übersetzt jene Verhandlung und giebt ὠμοφόριον mit Orarium wieder, ein ungenauer, auch sonst vorkommender Ausdruck für P. Das vierte allgemeine Concil von Constantinopel (680) gab genauere Bestimmungen über Ort und Zeit des Tragens des Omophorion. Während der Diakon das Evangelium las, pflegte der Bischof es abzulegen.

Ausser der ältern, theilweise genannten Litteratur (*Barthell* De pallio, Würzburg 1735; *Pertsch* De orig., usu et auct. pallii archiepisc., Helmst. 1754, und *Ruinart* Dissert. de pallio in den Opp. posth. von *Mabillon* und *Ruinart*, Par. 1724) sind vor Allem die erwähnten Werke von *Vespasiani, Garrucci* und *Farabulini* zu vergleichen. Dazu *Hinschius* System des kath. Kirchenrechts II 23 ff. KRIEG.

PALME. Die P. ist als Symbol des Sieges allen alten Völkern bekannt und von *A. Gellius* (Noct. Att. III 6) erfahren wir: ideo in certaminibus palmam signum esse victoriae placuisse, quoniam ingenium ejusmodi ligni est, ut urgentibus opprimentibusque non cedat. Als christliches Symbol bedeutet die P. den Sieg des Christen über den Tod (iustus ut palma florebit, Ps. 91, v. 13), über das Fleisch und die Welt. Palma victoriae signum est illius belli, quod inter se caro et spiritus gerunt (*Orig.* in Io. XXI; *Ambros.* in Luc. VII). Die P. gehört mit Vogel und Anker zu den allerältesten christlichen Symbolen, findet sich nämlich schon in den ältesten Theilen des in seinen Anfängen aus apostolischer Zeit stammenden Coem. Priscillae (*de Rossi* Bull. 1868, 94). Sehr begreiflich, denn die Apostel selbst gebrauchten so häufig Bilder von Kampf und Sieg, die der Ringschule, dem Amphitheater und der Rennbahn entlehnt sind (I Kor. 9, 24. 25; II Tim. 2, 5; Apoc. 2, 17; 4, 7), und ebenso die ältesten Väter (*Tertull.* Ad martyr., De spect.), dass im 3. Jahrh. einige Christen daraus das Recht ableiten wollten, diesen Spielen anzuwohnen, und der hl. *Cyprian* (De spect., Ep. VIII) sich genöthigt sah, mit Klagen aufzutreten, weil ,verba et exempla, quae ad exhortationem evangelicae virtutis posita sunt, ad vitiorum patrocinia transferuntur'.

Vor Allem gebührt nun die P. den Martyrern, denn sie sind im eminenten Sinne die Besieger der Christo feindlichen Macht. ,Vincimus cum occidimur', sagt *Tertullian* (Apol. 50). Der Ausdruck ,Palma martyrii' ist darum auch in den kirchlichen Diptychen, Martyracten und Martyrologien zum stehenden geworden: martyrii palmam accepit, martyrii palmam meruit obtinere, martyrii palma coronatus est, virginitatis palmam martyrii corona cumulavit, cursum palmiferum consummavit. ,Nisi diligenter perfeceris corpus meum a carnificibus attrectari, non potest anima mea in paradisum domini cum palma intrare martyrii', spricht die hl. Agatha zum Praetor Quintianus. Die Sitte, die Bildnisse der Martyrer durch die Siegespalme zu kennzeichnen, stammt schon aus dem Zeitalter der Verfolgung, und schon *Cassiodorius* schrieb im 6. Jahrh.: ,fortes athletas populis palma designat esse victores' (Var. I 28). Auch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die ursprünglichen Ruhestätten der Martyrer regelmässig mit diesem Zeichen geschmückt waren, wie dies von vielen ausdrücklich bezeugt ist. Als nun im J. 1578 die Katakomben wieder aufgefunden worden und man sich um verlässige Anzeichen umsah, um die Gräber der Martyrer von den übrigen zu scheiden, da kam allmälig die Meinung in Aufnahme, dass alle Gräber, die mit der P. geschmückt wären, oder eine Blutphiole enthielten, Reliquien von Martyrern bergen, und die Congregatio Rituum et Reliquiarum, um Entscheidung angegangen, erklärte den 10. April 1668: cum de notis disceptaretur, et quibus verae sanctorum Martyrum reliquiae a falsis et dubiis dignosci possint: eadem s. Congregatio censuit, *Palmam* et Vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse. Man stritt noch, ob die beiden Kennzeichen cumulative sich finden müssten, oder ob auch die P. allein genüge. Gegen die P. allein sprachen sich aus: *Papebroch, Mabillon, Fabretti, Muratori,* ebenso *Benedict XIV* (De beatif. et can. l. IV, p. II, pag. 28). Da es feststeht, dass die P. auch auf Gräbern gefunden wurde, die durch sichere Daten ausweisen, dass sie der nachconstantinischen Friedensperiode angehören, so reicht jedenfalls das Erscheinen der P. auf einem Grabe überhaupt noch nicht hin, dasselbe mit Sicherheit als Martyrergrab zu kennzeichnen. Ueber die Blutphiolen s. d. Art. Ampullae und *Kraus* R. S. p. 451. Anders verhält es sich, wenn die P. in Mitte von Marterwerkzeugen erscheint, wie auf dem Titulus der Philumena, aufgefunden in den Katakomben 1802 (*Perret* Les catac. de Rome V. XLII[3]). Wenn übrigens auf Grabmonumenten der Palmzweig ganz isolirt, ohne irgend ein anderes Symbol, auftritt, was sehr selten vorkommt (nur viermal traf dies *de Rossi* im Coem. Callisti R. S. II 314 u. tav. XXXIX[39]. XLIII[49]. XLV[44]. XLVII[1]), wenn ferner durch anderweitige sichere Anzeichen feststeht, dass solche Monumente, wie die drei in den Krypten

der Lucina beisammen aufgefundenen, aus dem 3. Jahrh. stammenden (*de Rossi* R. S. I 334 u. tav. XX [1.3.5]), der Verfolgungsperiode angehören, so ist es schwer, sich von dem Gedanken zu trennen, dass derselbe den Sieg des Martyriums bedeute.



Fig. 352. Grabstein (Perret V, pl. XXXVII 120).

[Ich kann dem so wenig beitreten, wie *Martigny*, wenn er Dict.[2] p. 568 die Ansicht ausspricht, beifolgende Darstellung (Fig. 352) einer Christin mit der Palme vor einem Inschriftrahmen mit *(i)*NOCENTINA DVLCIS F*(ilia)* gehöre einer Martyrin an. K.] Einigemal findet sich auch der Palmzweig unter den Proskynemen der Besucher von Martyrergräbern als Anspielung auf den von denselben errungenen Sieg.



Fig. 353. Monogramm zwischen Palmen (Bosio p. 436).

Häufig findet sich der Palmzweig im Schnabel eines Vogels und dann ist dies der Phönix oder Palmvogel (φοῖνιξ ist sowol die P. als der ägyptische Wundervogel, *Herodot* II 73), das Symbol der Auferstehung oder der Unsterblichkeit, nämlich des Sieges über den Tod, und diese Bedeutung wird auch der einfache Palmzweig auf den nach-



Fig. 354. Monogramm im Lorbeerkranz zw. Palmen.

constantinischen Monumenten haben (*de Rossi* Bull. 1863, 7. 32). Der Palmzweig in Verbindung mit dem Monogramm Christi oder einem Christus bedeutenden Symbol, z. B. dem guten Hirten, dem Hirtenstab, dem Fisch, dem Lamm mit dem Milcheimer, Symbol der Eucharistie, kann nichts Anderes bedeuten als: τούτῳ νίκα. So wenn das Monogramm zwischen Palmen steht, wie *Bosio* 436 (Fig. 353), zuweilen in einem Lorbeerkranz (Fig. 354). Ein Gladiator zwischen Palmzweigen (*Boldetti* Osserv. sopra i Cimit. 365) spricht an sich klar genug. In Verbindung mit dem Leuchtthurm tritt die P. gleichfalls auf (*de Rossi* Bull. 1868, 11. 12): das Symbol der glücklich vollendeten Fahrt durch das sturmbewegte Leben, verbunden mit dem des Sieges in den Wettkämpfen. Ein Pferd mit dem Palmzweig auf dem Kopfe oder nach demselben laufend, oder nach dem Monogramm Christi laufend und von Palmzweigen umgeben (*de Rossi* Bull. 1873, 136 u. tav. XI [1]) ist die Darstellung des siegreichen Wettlaufes, zu dem der hl. Paulus die Korinther (l. c.) ermuntert.

Häufig ist der Palmbaum oder -Zweig ein Symbol des Paradieses oder des himmlischen Jerusalem. Bereits in den Katakomben enthalten Sarkophage (*Bottari* Scult. e pitt. tav. XXII), ein Gemälde in einem Arcosolium (*Marchi* tav. XLI), ein Grabstein (*Marangoni* Acta S. Victor. p. 42) Darstellungen Christi und der Apostel Petrus und Paulus unter Palmbäumen ruhend. Dieselbe Vorstellung, nur erweitert, schmückte in Mosaik häufig die Tribünen der ältesten Basiliken, am besten erhalten in San Cosma e Damiano am Forum Romanum von Papst Felix IV (526—530). Zu beiden Seiten der Heiligengruppe erheben sich Palmen und über denselben schwebt der Phönix mit dem Stern. An dem Triumphbogen in S. Prassede erscheinen die Auserwählten, die Sieger im Kampfe des Geistes gegen das Fleisch, ganz wie sie Johannes (Apocal. 7, 9) schildert: amicti stolis albis et palmae in manibus eorum. In derselben Bedeutung findet sich der Palmbaum auf einem bleiernen Weihwassergefäss aus dem 4. oder 5. Jahrh., in Tunis aufgefunden (von *de Rossi* in der Pariser Ausstellung gesehen und beschrieben Bull. 1867, 77—87). Die P. auf Geräthschaften und Schmuckgegenständen, die sicher alle aus der Friedensperiode stammen, auf Lampen (*de Rossi* Bull. 1867, 13. 14; sehr schönes Exemplar mit Vögeln [seligen Geistern] auf dem Palmbaum ruhend, abgebildet bei *Mamachi* Orig. christ. III 95), auf Devotionsmedaillen (*de Rossi* Bull. 1869, 39. 55), auf einer kleinen Blechplatte, die am Halse eines entlaufenen Sklaven hing (*de Rossi* Bull. 1863, 25 ff.), erinnerte den Träger solcher Gegenstände an den Lohn, der ihn im Himmel erwarte, wenn er den grossen Kampf siegreich kämpfe. Auf einem goldenen Ring mit geschnittenem Stein (*de Rossi* Bull. 1872, 119 u. tav. VII [3]) findet sich P. und kreuz-

förmiger Anker vereinigt, ein Sinnbild der Hoffnung auf das ewige Leben durch Christus den Gekreuzigten. Auch auf abergläubischen, von der Kirche verbotenen (*Bingham* Orig. XVI 5) Medaillen, Amuletten und Zaubernägeln findet sich die P., zuweilen neben den Worten: vicit leo de tribu Iuda (Apocal. 5, 5; *de Rossi* Bull. 1869, 62).

Immer mehr erweiterte sich der Sinn dieses Symbols. Im 5. und 6. Jahrh. erscheint der Palmzweig häufig am Schlusse von Inschriften, welche die glückliche Vollendung von öffentlichen Bauten documentiren, entweder neben der üblichen Acclamation: ‚feliciter', oder auch in Vertretung derselben (*de Rossi* Bull. 1868, 74. 87; 1870, 33 u. tav. III [3]). WANDINGER.

PALMSONNTAG. Die ältere Nomenclatur dieses Sonntags fusst auf die ihm zu Grunde liegende Thatsache bei Matth. 21, 8; Marc. 11, 8; Joh. 12, 13. Daher die Namen: κυριακὴ (ἡμέρα, ἑορτή) τῶν βαΐων, τὰ βάϊα, βαϊφόρος ἑορτή; bei den Lateinern *Dominica palmarum, in palmis, ad palmas, in ramis palmarum,* seltener *Dom. olivarum* s. *arborum, Dom. Hosanna* s. *Osanna* (Matth. 21, 9; Marc. 11, 9; Joh. 12, 13). Spätere Namen sind: *Dom. indulgentiae*, weil in dieser Woche die Büssenden absolvirt und die Verbrecher begnadigt wurden (*Ord. Rom. Vulg.*); *Pascha floridum* s. *Dom. florum*, weil man neben den grünen Baumzweigen hie und da auch Blumen herumzutragen pflegte (*Ord. Rom.* XII); *Pascha palmarum; Pascha competentium,* denn an diesem Tage wurde an mehreren Kirchen den Täuflingen (compet.) das Symbolum fidei bekannt gegeben (*Rab. Maur.* De instit. cler. II 35); *Dom. capitolavii* wegen des Kopfwaschens der Täuflinge als leiblicher Vorbereitung auf die Taufe (*Isidor.* De offic. I 27). Bei den Griechen findet sich noch der Name: κυριακὴ τοῦ Λαζάρου, weil Tags zuvor die Auferweckung des Lazarus gefeiert wurde (*Epiphan.* Περὶ βαΐων, s. u.). Der P. ist rein christlichen Ursprungs und hat weder mit den ‚Lulabin' (Palmzweigen, Sträussen) des jüdischen Laubhüttenfestes, noch viel weniger mit den atheniensischen ὀσχοφόρια, d. i. mit dem Tage des Festes σκίρα zu schaffen, an welchem Weinranken mit Trauben herumgetragen wurden. Die Feier des Palmsonntages kann freilich nicht mit *Polydor. Vergil.* (De rer. inv. VI 8) auf eine apostolische Institution zurückgeführt werden, jedenfalls aber war sie in der griechischen Kirche sehr frühe eingeführt, denn bei den älteren griechischen Kirchenvätern finden sich mehrfache Hindeutungen auf dieses Fest, und schon im 4. Jahrh. konnte *Epiphan. v. Salamis* zwei Homilien Περὶ βαΐων auf den P. halten (*Epiphan.* Opp. ed. Petav. Paris. II 251—258 u. 301—303). Auch *Chrysostomus* wird eine Homilie auf den P., De ramis palm., zugeschrieben, aber dieselbe ist unterschoben. Im Occident war die Feier des Palmsonntages jüngern Ursprunges. Wäre die Aufschrift ‚Dominica in ramis palmarum', welche die 45. Homilie des *Maximus Taur.* trägt, nicht entschieden unecht, so hätten wir einen Beweis, dass der P. in der abendländischen Kirche schon im 5. Jahrh. gefeiert wurde. So aber ist *Beda Venerab.* (7.—8. Jahrh.) der Erste im Abendlande, von welchem wir eine Homilie auf den P. (Opp. VII 363) als Zeugniss für die kirchliche Feier dieses Tages besitzen. Dies kann aber nicht hindern, um aus alten Sacramentarien mit *Mérat* und *Martène* den Schluss zu ziehen, dass eine *Dominica ad palmas* oder *in palmis* in der römischen Kirche wenigstens vor dem 7. Jahrh. bekannt war. Das alte gallicanische Sacramentarium erwähnt an diesem Tage nur in der Präfation des feierlichen Einzuges Jesu in Jerusalem. Sicher ist, dass zur Zeit Karls d. Gr. der P. allgemein gefeiert wurde. — Mit dem P. begann die abendländische Kirche die hl. Woche, weshalb *Beda* (s. o.) von einer Feria secunda und tertia reden konnte; die Griechen dagegen sonderten diesen Tag von der ἑβδομὰς μεγάλη ab und fingen diese selbst mit der auf den P. folgenden Feria secunda an (*Vales.* Not. ad Euseb. p. 279). Die Griechen schienen mehr den Triumphzug Christi ins Auge gefasst zu haben, betrachteten diesen Tag als Freudentag, der in Constantinopel unter Anderm auch dadurch ausgezeichnet wurde, dass Kaiser und Patriarchen Geschenke, βάϊα genannt, austheilten (*Luitprand.* De reb. ab europ. imper. et reg. gest. VI 5). — Von der Palmsegnung schreibt *Martène* De antiq. eccl. discipl. c. 20, 188: ‚benedictionis palmarum nulla apparet mentio apud auctores ante saecula octavum aut nonum.' Derselben Ansicht ist *Pelliccia* (Christian. eccles. politia II 308); er nennt den *Amalarius* (9. Jahrh.; De div. off. I 10) als den Ersten, der dieser Benediction Erwähnung thut. *Binterim* (Denkw. V, 1, 173 ff.) vindicirt der Palmsegnung ein viel höheres Alter, jedoch nicht mit unanfechtbaren Gründen. — Die Procession am P. kennt in der griechischen Kirche *Epiphanius* (l. c.); in der abendländischen Kirche erwähnt ihrer als einer auf Tradition beruhenden Feier *Aldhelmus*, Bischof der Westsachsen († 709), De laud. virgin. c. 15. — Die Vorlesung der Passio Domini, schon frühe in der Kirche an verschiedenen Tagen der hei-

ligen Woche vorgenommen (*Augustin.* Serm. 144, al. 232, de temp.), findet sich für den P. angeordnet in den ältesten römischen Ordines, in dem Comes des *Pamelius* und in einem von *Mabillon* (De liturg. Gallic. I 2) in Deutschland aufgefundenen alten Ordo. Die mozarabische und ambrosianische Liturgie schreibt die Passio Christi für Feria V in coena Domini, die gallicanische Liturgie für Feria VI parasceues vor. KRÜLL.

ΠΑΝΗΓΥΡΕΙΣ ΤΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ, s. Martyrerfeste II 371.

PANIS, s. Brod I 172 f.

ΠΑΝΝΥΧΙΔΕΣ, s. Vigilien.

PANTHEON. Das P. des Agrippa in Rom wird vielfach als Prototyp des christlichen Kuppelbaues angesehen (*Adler* Das P. zu Rom, Berl. 1871; *de Verneilh* Fragm. sur les origines de l'art byzantin, Bull. monum. XXXV 65 f.). Die Inschrift des Catervius in Tolentino ist geeignet, ein eigenthümliches Licht auf diesen Gegenstand zu werfen und jene Ableitung zu bestätigen. Es heisst da, dass Septimia Severina MARITO DVLCISSIMO AC SIBI SARCOFAGVM ET PANTEVM CVM TRICORO DISPOSVIT ET PERFECIT (*Fabretti* Inscr. dom. p. 741). *De Rossi* (R. S. III 472 f.), welcher dieses Epitaph zuerst nach dieser Richtung anzog, erklärt, gewiss richtig, das *Pantheum cum tricoro* derselben als einen Polygonalbau mit drei Apsiden, der mit einer Kuppel bedeckt war und wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Prototyp dieser Bauten, dem Agrippa'schen Pantheon, auch diesen Namen trug. Es liegt auf der Hand, dass die Anlage eine gewisse Verwandtschaft mit dem Trichoron des hl. Soteris haben musste.

Die Umwandlung des P. zur christlichen Kirche erfolgte bekanntlich durch Papst Bonifatius IV (608—615) und mit Zustimmung des Kaisers Phokas (602—610), also zwischen 608—610. Eine genauere Angabe fehlt im *Lib. Pontif.*, doch wird anderwärts der 13. Mai 609 als Einweihungstag bezeichnet. Ueber das damit zusammenhängen Festum S. Mariae et omnium martyrum s. I 500 f. KRAUS.

PAPA. Dieser Titel wurde in den ersten Jahrhunderten jedem Bischof ohne Unterschied des Ranges gegeben und er ist identisch mit dem Titel Pater, der ebenfalls häufig wiederkehrte und selbst Presbytern beigelegt wurde (Act. Theodot. c. 12, *Ruinart.* ed. Galura II 295). Seine Ableitung von Pater patrum, bez. von der Abkürzung PP. oder Pa. Pa. erweist sich eben damit als unrichtig. Wir begegnen ihm zunächst in Africa bei *Tertullian* (De pudic. c. 13), in den Martyreracten der hhl. Perpetua und Felicitas (c. 13) und bei *Cyprian* (Ep. 8. 23. 30. 31. 36 ed. Hartel). Da er diesem auch von den römischen Klerikern gegeben wird (Ep. 30 inscr. c. 8), so dürfen wir annehmen, dass er auch in Rom üblich war, und bald darauf treffen wir ihn in Aegypten, indem ihn Dionysius d. Gr. seinem Vorgänger Heraklas beilegt (*Euseb.* H. e. VII c. 7, 4). Im 4. und 5. Jahrh. erscheint er bereits sehr häufig und es dürfte daher genügen, nur einige Stellen zu notiren. Arius legt ihn dem Bischof Alexander von Alexandrien bei (*Theodor.* H. e. I, c. 4, al. 5); *Hieronymus* bedient sich seiner wiederholt, wenn er von Bischöfen spricht (Ep. 57 ad Pamm. c. 1. 2; Ep. 102. 103. 105 ad Aug.), und *Sidonius Apoll.* gebraucht ihn beinahe ausnahmslos in der Anrede an die gallischen Bischöfe (Ep. II 10; V 1—12; VII 1—12). Mit dem 6. Jahrh. aber beginnt sich der Sprachgebrauch zu sondern. *Avitus von Vienne* († 525) nennt nur die Patriarchen, nicht auch die übrigen Bischöfe P. (Ep. 7. 23. 25. 87), und ähnlich giebt sein Zeitgenosse *Ennodius von Pavia* den Titel nur dem Papst Symmachus (Ep. IV 1. 8. 29; V 10; VI 31). Er beginnt einmal seinen Brief sogar einfach: Ennodius papae, ohne den Namen beizufügen (*Thiel* Epist. R. P. 731), und ebenso ist in dem Brief der Königin Gudelina an die Kaiserin Theodora (*Cassiodor.* Var. X 20) und in c. 4 der Synode von *Vaison* vom J. 529 (*Hardouin* Conc. II 1106) einfach nur von P. ohne Namen die Rede. Der Begriff des Wortes war somit ein anderer geworden. Da es für sich allein gebraucht werden konnte, so hatte es seine allgemeine Bedeutung verloren und eine besondere angenommen. Es bedeutete weniger mehr das vertrauliche ‚Vater' wie ehedem, als vielmehr die hierarchische Stellung desjenigen, zu dessen Bezeichnung es angewendet wurde. Der P. war das geworden, was wir im Deutschen mit dem Worte ‚Papst' bezeichnen, der Vorsteher der Gesammtkirche. Nachdem aber der Begriff des Wortes in dieser Weise umgeschlagen hatte, konnten die Päpste den Titel auch sich selbst beilegen, während sie ihn früher gleich den übrigen Bischöfen stets nur von Anderen empfangen hatten, und stehende Praxis wurde dieses im 8. Jahrh. In den Briefüberschriften steht das P. bei Johann VII einmal, bei Gregor II bisweilen, bei Gregor III und seinen nächsten Nachfolgern meistens, bei den letzten Päpsten des Jahrhunderts regelmässig. Wir begegnen ihm zwar schon früher bei Agatho, Gelasius I, Simplicius, Hilarus, Siricius, dem

Gegenpapst Felix, ja sogar bei Soter. Allein der fragliche Brief von Soter (*Hardouin* l. c. I 101) ist ein pseudo-isidorisches Machwerk, und die Uebrigen geben sich den Titel nur ausnahmsweise. Da ihnen zudem ja wieder Päpste folgen, bei denen er gar nicht zu finden ist, so dürfte das Wort P. an den betr. Stellen ebenso die Zuthat eines späteren Abschreibers der Briefe sein, wie es in einem Briefe von Leo I (*Hardouin* l. c. II 15) einfach auf Rechnung des Uebersetzers zu schreiben sein wird, und die Conjectur dürfte um so begründeter sein, als der Titel im 5. Jahrh. dem päpstlichen Stuhl noch nicht reservirt war. FUNK.

ΠΑΠΟΛΗΤΡΑΙ, *detonsae Patrum coronae*, die in Form einer Corona geschorenen Köpfe der Geistlichen. Vgl. *Bingham* I 77.

PAPSTBILDNISSE, die, in S. Paolo fuori le mura. Die ersten 42 dieser Bilder, von Petrus bis Innocenz I, sind gewöhnlicher Annahme zufolge unter Leo I oder doch in seiner Zeit auf die Oberwand der Basilika gemalt. *Marangoni* gab sie in sehr unzuverlässigen und das Charakteristische nicht wiedergebenden Kupferstichen in seiner Chronologia Rom. Pontif. superstes in pariete australi basilic. s. Pauli Apost. depicta saec. V seu aetate s. Leonis pap. magni, Rom. 1751, 4°. Auch *Bianchini* in seiner Ausg. des Anastasius (vgl. II, prol. p. LXX) gab Holzschnitte nach ihnen. Vgl. noch *(Lazari)* Catalogi duo antiquiss. Pontif. Rom., quos ad Pontif. historiam primorum quattuor saec. explicandam iterum recensitos et animadvers. illustr. exhibent PP. soc. Iesu in colleg. Rom., Rom. 1755. B e n e d i c t XIV hatte diese Papstbilder ausbessern und fortsetzen lassen, bei welcher Arbeit sie an archäologischem Werth jedenfalls schwere Einbusse erlitten. Im J. 1823 vernichtete der grosse Brand der Paulskirche die Ostwand mit den ältesten Bildern keineswegs; sie wurden durch den Maler P e l l e g r i n o S u c c i von der Wand losgelöst, leider ohne die zwischen den einzelnen Medaillons stehenden Inschriften, und endlich in neuester Zeit an den Wänden der Corridore des benachbarten Klosters aufgestellt. *De Rossi*, welcher den Secretär der Baucommission, M o r e s c h i, bei dieser Arbeit unterstützte, giebt darüber Bull. 1870, 122 f. Bericht. Danach sind von den 42 Bildern zwei, die des Eleutherius und Dionysius, verloren. Festgestellt sind dann von den übrigen alle bis auf fünf, deren Bezeichnung zweifelhaft bleibt: n. 29: Caius; n. 32: Eusebius; n. 33: Miltiades; n. 37: Liberius; n. 39: Damasus; ausserdem sind auch n. 36 (Iulius) und n. 38 (Felix) nicht mit Sicherheit identificirt.

Eine Frage von höchstem Interesse ist natürlich die, ob man eine Porträtähnlichkeit für jene ältesten Bilder annehmen darf. Sie muss leider, mit *Münter* Sinnb. II 125, verneint werden, und nicht bloss bis zum 12. oder 13. Jahrh., sondern wol noch etwas tiefer herab, bis zur Frührenaissance.

Die Sitte, an den Hochwänden der Schiffe oder in den Arcadenzwickeln die Bildnisse von Bischöfen anzubringen, war keineswegs auf Rom beschränkt. Wir treffen sie u. A. auch in Ravenna, wo in S. Apollinare in Classe die Brustbilder von 129 ravennatischen Bischöfen angebracht waren (jetzt durch spätere Malerei des Domenico Barbiani und Giambattista Roberti erneuert), ebenso in S. Pietro in Grado bei Pisa. Auch die Brustbilder von Bischöfen oder Aebten in der St. Georgskirche auf der Reichenau (*Kraus* Wandgemälde der St. Georgskirche, Taf. XII) sind als Nachklang jener altchristlichen Sitte anzusehen. Dass Hr. *Dehio* diese als eine Nachahmung der altrömischen Aufstellung der Penaten und Verwandtenbilder im Atrium der Wohnhäuser ansieht (Kirchl. Baukunst des Abendl. I 71), sei hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. KRAUS.

ΠΑΡΑΒΑΠΤΙΣΜΑΤΑ, die im Hause oder in Privatbaptisterien gespendeten Taufen, welche durch Concilien und kaiserliche Edicte verboten waren. Vgl. *Conc. Const. sub Menna* art. I, c. 70, ed. Crab. (*Labbe* V 25). Dazu *Bingham* IV 259.

PARABOLANI. Unter diesem Namen erscheinen in der alten Kirche K r a n k e n w ä r t e r, welche für ihren Dienst kirchlich inaugurirt und deshalb von *Theodosius* in Cod. lib. XVI, tit. 2 de episc. l. 42 zu den Klerikern im allgemeinen Sinn des Wortes gerechnet wurden, ohne jedoch einen eigenen klerikalen Ordo zu bilden; sie scheinen mehr als eine religiöse Genossenschaft (Bruderschaft) gegolten zu haben. Ihr Geschäft brachte es mit sich, dass sie zu Zeiten pestartiger Krankheiten oder auch bei der Pflege einzelner, von ansteckenden Krankheiten Befallener ihr Leben der äussersten Gefahr aussetzen mussten. Daher stammt denn auch ihr griechischer Name π α ρ ά β ο λ ο ς (παραβάλλω), aufs Spiel setzend, wagend, verwegen; sie sollten damit als Leute bezeichnet werden, welche ein παράβολον ἔργον, eine gefährliche Verrichtung zu leisten hatten. Vgl. mit dem classischen ‚ψυχὴν παραβαλλόμενος‘, ‚mit Verachtung des Lebens käm-

pfend', die Stelle bei Philipp. 2, 30: παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ, welche Lesart gegen das παραβουλευσάμενος des Text. rec. sicher vorzuziehen ist. Mit παράβολοι wechseln die Schreibweisen παραβαλάνοι und παραβαλανεῖς, wie mit Parabolani das Parabalani. Die Ableitung des Wortes P. von παραβαλή mit der Erklärung: ‚dicti parabolani a parabola, quia plura promittunt hominibus quam faciunt, et quia saepius utuntur parabolis' (*Ducange* Gloss. med. et inf. latin.) widerspricht der historisch erwiesenen Bestimmung der kirchlichen P., ‚qui ad curanda debilium aegra corpora deputantur' (*Cod. Theodos.* l. c. l. 43), und dem tiefernsten Charakter ihres Amtes. Nur um der Curiosität willen sei der Versuch bei *Binius* erwähnt, wonach die Parabalani diejenigen wären, ‚qui circa balnea versantur' (s. *Bingham* Orig. eccles. II 49). Uebrigens soll παράβολοι und P. auch ein allgemeiner Name für die Pestärzte gewesen sein (*Voss.* Etymol. in parabola).

Die Zeit der Einführung des Instituts der P., welche in der lateinischen Kirche unbekannt waren, lässt sich nicht genau bestimmen; zuerst werden dieselben in den allegirten Gesetzen des Theodosius erwähnt, aber so, dass sie als bekannt vorausgesetzt sind. *Bingham* l. c. 48 führt den Ursprung der P. auf die Zeit Constantins zurück, in welcher allerdings mehrere niedere Kirchendienste creirt wurden. Da die P. hauptsächlich in Aegypten (Alexandrien) und Kleinasien (Ephesus) erscheinen, so bleibt die Ansicht *Stolbergs* in seiner ‚Kirchengeschichte' immerhin beachtenswerth, wonach die Anfänge dieses kirchlichen Krankendienstes mit dem Auftreten der Pest zur Zeit des Bischofs Dionysius von Alexandrien (zweite Hälfte des 3. Jahrh.; *Euseb.* Hist. eccl. VII 22) zusammenhingen. Die Zahl der P. war eine sehr grosse; in Alexandrien waren ihrer 500, welche Theodosius II später bis zu 600 vermehrte. Nach dem *Cod. Iustin.* belief sich die Zahl der P. in Constantinopel auf 1100, welche jedoch auf 950 reducirt wurden. Sie wurden von den Bischöfen ausgewählt und standen unter deren Gewalt und Aufsicht, seit Theodosius zugleich unter der Respicienz des Praefectus augustalis. Das Geschäft der P. erforderte kühne, entschlossene Leute. Dieses Naturell veranlasste sie nicht selten, sich bei kirchlichen und politischen Streitigkeiten zu betheiligen, wie z. B. in Alexandrien gelegentlich der Dissidien zwischen B. Cyrillus und dem Statthalter Orestes. Daher die Beschränkung ihrer Zahl und das kaiserliche Verbot, wonach sie bei den öffentlichen Schauspielen, bürgerlichen Versammlungen und in den Gerichtshöfen nicht erscheinen durften. Letzteres war ihnen nur gestattet, wenn es sich um Angelegenheiten ihrer eigenen Personen handelte; hatte die ganze Genossenschaft etwas vor Gericht anzubringen, so durfte dies nur durch einen Syndicus geschehen (*Cod. Theodos.* l. c.; *Cod. Iustin.* lib. I, tit. 3 de episc., l. 18). Wann das Institut der P. in der orientalischen Kirche zu bestehen aufhörte, lässt sich nicht genau bestimmen; in den Zeiten nach Iustinian werden sie bald nicht mehr erwähnt. Vgl. *Binterim* Denkw. VI 3, 30. KRÜLL.

PARABOLARII, s. Spottnamen.

PARADIES, ein persisches Wort = schöner Garten, bezeichnet I. das irdische P. In der altchristlichen Kunst wird dieses 1) durch Bäume und Blumen angedeutet, so auf Goldgläsern bei *Garrucci* Vetri[2], tav. II[1. 4]; 2) auch durch Blumen allein (ib. [2. 3. 5. 6. 7]; vgl. d. Art. Adam und Eva I 15, 2b), nicht aber durch den Baum mit der verbotenen Frucht und der Schlange (ib. [1. 2. 5. 6]), weil dieser nicht symbolische, sondern historische Darstellung ist. Ferner auf einem Sarkophage zu Mailand (*Allegranza* Mon. crist. di Mil. tav. V), während sonst auf den Sarkophagen regelmässig nur der Baum der Erkenntniss sich findet.

II. Der Himmel, das himmlische P., wird in der altchristlichen Kunst versinnbildet 1) durch Bäume und Weinreben (s. d. Art.). 2) Durch Blumen (*de Rossi* R. S. II 312), so in einem Gemälde des Coem. Lucinae (ib. I 323, tav. XII) und auf Goldgläsern (*Garrucci* Vetri, tav. IX[9]); zuweilen auch durch Rosen (*Allegranza* l. c. 35. 36), so auf dem Grabstein der Severa und ihres Sohnes (*de Rossi* Bull. 1868, 12, n. 5; 14) und auf dem des Sabinianus (s. uns. Fig. 355), auf welchem



Fig. 355. Grabstein des Sabinianus aus S. Alessandro.

auch die Taube, das Symbol der zur Seligkeit Hinübergegangenen, erscheint. Es liegt nahe, bei den Rosen an Martyrer zu denken (s. *Melito:* rosae, martyres rubore sanguinis, Spicil. Solesm. II 414; *Cypr.* Ep. 7 in fin.: floribus eius [ecclesiae] nec

lilia nec rosae desunt), wie bei den selten vorkommenden Lilien (*Armellini* Scoperta della cripta di s. Emerenz. 43, tav. V) an die Jungfräulichkeit; aber wo näherer Beweis über die Qualität des Verstorbenen fehlt, ist auch die Rose und die Lilie (ut pascat in hortis et lilia colligat, Cant. 6, 1) nur als Bild des himmlischen Gartens zu betrachten: PER EXIMIOS PARADISI REGNAT ODORES TEMPORE CONTINVO VERNANT VBI GRAMINA RIVIS (metr. Grabschrift des 4. Jahrh., *de Rossi* Inscr. christ. I 141, n. 317), wie auch *Dracontius* im 5. Jahrh. (De Deo III, v. 679) die Seligen ‚inter odoratos flores et amoena vireta' wandeln lässt. Von diesem Symbol des himmlischen Jerusalem stammt auch der Ritus der goldenen Rose in der Hand des Papstes am Fastensonntag Laetare Ierusalem (*de Rossi* Bull. 1868, 14). In derselben Bedeutung erscheinen die Bäume — oft mit Phönix — und die Blumen (s. den Art.) auf den alten musivischen Bildern, welche Christus und die Heiligen in der himmlischen Glorie darstellen (*Ciampini* Vet. monum. I, tab. XLVI. LXXVI; II, tabula XVI. XXXII. XXXVII. XLIII—XLV. LI—LIII; De sacr. aedif. tab. XIII. XXXII). [Es ergiebt sich aus diesem Gedankengang die Darstellung des Paradieses als Garten, wie er namentlich auf dem schönen Gemälde des Cubiculum dei cinque Santi uns entgegentritt (s. unsere Figur 356; *de Rossi* R. S. III, tav. I—III). Diese Vorstellung bestätigen denn sowol *Cyprian* (Ep. 73, 10, ed. Hartel 785): ecclesia paradisi instar exprimens arbores frugiferas intra muros suos intus inclusit etc., als die Acta s. Perpetuae c. 8 (*Ruinart* ed. Amstelod. 96), wo Perpetua in der Vision ihren Bruder im Genuss der ewigen Freuden sich an dem Quell in dem himmlischen Garten laben sieht. Erwähnenswerth ist hier übrigens auch, dass bei *Augustin.* Ep. 211 ad Sanctim. (ed. Bened. II 1018) der *Hortus divinus* als das Reich Gottes in uns erscheint. K.] 3) Demselben Gedankengang gehört die Charakterisirung des Himmels durch die Paradiesesflüsse (s. d. A.) an. 4) Als das Land der höchsten Verheissung findet sich der Himmel durch die beiden, die grosse Traube auf den Schultern tragenden Israeliten (III Mos. 13, 24) versinnbildet (*Garrucci* Vetri, tav. II [9]; s. uns. Fig. 357). 5) Als Hof des höchsten Königs und Richters ist der Himmel in dem Gemälde eines Arcosoliums im Coemeterium Cyriaci (*de Rossi* Bull. 1863, 76; 1864, 35) aufgefasst: in der Mitte erblickt man die heimgegangene Seele als Orante, zu beiden Seiten die Jünglingsgestalt eines Heiligen, welcher als Advocatus am Throne Gottes den Vorhang (s. d. Art.) hebt, um den Eintritt zu gestatten (s. uns. Fig. 358). Eine ähnliche Darstellung findet sich auf einem Sarkophag des Lateran-Museums (*de Rossi* Bull. 1873, 96). 7) Nach der von unserm göttlichen Erlöser selbst (Luc. 12, 37) gebrauchten Ausdrucksweise findet sich der Himmel auch unter dem Bilde eines festlichen Mahles dargestellt (s. d. Art. Mahlzeiten. [Die Einführung in das P. durch Heilige ist dann weiter eine Scene, welche durch Funde der letzten Jahre, als der altchristlichen Kunst eigen, festgestellt worden ist. So auf dem Sarkophag in Syrakus (Bull. 1877, 150), auf einem andern im Campo santo zu Pisa (*Le Blant* La

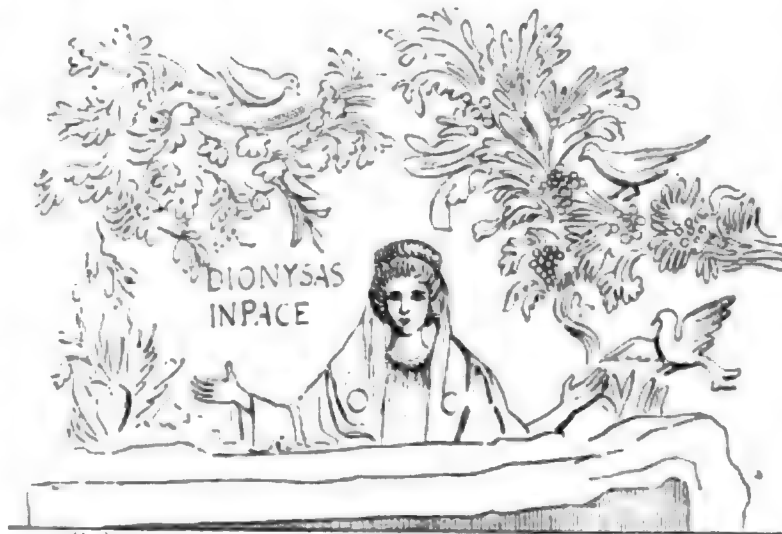


Fig. 356. Selige im Paradies (de Rossi R. S. III, tav. I).



Fig. 357. Goldglas mit der Traube aus dem verheissenen Lande (Garrucci II [9]).

vierge au ciel, Revue archéol. 1877, déc., 351), auf der Darstellung der hl. Petronilla (Bull. 1875, tav. I). Es hängt mit der oben erwähnten Vorstellung zusammen, wenn die Seligen im P. festlich bekleidet erscheinen: so die hl. Agnes paradisus ecclesia (*Melito* Clavis, Spicil. Solesm. II 399), und wegen seines Glückes als ein Symbol der ‚serenitas conscientiae' (ib.). Demselben Ideenkreis gehört es an, wenn man, wie *Probst* (Sacram. 114) aus *Hippolyt* (De Susanna 444, Gall.: ἐν τῷ

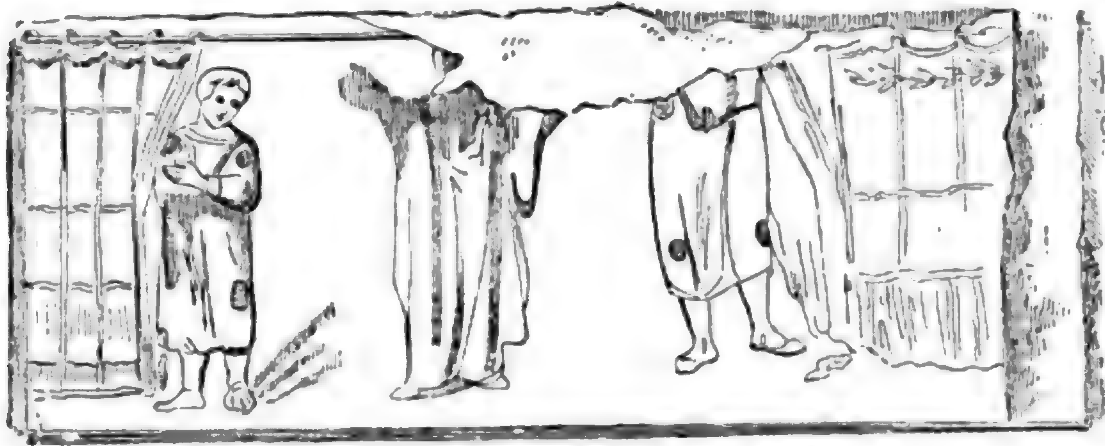


Fig. 358. Gemälde aus S. Ciriaca in Agro Verano (Bull. 1863, 76).

(*Boldetti* 194, Fig. 3), so die hl. Priscilla (*Perret* III, pl. III u. IV), die hl. Caecilia (ib. pl. XXXIX; vgl. uns. Fig. 359), während andere Scenen Frauen in ekstatischer Verzückung, in der Paradiesesfreude aufweisen (so *Perret* V, pl. V; *de Rossi* R. S. I 95; Monum. de ste. Madeleine I 104; vgl. uns. Fig. 360). Endlich hat *Schultze* (Arch. Stud. 273) eine Darstellung des Paradieses auch auf einem Marmorepitaph des Mus. Kircheriano zu finden geglaubt, wo das Brustbild einer jungen geschmückten Frau zwischen zwei Säulen steht, auf welchen Tauben mit einem Zweige im Schnabel sitzen (n. 29), wol eine Anspielung auf die *Domus aeternitatis;* vgl. I 652. K.]



Fig. 359. Selige im Paradies.

III. Das P., in welchem die Urkirche begründet wurde und dessen reiche Gaben ein Vorbild der Gnaden der Erlösung waren, galt auch als ein Bild der Kirche: παραδείσῳ ὕδατος μεταλαβεῖν) vermuthet, im 3. Jahrh. den Ort der Taufe P. nannte.

IV. Paradisus hiess auch der mit Säulengängen umgebene Vorhof der Kirchen, sei es, weil er mit Bäumen bepflanzt wurde und seit dem 6. Jahrh. als Begräbnissplatz diente (s. d. Art. Basilika I 122 und *de Rossi* R. S. III 430), sei es, weil P. in dieser Bedeutung lateinischer Ausdruck



Fig. 360. Selige in Ekstase, von einem Grabstein (Martigny^3 575).

für παράδεισος war, welches von *Hesychius* als τόπος ἐν τῷ περιπάτῳ, als ein von Säulengängen zum Spazierengehen umgebener Platz definirt wird. Daher noch der französische und englische Ausdruck ‚parvis', der deutsche ‚Perwisch' zur Bezeichnung dieses Atriums, nicht aber zur Bezeichnung des Paradieses im erstern Sinn (s. *Ducange* i. v.). HEUSER.

V. Das epigraphische Formular hat für die Aufnahme ins P. eine Reihe von Ausdrücken, welche zum Theil bereits oben II 54 zusammengestellt sind, zum Theil muss dafür auf die Artt. Purgatorium, Refrigerium verwiesen werden. Eine für die spätere mittelalterliche Kunst bedeutsam bleibende Formel ist die in SINV ABRAHAE. So bei *Muratori* Thesaur. 1825[1]: QVIESCENTI IN SINV ABRAHAE ISAC ET IACOB; bei *Marini* Pap. 244: IN GREMIO ABRAHAM, dem Sinne nach gleichbedeutend mit jener andern, welche uns einmal auf einem Steine von S. Callisto begegnet: ACCERCITVS AB ANGELIS (*Fabretti* 581, LXXXVI). Wie tief übrigens diese Anschauung im MA. gewurzelt, zeigen nicht bloss die zahlreichen Darstellungen von Abrahams Schoss in romanischen Reliefs, sondern auch Aeusserungen wie die der *Ann. Quedlinb.* (M. G. SS. III 78), wo es zu 1002, zu Otto's III Tode, heisst: . . . in gremio Abrahae patriarchae magni, angelicis transvectus manibus, collocatur. KRAUS.

PARADIESESFLÜSSE. Nicht selten sieht man auf altchristlichen Monumenten das Lamm Gottes oder Jesus Christus in Person (*Bottari* tav. XVI; *Millin* Midi de la Fr. pl. LIX etc.) dargestellt auf einem Felsen, welchem vier Flüsse (Genes. 2, 10) entspringen. Die Ausdeutung der P. bei den Kirchenvätern ist eine doppelte: entweder sehen sie darin die vier Cardinaltugenden (*Ambros.* De parad. c. 3), oder die vier Evangelien (*Cypr.* Ep. 73 ad Iulian.; *Beda* Expos. in Genes. 2) symbolisirt. Letztere Auffassung liegt ohne Zweifel dem von *Marangoni* herausgegebenen, seinerzeit in Anagni befindlichen Grabstein aus S. Priscilla zu Grunde (s. uns. Fig. 361), wo Christus zwischen Petrus und Paulus auf dem Hügel steht, unter dem das Agnus Dei über den ausströmenden vier Flüssen erscheint. Eine andere Auffassung zeigt Hirsche, die an den Paradiesesflüssen ihren Durst stillen (s. d. Art. Hirsch I 666). Das Sujet wird auch erwähnt in der Beschreibung, welche *Paulin. Nol.* (Ep. 32 ad Sever.) von seinem Bau giebt, und es war auch im MA. nicht ganz aufgegeben. Man vgl. *Florus Mag.* bei *Mabillon* Analect. ed. Paris. 416. *Spon* (Rech. curieuses 34) berichtet von einer Darstellung derselben in Mosaik am Fussboden des Rheimser Domes, wo die Flüsse personificirt waren (s. Fig. 362). KRAUS.



Fig. 362. Paradiesesflüsse zu Christi Füssen.

ΠΑΡΑΚΛΗΤΙΚΗ heisst bei den Griechen der im Laufe der Zeiten stark vermehrte *Octoëchos* (ὀκτώηχος, *Octotonus*) des *Joh. Damascenus*, in welchem die acht Toni des letztern ursprünglich nur enthalten waren. Seinen Namen hat das Buch nach *L. Allatius* von dem hauptsächlichen Inhalt, der theils tröstlicher, theils invocatorischer Natur ist. Vgl. *Nilles* Kalendar. manual., Oenip. 1879, XLVII.

PARALYTICUS, s. Gichtbrüchiger I 603.

ΠΑΡΑΜΟΝΑΡΙΟΣ, der, wird *Conc. Chalc.* c. 2 unter den Beamten des Bischofs aufgeführt (*Labbe* IV 755). Die alte Uebersetzung des *Dionys. Exig.* giebt dafür *Mansionarius*, und in einer Marginalglosse wird der Ausdruck mit *Ostiarius* übersetzt. Einige Gelehrte, wie *Bevereg.* Not. in Conc.



Fig. 361. Grabstein aus S. Priscilla in Anagni (Marangoni Act. s. Victorini).

Chalc. c. 2, 109, erklären denselben als *rerum ecclesiasticarum administrator; Iustell.* Bibl. iur. canon. I 91 als *Villicus* oder *Actor possessionum*, womit sich auch *Gothofred, Suicer* u. A. einverstanden erklären. Vgl. *Bingham* II 72.

PARANGARIAE (*Cod. Theod.* lib. VIII, tit. 5), *Angariae*, hiessen die *Cursus publici*, welche zum Transport der Truppen u. s. f. dienten. Vgl. d. Art. Post und *Bingham* II 247.

PARANYMPHI, d. h. Brautführer, werden schon im A. Bund erwähnt; denn die Richt. 14, 11 genannten jungen Leute waren dem Samson während der Hochzeitsfeierlichkeiten beigesellt. Auch waren wol die Matth. 25, 1 gleichnissweise angeführten klugen und thörichten Jungfrauen Paranymphen.

Ob in den allerersten christlichen Jahrhunderten Brautführer üblich waren, ist zweifelhaft; wahrscheinlich versahen noch die Diakonen und Diakonissen diesen Dienst (*Zeigler* De diac. et diaconiss. eccles. 39). Ob die Annahme des *Ciacconius* und *Platina* richtig ist, Papst Soter († 172) habe angeordnet, dass keine Ehe gültig sei, die nicht von einem Priester eingesegnet und von Paranymphen begleitet gewesen, muss dahingestellt bleiben. Unzweifelhafte Erwähnung der P. thut der Decretalbrief des Papstes *Evaristus* (c. XXX, qu. 5, c. 1). Von da an spielten sie eine nicht unwichtige Rolle. Vom Tage der Verlobung an sollten sie den Brautleuten zur Seite stehen, dieselben überwachen (*Conc. Carthag.* 398, c. 13) und über die Pflichten des Ehestandes unterrichten (*Aug.* Serm. 293). Starben während des Brautstandes die Eltern des einen oder andern Theiles, so waren sie die Stellvertreter derselben. Man verglich daher ihr Amt mit dem der Taufpathen und setzte im Orient zwischen dem Paranymphos und der Braut ein Ehehinderniss fest (Can. arab. 2 bei *Hardouin* I, fol. 510). Die P. geleiteten die Brautleute zur Copulation (*Chrysost.* Hom. 12 in ep. ad Coloss.) und führten, in der Kirche angekommen, dieselben vor den Bischof oder Priester. Während des Trauungsritus, der in Gebet, Segen des Priesters (*Tertull.* Ad uxor. II 9) und Darreichen der Hände (*id.* De vel. virg. c. 11; *Greg. Naz.* Ep. 57) bestand, standen sie hinter den Brautleuten, welch letzteren sie auch die Ringe wechselten (vgl. *Probst* Sacram. 460). Als mit dem 4. Jahrh. die Bekränzung der Brautleute üblich wurde, setzten im Abendlande die P. jenen die Kränze auf (*Greg. M.* Ep. 171), während dies in der griechischen Kirche der Priester that (*Chrysost.* Hom. 9 in I Ep. ad Timoth.). Nach der Trauung wurde in Gegenwart der Paranymphen eine kirchliche Urkunde (Trauungsact, *Tertull.* Ad uxor. II 3) aufgenommen. Während des Hochzeitsmahles hatten die Brautführer darauf zu achten, dass die Armen nicht vergessen wurden (*Chrysost.* Hom. 12 in Ep. ad Col.). Endlich geleiteten sie Abends die Braut feierlich in das Haus des Bräutigams (*Chrysost.* Hom. 12 in Ep. I ad Corinth.; *Hieron.* Ep. 123). Letzteres war, wie man aus dem Gleichnisse von den zehn Jungfrauen ersieht (Matth. 25, 1), schon bei den Israeliten Sitte. Vgl. noch *Binterim* Denkw. VI, 2, 109; *Augusti* Denkw. 325 ff.; *Marzohl* u. *Schneller* Liturg. III 340 ff.; *Goar* Euchol. fol. 395. MÜNZ.

PARASCEVE, Charfreitag, s. d. Art. Feste I 486 f.

PARATORIUM heisst die *Mensa oblationum* (vgl. d. Art. Prothesis). Der Ausdruck ist aber im christlichen Alterthum so wenig nachgewiesen, als *Oblationarium, Prothesis*, Παρατράπεζον, welche alle für dieselbe Sache gebraucht werden.

ΠΑΡΑΤΡΑΠΕΖΟΝ, s. d. vorherg. Art. Paratorium.

PARENTALIA (*Cic.* Phil. 1, 6; *Auson.* Parent. praef., *Gruter* 753[4]; *Ovid.* Fast. II 543) heissen die bei den Römern üblichen Todtenopfer und Todtenschmäuse. Letztere (*Epulae*) waren theils jährlich wiederkehrende (am Jahrestage des Todes oder am Geburtstage des Verstorbenen), theils bestanden sie in einer allgemeinen Erinnerungsfeier an die Manen der Dahingeschiedenen (*Feralia*), an denen sich das ganze Volk betheiligte, und welche zwischen dem 13. und 22. Februar stattfanden; am letzten Tage derselben vereinigten sich alle Anverwandten des Todten zu einer *Caristia*, auch *cara cognatio*, wo sie *hilares, sine querela, sine bile* zusammen assen und tranken. Die jährlichen Todtenmahlzeiten heissen in einer Inschrift von Brescia auch *Siliae*, von *silere*.

Ein inniger Zusammenhang dieser Parentalien und Silicernia mit den Agapen der alten Christen scheint sich zwar sofort nahezulegen; doch bestand ein grosser Unterschied zwischen beiden, den *de Rossi* R. S. III 500, vgl. 476, neuestens erörtert hat. Die Agapen bildeten einen Theil der eucharistischen Handlung, sie hatten keine Beziehung zu der Todtenfeier und versammelten nicht bloss die Anverwandten, sondern alle Armen und Bedürftigen. Diesen Unterschied bezeugt auch *Tert.* Apol. c. 39, und beklagt Kaiser *Iulian* Ep. fragm., Opp. ed. Lips. 1596, 305. KRAUS.

PAROCHIA, s. Pfarreien, Pfarrer. Das Wort kommt in verschiedenem Sinne vor: zunächst gleich *Dioecesis;* dann seit dem 4. und 5. Jahrh. im Sinne unserer Pfarreien: *Conc. Chalced.* c. 17: τὰς καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν ἀγροικικὰς παροικίας ἢ ἐγχωρίους . . . Ebenso *Conc. Vasens.* I (*Labbe* III), c. 2; *Hieron.* Contr. Vigilant. c. 2; *Sulp. Sev.* Dialog. I, c. 4. Vgl. *Bingham* III 591.

PARRICIDIUM wurde im alten römischen Recht durch Einnähung in einen Sack in Gesellschaft einer Schlange, eines Affen, Hahnes und Hundes und durch Versenkung in einen Fluss oder ins Meer gestraft. Constantin d. Gr. erneuerte durch ein Edict (*Cod. Theodos.* lib. IX, tit. 15 de parr. l. 1) diese Strafe, welche indessen nur die Mörder der nächsten Blutsverwandten traf, für die übrigen galten die allgemeinen Bestimmungen über Mord (*Iustin.* Instit. lib. IV, tit. 18 de publ. iud.). Die Kirche strafte beide Kategorieen mit der Excommunication. Vgl. *Bingham* VII 399.

PASCHA, s. Ostern II 565.

PASSION, s. Jesus Christus, Leiden desselben, II 9 f.

PASTOPHORIUM ist abzuleiten von παστός, παστάς, Wohnung, und φέρω, und dient zur Bezeichnung des Brautgemachs: ‚die Brautgemächer, welche griechisch παστοφόρια heissen, sind die für die Ankunft des Bräutigams bereiteten Wohnungen' (*Hieron.* In Ezech. 40). Im heidnischen Tempel wurde jener durch Gitter abgegrenzte Ort der Cella, in welchem das ‚Götterbild' stand, P. genannt. Es lag demnach sehr nahe, dass die Heidenchristen jenem Orte, an welchem ihr ‚jungfräulicher Bräutigam', ihr ‚Gott', seine Wohnung unter den Menschen aufgeschlagen hatte, den Namen P. (Thalamus) gaben. Wirklich ist nach *Melito von Sardes* thalamus anima vel ecclesia, d. h. ein Ort, an welchem Christus wohnen soll (*Pitra* Spicil. Solesm. III 121). Auch für die Judenchristen empfahl sich dieser Name zur Bezeichnung des Tabernakels; denn nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta ist P. eine Zelle oder Kammer, welche mit dem Tempel verbunden war (I Paral. 28, 12), unter der Aufsicht der Leviten stand (I Paral. 9, 26), theils Tempelschätze enthielt, theils bewohnt war (Jer. 35, 2). Vgl. die Pläne des salomonischen Tempels bei *Villalpandi* Explan. in Ezech. II).

Bestimmt kann nicht angegeben werden, welche Lage und Gestalt die Pastophorien der christlichen Basiliken hatten; doch weist die Analogie mit den heidnischen und jüdischen Pastophorien, sowie die Angabe der apost. Constitutionen, es seien ‚auf beiden Seiten der Kirche gegen Osten Pastophorien', darauf hin, dass diese Pastophorien entweder Apsiden (Exedren) im Innern der Basilika waren, wie die Pläne von S. Costanza, Stefano rotondo zu Rom, S. Lorenzo zu Mailand, Sergius und Bacchus zu Constantinopel andeuten, oder Chornischen bildeten, in welchen ausser der Eucharistie (*Const. apost.* VIII 13) etwa noch Kirchengeräthschaften aufbewahrt wurden. Für letztere Annahme sprechen Nischen in den Katakomben des hl. Callistus, der hl. Agnes, sowie jene Beschreibung, welche der Dichter *Paulinus* von der Basilika zu Nola giebt (Ep. 32 ad Sever.). Nach diesem Gedicht befanden sich in der Apsis zwei Secretarien, deren Zweck zwei Disticha angeben. Auf der linken Seite stand geschrieben: ‚wenn Einen der hl. Wille fesselt, im Gesetze zu betrachten, so wird er sich hier niederlassen und den hl. Büchern obliegen'. Während demnach die linke Chornische die liturgischen Bücher verschloss, barg die rechte das Allerheiligste, wie die Aufschrift andeutet: ‚dieses ist der Ort, an welchem die ehrwürdige Speise (penus) verwahrt wird und wo der feierliche Zug beim hl. Opferdienst seinen Anfang nimmt.' Letztere Worte beziehen sich auf die mehrmals bezeugte Sitte, die eucharistischen Ueberreste vor Beginn der Messfeier an den Altar zu tragen. Die erwähnten zwei Ansichten über die Beschaffenheit der altchristlichen Pastophorien schliessen einander nicht aus und erklären die mittelalterliche Praxis, die Eucharistie bald in der Sacristei (Sacrarium, Secretarium), bald in einer Chornische (Armarium, Sacramentshäuschen) aufzubewahren. Näheres bei *Cancellieri* De secretar. basil. Vatic., III t., Rom. 1786. SCHMID.

PASTORALSTAB, s. Stab.

PASTOR BONUS. Unser göttlicher Erlöser nennt sich selbst den guten Hirten, welcher sein Leben für seine Schafe dahingiebt, den seine Schafe kennen und dem sie nachfolgen; er vergleicht die Kirche mit einem Schafstalle, zu dem die Hirten durch ihn, die Thüre, eingehen; bezeichnet als seine Aufgabe, Alle in seine Hürde zu führen, damit Ein Hirt und Eine Herde werde (Joh. 10, 1—27); er sagt, dass er gesandt sei zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24); vergleicht sich mit einem Hirten, welcher das verlorene Schaf auf seinen Schultern zu der Herde zurückträgt (Luc. 15, 4. 5), und

beauftragt den Apostelfürsten Petrus, seine Schafe und seine Lämmer zu weiden (Joh. 21, 15—17). Dieses Bild, dessen einzelne Züge dem Hirtenleben entnommen sind und welches auch im A. Test. wiederholte Anklänge hat (Jerem. 23, 1; Ps. 22, 1; Ez. 24, 23; Is. 44), findet sich auch in den apostolischen Briefen betont (I Petr. 2, 25; 5, 4), und es ist begreiflich, dass es in der christlichen Kunst schon in ihrer ersten, mehr symbolischen Periode bei seinem umfassenden und trostreichen Inhalt häufige Verwendung fand. In dem Coemeterium des hl. Callistus erblicken wir drei Gemälde des guten Hirten aus dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. Jh. (*de Rossi* R. S. II 352, tav. XI. XIII[2]. XVIII[1]), eines aus der Mitte (ib. tav. XXIV[2]), drei aus dem Ende des 3. Jahrh. (ib. tav. XX. VIII. XIX. XX), eines aus dem Anfang des 4. Jahrh. (ib. 294). Aus *Tertullian* (De pudic. c. 7 et 10) wissen wir, dass der gute Hirt damals schon auch auf Kelchen dargestellt wurde. Ebenso erscheint das Bild des guten Hirten auf Lampen, Ringen, Goldgläsern, geschliffenen Gläsern, auf Ambonen, Sarkophagen, in Basreliefs der Wände der Katakomben (*de Rossi* Imag. virg. deipar. IV), auf geschnittenen Steinen, in Statuen, auf Mosaiken, Eimern, Medaillons, in die Epitaphien eingeritzt u. s. w. Die näheren Nachweise s. in dem oben II 24—27 gegebenen vollständigen Verzeichnisse der alten Christusbilder. Aus diesem Verzeichniss ergiebt sich auch, wie häufig die Darstellung des guten Hirten in der alten Kunst war; denn unter den 455 Christusbildern dieses Verzeichnisses enthalten 105 das Bild des guten Hirten.



Fig. 363. Statuette des guten Hirten (Constantinopel).

In der ersten Periode erscheint Christus, wie überhaupt (s. d. Art. Jesus Christus), so auch in der Darstellung des guten Hirten, in jugendlicher Gestalt zum künstlerischen Ausdruck für seine ewige Gottheit und seine ewig dauernde Herrschaft, deshalb bartlos; die Bilder, wo der gute Hirt bärtig, aber mit relativ noch jugendlichem Typus erscheint, sind etwas später. Weil man nicht, wie vielfach die neuere Kunst, ein Christusbild mit den Attributen eines Hirten, sondern einen jugendlichen Hirten als Symbol Christi darstellen wollte, so ist auch die Kleidung die eines Hirten: die kurze, meist einfach, zuweilen doppelt gegürtete, manchmal mit Purpurstreifen oder Calliculae (s. d. Art.), oder mit der Crux gammata verzierte Tunica, mehrfach darüber ein kleiner Mantel, eine Art Chlamys, Sagum, oder ein Fell (scortea); auf dem Goldglas bei *Garrucci* Vetri, tav. VI[1] trägt er über der Interula die Exomis. Die Fussbekleidung ist verschieden. Meist ist er barhäuptig dargestellt, ausnahmsweise mit einem breitrandigen Hut (*Garrucci* Carniola del sec. II, 20). In späteren Bildern ist die Hinweisung auf den göttlichen Erlöser durch das Monogramm (*Mamachi* Origin. christ. III 18) oder den Nimbus (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXVII), oder durch sieben Sterne (Lampe bei *Bellori* Le antich. lucern. III 29) hervorgehoben. Häufig sind die Attri-

bute des Stabes und des Milcheimers (s. d. Art. Hirtenstab und Mulctra) beigegeben, vielfach auch die Hirtenflöte (s. d. Art. Syrinx), die in den ältesten Abbildungen ihm an der Seite hängt, nicht aber in der Hand getragen oder von ihm gespielt wird. Letzteres hatte *R. Rochette* (Prem. mém. sur les antiq. chrét. in den Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-lettres, t. XIII, I 90) als einen der



Fig. 364. Statuette des guten Hirten im Lateranmuseum.

Beweise angeführt, dass die Darstellung des guten Hirten der heidnischen Kunst entnommen sei; die nebensächliche Behandlung dieses Attributs in den ältesten christlichen Denkmälern zeigt, dass jenes Argument hinfällig ist (*de Rossi* R. S. II 353). Auch die anderen von *R. Rochette* angeführten Gründe scheinen mir nicht zu beweisen, dass der Typus des Bildes des guten Hirten aus der heidnischen Kunst hinübergenommen worden ist. Die von ihm angeführten, auch von *Piper* (Mythol. u. Symb. der christl. Kunst I 1, 77 ff.) zusammengestellten Denkmäler: der Hermes κριοφόρος, der Satyr oder Hirt, der ein Lamm auf den Schultern trägt, die Hirtenscenen auf heidnischen Sarkophagen, beweisen nur, dass die griechisch-römische Kunst ebenfalls ähnliche Scenen des Hirtenlebens darstellte; dieselben standen aber den christlichen Künstlern in dem täg-



Fig. 365. Sarkophagrelief.

lichen Anblick des Hirtenlebens so vor Augen, dass sie diesem direct entnommen werden konnten. Jene Denkmäler beweisen ferner, dass nicht jede Darstellung einer Hirtenscene oder auch des Hirten mit dem Lamm auf den Schultern ohne Weiteres als christlichen Ursprungs gelten kann. Gerade bei den Sarkophagen, die nicht, wie die Katakombengemälde, in der Verborgenheit ausgeführt werden konnten, waren die Christen in den Zeiten der Verfolgung darauf angewiesen, sie aus heidnischen Werkstätten zu beziehen, und da lag es nahe, solche mit Hirtenscenen zu wählen, weil diese eine christliche Deutung gestatteten. Zu solchen von Heiden angefertigten, von Christen erworbenen und benützten Sarkophagen gehört der, wo der Hirt mit dem Lamm auf den Schultern neben Amor und Psyche (s. Fig. 365), und der, wo er neben den drei Grazien erscheint (*de Rossi* R. S. II 354). Bemerkenswerth ist dabei, dass bis jetzt in keiner einzigen heidnischen Grabstätte sich ein Denkmal mit dem ein Lamm tragenden Hirten gefunden hat (*de Rossi* l. c. 353). Regelmässig erscheint bei dem guten Hirten das Attribut des Lammes. Wo die Beziehung auf die Parabel von dem verlorenen Schafe (Luc. 15, 4—7) besonders hervorgehoben wird, trägt der gute Hirt im strengen Anschluss an den Text des Evangeliums das Lamm gewöhnlich auf den Schultern, so in der Statue im christlichen Museum des Lateran (s. unsere Fig. 364); auf einem zu Chulla gefundenen africanischen Sarkophag (Annuaire archéol. de la prov. de Constantine 1856 bis 1857, pl. X) trägt



Fig. 366. Von einem Sarkophag aus Chulla (Collo). (Nach Martigny.)

er es auf dem linken Arm an die Brust gedrückt (s. uns. Fig. 366). Dass auch diese Weise, ein verirrtes Lamm zurückzutragen, im Hirtenleben vorkam, sehen wir aus den Versen *Tibulls* (Eleg. I. II 12):

non agnamve sinu pigeat foetumve capellae
desertum oblita matre referre domum.



Fig. 367. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. VI [3]).

Wo der gute Hirt das Lamm auf den Schultern trägt, hält er die Füsse entweder, wie auf der vorerwähnten Statue, mit beiden Händen, oder, wie in der in Fig. 367 wiedergegebenen Abbildung aus einem der ältesten Cubicula von S. Lucina, mit einer Hand. In der rechten Hand hält er hier den Milcheimer, auf der ähnlichen Darstellung in dem Goldglase bei *Garrucci* Vetri, tav. VI [6] den Hirtenstab, in n. [7] ebend. weist er mit der Rechten

auf die Hürde hin, zu der er das verlorene Schaf zurückträgt. Gewöhnlich ist auch die übrige Herde durch eines oder mehrere Schafe, meistens durch zwei, die zur Seite stehen, angedeutet, was, wo er das Lamm nicht auf den Schultern trägt, um so mehr der Fall ist; eine Ausnahme sind der mit dem Stabe in der Hand auf einem baumreichen Hügel sitzende gute Hirt in einem Gemälde bei *Aringhi* R. S. I 581, wo an Stelle der Lämmer zwei Oranten zur Seite des guten Hirten stehen, und der gute Hirt auf dem in der Regentschaft Tunis gefundenen Weihwassergefäss (*de Rossi* Bull. 1867, 82—84), wo ebenfalls die Schafe fehlen, aber, ähnlich wie auf dem oben II 90 unter Fig. 60 abgebildeten Grabstein, auf der einen Seite ein Gladiator, hier mit dem Siegeskranze, auf der andern eine Palme, das Sinnbild des Paradieses, erscheint. Zuweilen sieht man statt der Schafe Widder oder auch Ziegen, so auf Goldgläsern (*Garrucci* Vetri, tav. VI [5. 9]), auf einem Grabstein aus S. Callisto und auf den Katakombengemälden bei *Aringhi* R. S. II 199. 303; auf dem letztgenannten trägt der gute Hirt auch eine Ziege, auf dem Goldglase bei *Garrucci* l. c. tav. VI [9] einen Widder auf den Schultern. Auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri, tav. I [6]) steht neben dem guten Hirten ein junges Rind, als Opferthier noch (vgl. Epist. Barnab. c. 8) eine Hindeutung auf Christus (*Garrucci* l. c. p. 17). Auch die Haltung der Thiere ist verschieden: bald sind sie alle aufmerksam und gelehrig zu dem guten Hirten hingewendet, bald ist eines ihm zugewendet, das andere sich von ihm abwendend oder mit Fressen beschäftigt, um die verschiedene Aufnahme auszudrücken, welche die frohe Botschaft des Heils bei den verschiedenen Menschen findet. So in einem wahrscheinlich schon im 4. Jahrh. durch Anbringung eines Grabes theilweise zerstörten Gemälde auf der Rückwand eines Arcosoliums in S. Callisto (*de Rossi* R. S. II, tav. agg. A; III, tav. IX), welches auch durch den grössern Reichthum der Composition sich auszeichnet: neben dem guten Hirten, welcher das wiedergefundene Lamm auf seinen Schultern trägt, stehen zwei Apostel, welche das herabströmende Wasser in Erfüllung des Auftrages: docete et baptizate, mit den Händen auffangen, um die unten stehenden Lämmer, soweit sie gelehrig sind, zu taufen (*de Rossi* l. c. II 350). In dem Bogen dieses Arcosoliums erblickt man einerseits Moses, das Wasser aus dem Felsen schlagend, das Symbol der Taufe, und anderseits ein eucharistisches Symbol, die Brodvermehrung.

Die pastorale Seite ist besonders reich dargestellt in einer Medaille aus dem 2. oder 3. Jahrh. mit Anklängen an die classische Kunstweise; sieben Schafe weiden, springen, ruhen unter den Augen des Hirten, welcher, auf seinen Stab gestützt, unter dem mystischen Oelbaum steht; sein treuer Hund sieht zu ihm empor (*de Rossi* Bullet. 1869, 42, tav. n. 1; uns. Fig. 368). Letztere Eigenthümlichkeit zeigt, dass es nicht ganz richtig ist, zu behaupten, der Hund zu den Füssen des Hirten sei der christlichen Kunst fremd (*Kraus* R. S.[2] 353). In den Gemälden der Katakomben findet sich der gute Hirt wiederholt als Mittelbild, umgeben von den Darstellungen der vier Jahreszeiten (*Aringhi* R. S. I 389. 531; II 181; *Bottari* I, tav. XLVIII; s. d. Art. Jahreszeiten II 1). Auf einem Sarkophag (*Aringhi* II 143) erscheint Christus als guter Hirt zwischen den Aposteln, zu den Füssen eines jeden Apostels steht ein Lamm; das zu Füssen des hl. Petrus stehende ist grösser als die anderen und wird von dem guten Hirten liebkosend am Kopfe gestreichelt.


Fig. 368. Devotionsmedaille (de Rossi Bull. 1869. Fig. 1).

Wenn die Darstellung des guten Hirten auch in der zweiten Periode der christlichen Kunst noch häufig sich findet, so ist sie doch in der ersten Periode entstanden und deshalb aus deren symbolischem Charakter ihre Bedeutung zu erklären.

1) Die allgemeine Erklärung hat Christus selbst im Evangelium (Joh. 10, 1—27) gegeben. Sein Bild als guter Hirt ist ein Abriss der ganzen Lehre von der Erlösung: er erscheint als ποιμὴν ἀγνῶν βασιλικῶν, als προβάτων λογικῶν ποιμὴν (*Clem. Alex.* Hymnus auf den Erlöser Paedag. III), der die vernünftigen Schafe sich erkaufte, indem er sein Leben für sie dahingab; der sie durch die Taufe zu königlichen Schafen, weil zu Kindern Gottes machte, sie selbst mit seiner Lehre, ja mit seinem eigenen Fleisch und Blut nährt, sie durch die Gefahren dieser Welt hindurchführt und sie behütet, um ihnen einst als ‚princeps pastorum . . . immarcescibilem gloriae coronam‘ (I Petr. 5, 4) zu geben.

. . . ut semita vitae
ad caulas me ruris agat, qua servat amoenum

pastor ovile bonus, qua vellere praevius albo virginis agnus ovis, grexque omnis candidus intrat.

(*Sedul.* Paschal. l. I. Invocat.)

Zeichen seiner Hirtengewalt ist der Stab (s. d. Art. Hirtenstab), Zeichen seiner milden Liebe die Hirtenflöte (s. d. Art. Syrinx), weil er auch die irrenden Schafe mehr durch seine Stimme zurückruft (Joh. 10, 16), als durch Strenge zurücktreibt. [Ich sehe in den Hirtendarstellungen zunächst einen andern Gedanken durchschlagen, auf welchen das von Bryennios veröffentlichte Fragment des *Clem. Rom.* Ep. ad Cor. I 59 führt. Dort erscheint Christus wesentlich als Führer unserer Seelen und die Gläubigen im Anschluss an Ps. 78, 13; 94, 7; 99, 3 als πρόβατα τῆς νομῆς σου. K.]

2) Mit dem verlorenen Schafe auf seinen Schultern ist der gute Hirt besonders Symbol der Liebe des Erlösers zu den Sündern, darum auch gegenüber der häretischen Strenge der Montanisten dogmatischer Ausdruck der kirchlichen Lehre von der Möglichkeit der Bekehrung und der Pflicht der Zulassung aller reumüthigen Sünder zur Busse und zu den Gnadenmitteln der Kirche. Christus nimmt nicht nur den gefallenen Menschen durch die Taufe in seine Herde auf (una est aqua in ecclesia sancta, quae oves facit, *Cypr.* Ep. 71), sondern, wie derselbe Kirchenvater weiter bemerkt, quia ovis iam fuerat, hanc ovem abalienatam et errabundam in ovile suum pastor recipit. Als Katholik hatte *Tertullian* (De pat. c. 12) diese Parabel ebenso verstanden: erroneam ovem patientia pastoris requirit et invenit . . . et humeris insuper advehit baiulus patiens peccatricem derelictam. Als Montanist tadelte er wegen der gleichen Auffassung der Katholiken das Bild des guten Hirten auf deren Kelchen und wirft dem Papst Callistus vor: bonus pastor et benedictus papa concionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat (De pudic. c. 7. 10. 13). Diese montanistischen Irrlehren werfen ein neues Licht auf das häufige Vorkommen des guten Hirten in den zur Zeit Tertullians ausgeschmückten Theilen von S. Callisto (*de Rossi* Bull. 1866, 26—30), sowie auf die Bilder, in welchen der gute Hirt statt des Schafes einen Widder oder eine Ziege (hirci = reprobi, hoedus = peccatores, *Melito* Clavis in Spicil. Solesm. III 31. 34) auf den Schultern trägt.

3) In Verbindung mit den Aposteln ist der gute Hirt ein Ausdruck der in den Aposteln und in ihren Nachfolgern fortlebenden Regierungsgewalt Christi, welche der göttliche Stifter der Kirche selbst unter dem Bilde eines Hirtenamtes (pasce oves meas, pasce agnos meos, Joh. 21, 15. 17) dem hl. Petrus übertrug, und als deren Charakter dieser ebenfalls in einem Hirtenbild aufstellt: pascite, qui in vobis est gregem Dei, non . . . ut dominantes in cleris, sed forma facta gregis (I Petr. 5, 2. 3). In dieser Verbindung erscheint der gute Hirt auch als besonderes Vorbild aller kirchlichen Vorsteher (*Martigny* Étude archéol. sur l'agneau et le bon pasteur), wie noch jetzt das Pallium (s. d. Art. II 574) auch durch die Weise, in der es getragen wird, an den guten Hirten erinnern soll.

4) Auf den Grabsteinen tritt eine andere Idee in den Vordergrund: der gute Hirt trägt nicht nur den gefallenen Menschen durch die hl. Taufe zu seiner Kirche und den Sünder zur Busse und zum Antheil an den kirchlichen Gnadenmitteln, er führt auch die Glieder seiner irdischen Herde zu seiner himmlischen hinüber. Diese Deutung wird durch die liturgischen Gebete bekräftigt. In der Oratio post sepulturam des Sacram. Gelas. (*Muratori* Liturg. rom. I 751) heisst es: Deum deprecemur, ut (defunctum) . . . boni pastoris humeris reportatum . . . sanctorum consortio perfrui concedat. Aehnlich heisst es in dem griechischen Officium exequiarum bei *Goar* Euchol. 425: Τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἐγώ εἰμι, ἀνακάλεσόν με, σῶτερ, καὶ σῶσόν με. Wie in diesem Gebete, so findet sich diese trostreiche Wahrheit, dass die treue Zugehörigkeit zur Herde Christi hier auf Erden Grund unserer Hoffnung auf die Gemeinschaft mit ihm im Himmel ist, auch in den altchristlichen Grabschriften ausgesprochen. So heisst es in der des hl. Abercius (Spicileg. Solesm. III 533): Τοὔνομ' Ἀβέρκιός εἰμι, μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ, ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε ὀφθαλμοὺς δὲ ἔχει μεγάλους, κατὰ πάνθ' ὁρῶντας (mit Namen bin ich Aberkios, ein Schüler des reinen Lammes, welches weidet die Herden der Lämmer auf Bergen und Triften, und gross sind seine Augen, mit denen es Alles behütet). Zu dieser Auffassung gehört es auch, wenn der gute Hirt auf Grabsteinen neben einem Palmbaum, dem Symbol des himmlischen Paradieses, oder neben ihm der Gladiator mit der Siegeskrone (s. d. Artt. Gladiator und Kampf), oder eine Orans (s. d. Art.) steht. An die gleiche Beziehung ist auch wol gedacht, wo der gute Hirt in den Katakombengemälden zwischen den Bildern der Jahreszeiten (s. d. Art.), diesen Symbolen der Auferstehung und der ewigen Seligkeit, erscheint. Diese Deutung scheint uns näher liegend als die von

Martigny (s. v. Pasteur), welcher darin eine Erinnerung finden zu können glaubt, dass die Sorge des guten Hirten für seine Herde zu allen Zeiten und an allen Orten sich gleich bleibt.

5) Häufig erscheinen neben den beiden Schafen, welche zu beiden Seiten des guten Hirten stehen, zwei Bäume, die Sinnbilder der Ecclesia ex circumcisione und der Ecclesia ex gentibus (*Garrucci* Vetri 57, tav. VI [1, 6]); wir dürfen bei dieser Art von Compositionen auch die beiden Schafe als Sinnbilder der Juden- und der Heidenchristen auffassen.

6) In einem Goldglase (*Garrucci* Vetri, tav. VI [5]) ist nicht nur die Tunica des guten Hirten mit Purpurstreifen verziert und mit einem rothen Gürtel gegürtet, sondern auch die Schafe sind roth gefärbt. Diese auffallende Darstellung (neque enim Deus coccineas aut purpureas oves fecit, *Cypr.* De disc. et habit. virg.: vgl. *Tertull.* De cultu femin. I 2, n. 10) wird verständlich, wenn wir an die messianische Stelle Is. 63, 2. 3 und das Blut der Martyrer denken. Von dem hl. Stephanus sagt der hl. *Petrus Chrysol.* (Serm. 154): purpuratum ducit exercitum, qui cruore proprio tinctam sibi ipsi purpuram conquisivit, und *Prudentius* Perist. IV 190) schreibt:

lapsibus nostris veniam precatur
turba quum servat procerum creatrix
purpureorum.

Diese Deutung der rothen Schafe auf die Martyrer scheint um so unzweifelhafter, weil gewöhnlich im Anschluss an Apoc. 3, 5; 4, 4 die Heiligen, sei es wegen ihrer Herrlichkeit, sei es, weil sie in dem Blute des Lammes von aller Makel der Sünde gereinigt sind, in weissen Gewändern dargestellt werden, wie auch die hl. Perpetua in ihrer Vision um den Hirten ‚circumstantes candidatos multa millia' erblickte, die ‚introeuntes vestierant stolas candidas' (Passio s. Perpet. et Fel. c. 8. 12).

7) *Garrucci* (Vetri 60—62) macht auf Grund der Aussprüche der Kirchenväter auf einen geheimnissvollen Sinn der Darstellung des guten Hirten aufmerksam. Nach *Melito* (caprea caro salvatoris ob similitudinem carnis peccati, Spic. Solesm. III 33) und dem hl. Zeno (ex hoedis humana designabatur caro suis onusta peccatis, II, tract. 55) galt das Thier, welches der Hirt auf seinen Schultern trug, als ein Bild nicht nur der sündigen Menschheit, sondern auch der ‚caro salvatoris', den Gott ‚misit ... in similitudinem carnis peccati et de peccato damnavit peccatum in carne' (Ep. ad Rom. VIII 3). Der gute Hirt ist dann das ewige Wort, der Eingeborene des Vaters, welcher die menschliche Natur annahm und diese als Lamm zum Leiden trug (ἐμὸς μονογενὴς τὸν φορούμενον ἀμνὸν ἐπιδώσει τῷ πάθει (*Basil. Seleuc.* Or. 5 in Abrah.). Das Lamm, das er zu unserm Heile suchte und aufnahm, ist in dieser Auffassung seine heilige Menschheit, die er annahm aus Maria der Jungfrau. Pastor bonus ovem veniens quaerere in mundum in utero virgineae regionis invenit. Venit suae nativitatis in carne, et in crucem levans humeris suae imposuit passionis, et gaudens toto resurrectionis gaudio per ascensum ad coelestem tulit et pertulit mansionem (*Petr. Chrysol.* Serm. 169). In derselben Auffassung der Parabel schreibt Eusebius von Alexandrien in dem von *Theodoret* (Opp. IV. Dial. III, ed. *Schulze* 1772, 258) aufbewahrten Fragment: ὁ ποιμὴν προσήνεγκε τὸ θῦμα ... Προσήνεγκε τὸ πρόβατον, ὅσα εἰς τὸ σῶμα αὐτῷ λογίζεται. Da die Kirchenväter diesen Sinn der Parabel fanden, so dürfen wir denselben auch in deren bildlichen Darstellungen erblicken, besonders wenn Einzelheiten derselben nahe liegen, wie in den Bildern des guten Hirten, in denen er, wie in dem Goldglase bei *Garrucci* l. c. tav. VI [8], die Füsse des auf seinen Schultern ruhenden Thieres mit beiden Händen festhält und dabei die Arme so weit auseinanderbreitet, dass eine kreuzförmige Haltung erscheint.

8) Ueber den guten Hirten als eucharistisches Symbol s. d. Art. Milcheimer.

Die Orans zwischen zwei Lämmern auf einem Grabstein in S. Callisto (*de Rossi* R. S. II 324, tav. XLIX [14]) wird von *Martigny* (s. v. Pasteur) irrthümlich zu den Bildern des guten Hirten gezählt, da Christus als guter Hirt nie als Orans dargestellt sich findet. Die Composition deutet an, dass die Verstorbene zu den treuen Schafen der Herde Christi gehörte (*de Rossi* Bull. 1869, 46; *Marangoni* Acta s. Vict. 95; *Fabretti* Inscr. domest. 734, n. 461; *Paciaudi* De baln. sacr. XII sqq. HEUSER.

Ueber den Hirtenstab *(pedum)* s. noch d. Art. I 667 und d. Art. Stab, wozu wir hier noch die beifolg. Abb. (Fig. 369) aus *Martigny* 624 geben; sie stellt das Pedum ruhend auf einer Platte dar; ein andermal sieht man es auf dem Milcheimer (*Perret* II, pl. XXV), ein-

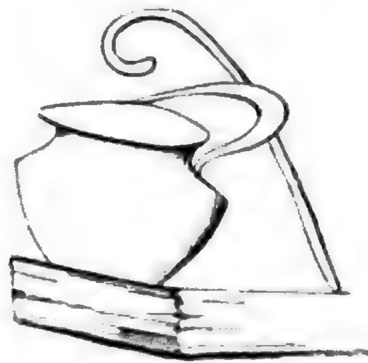


Fig. 369. Pedum mit Milcheimer.

mal auf einem carthagischen Marmor, auf einer mit Blumen reich gefüllten Patene (*de Rossi* De christ. tit. Carth., pl. VIII); bei *Perret* (V, pl. XVI[4]) begegnet uns das Pedum auch einmal in Verbindung mit Palme und Fisch. KRAUS.

PATENA = Patina ist dem griechischen πατάνη nachgebildet und bedeutet ein flaches Geschirr, Schüssel. *Columella* (XII 43) unterscheidet jedoch zwischen beiden Worten, insofern er P. speziell als ein Vas latum erklärt. Gewöhnlich wird P. von pateo abgeleitet und ein Vas patens genannt, welches mehr Oberfläche als Tiefe hat. Dadurch wird P. der Patera (Diminutiv Patella) gleichgestellt, deren echt lateinisches Stammwort pateo ist und worunter der Römer ein flaches Trink- und Opfergeschirr, eine Schale, Opferschale, Opferplatte verstand. Die P. fand auch bei der neutestamentlichen Opferfeier Eingang und war hier jenes gottesdienstliche Gefäss, in welchem die bei der Liturgie geopferten Brode an den Altar und nach der Consecration die consecrirten Brode (wie auch die Eulogien) zur Austheilung an die Gläubigen vom Altar weggetragen wurden. Dies Letztere geschah, nachdem vorher die consecrirten Brode in der P. gebrochen worden waren. Diesem Zweck entsprechend hatte die am Rande flache P. in der Mitte eine weite Vertiefung, um die Brode einlegen zu können, welche in der alten Kirche für die vielen, während der hl. Opferhandlung Communicirenden nöthig waren. Die Materie der Patenen richtete sich nach jener der Kelche und konnte daher in den ältesten Zeiten von Glas, Holz oder geringem Metall, wie Kupfer, Messing etc., sein. Später, theilweise noch zur Zeit der Verfolgung, wurden Kelche und Patenen aus Silber und Gold verfertigt, oft mit Edelsteinen geschmückt. Umfang und Gewicht der Patenen älterer Zeit waren sehr bedeutend. *Anastas. Bibl.* (In vita Serg. et Leon.) erzählt von Patenen, welche 25—30 Pfund und darüber wogen; sie waren darum mit Henkeln versehen. Bischof Venantius schenkte im J. 597 dem Kloster Luni eine silberne, zwei Pfund schwere P. (*Greg. M.* Epp. VIII 4). Von ganz besonderm Umfang und sehr grosser Vertiefung musste jene P. gewesen sein, welche nach *Gregor. Tur.* (De glor. mart. I 85) ein Comes Britanniae, der an einem Fussübel litt, sich aus der Kirche holen liess, um darin ein Fussbad zu nehmen und so, wie er meinte, Genesung zu erlangen. Die Vertiefung richtete sich nach dem zeitweiligen Bedürfnisse; je weniger Communicanten, desto geringere Vertiefung, und so kam es, dass *Martène* Iter litt. II 183 von älteren Patenen reden konnte, die nur noch die Vertiefung von einem Daumen hoch hatten. Die grossen Patenen, welche zur Ausspendung der Eucharistie an die Gläubigen dienten (ministrabant), hiessen *Patenae ministeriales*, von Anastasius auch *Patenae communicales* genannt. Die *Patenae parvae* zum Altargebrauch des Celebrirenden waren der alten Liturgie unbekannt, nach welcher die für den Priester bestimmten hl. Brodsgestalten nicht auf der P., sondern auf dem Corporale lagen. Mit dem 9. Jahrh. hörte der ursprüngliche Communioneifer der Gläubigen immer mehr und mehr auf, nahmen auch die eucharistischen Brode eine kleinere Gestalt an, und von da an wurden auch die grossen Patenae ministeriales entbehrlich (*Pelliccia* Christ. eccles. Polit. I 147). Ausserdem wird in der ältern Kirche noch von einer *P. chrismalis* gemeldet, d. i. von einem rund-hohlen Gefäss zur Aufbewahrung des bei der Taufe und Firmung nothwendigen Chrisams. *Anast. Bibl.* In vita Silvestr. berichtet, dass dieser Papst eine *P. chrismalis argentea* geopfert habe. Vgl. *Bona* Rerum liturg. I 470.

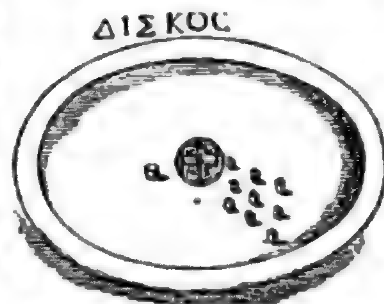


Fig. 370. Discus der Griechen (Goar Euchol. 117).

Die P. der lateinischen Kirche war und ist bei den Griechen der δίσκος (Scheibe, runde Schüssel) oder nach *Pelliccia* l. c. ἡ λοπάς (flaches Geschirr). Von dem griechischen δίσκος bemerkt *Renaudot* Liturg. Orient. I 195: ‚discus latior est multoque capacior, quam Latinorum patena, ita ut calix et oblata in eo simul collocari possint.' Diese grosse Form des Discus besteht bei den Griechen heute noch, weil sie auch die grosse Gestalt der Abendmahlsbrode beibehalten haben.

Die Patenen haben wie die Kelche ihre Kunstgeschichte, denn auch jene waren wie diese oft mit Inschriften und hl. Bildern versehen. Nach *Anastas.* In vita Gregor. IV und *Johannes Diac.* Vita s. Athanas. Neap. sah man Patenen mit dem Gesichte des Erlösers, bisweilen von Engeln umgeben. *Boldetti* Osserv. 191 erwähnt der auf Patenen angebrachten Bildnisse der hhl. Petrus und Paulus. Noch häufiger war die Darstellung eines Lammes, welches entweder ein Kreuz trägt oder, getödtet, auf einem Altartisch liegt. Hier und da sind auch Hieroglyphen in Sculpturarbeit aufgetragen, wie z. B. an

der silbernen P. des hl. Petrus Chrysologus, über welche *Giov. Patrizzi* (Patristius) eine eigene Abhandlung (De patena argentea mystica etc., Rom. 1706) veröffentlicht hat. KRÜLL.

Sehr interessant ist dann die grosse silberne Schale von Perugia, welche die Aufschrift *utere felix cum gaudio* trägt und in der demzufolge *Fontanini* (Discus argent. votivus vet. christ. Perusiae rep., Rom. 1727) ein Gefäss zur Aufnahme der Eulogien gefunden hat. Andere derartige Patenen dienten zum blossen Schmuck und wurden an den Chorbögen aufgehängt (Lib. pontif. in Leone III). Ausser diesen sog. *Gabatae* (I 548) gab es Patenen zur Aufnahme des hl. Chrisma und der hl. Oele (Lib. pontif. in Silvestro I: patenam chrismalem argenteam obtulit). Zur letztern Kategorie scheint eine Anzahl Patenen zu



Fig. 371. Patena Stroganoff (Bull. 1871, tav. IX [1]).

gehören, welche *Jos. Aldenkirchen* in seiner werthvollen Abhandlung über ‚Drei liturg. Schüsseln des MA.s' (Bonn 1883, Sep.-Abdr. aus Bonner Jahrb. LXXV) erklärt hat. Ungewiss ist, welcher Klasse von Patenen die 1882 bei Jesi gefundene Silberplatte mit dem Fisch zuzuzählen ist (Bull. 1883, 73). Bei Weitem die schönste P. ist jedenfalls die des Grafen *Stroganoff*, welche 1846 in Sibirien gefunden wurde und aus vergoldetem Silber besteht. Sie zeigt die Crux gammata zwischen zwei Engeln. KRAUS.

PATHEN. Das Institut der P. bez. Tauf-P., die bei der im Alterthum üblichen Verbindung von Taufe und Firmung hier allein in Betracht kommen, wird zuerst durch *Tertullian* (De bapt. c. 18) erwähnt und es reicht, da derselbe von ihm als einer allgemein bekannten Sache redet, wahrscheinlich in die Anfangszeit der christlichen Kirche zurück. Er nennt die P. Sponsores, und eine andere im Alterthum gewöhnliche Benennung ist fidei Iussores, während das Wort Patrinus erst seit der Mitte des 8. Jahrh. vorkommt. Die Function der P. wird in den Acten des hl. Victor (c. 11, *Ruinart* ed. Galura II 202) mit den Worten bezeichnet, er habe die getauften Soldaten mit eigener Hand aus dem Taufbrunnen gehoben, und aus *Tertullian* lässt sich erschliessen, dass sich dieselben, sowol was den Glauben als was die Sitten anlangt, für den Täufling verbürgen mussten. Von Alters her wurden ja an diesen bezügliche Fragen gerichtet, und der Name Sponsor und die Versprechungen, von denen *Tertullian* weiter redet, weisen darauf hin, dass der Pathe die Bürgschaft für die Erfüllung des Taufgelübdes übernehmen und dasselbe, wenn es sich um die Taufe von Kindern und Stumpfsinnigen handelte, im Namen des Täuflings selbst ablegen musste. Bestimmtere Nachrichten erhalten wir im 5. Jahrh. (vgl. *Augustin.* Ep. 98, n. 6. 7; *Gennad.* De eccles. dogm. c. 22, al. 52). Nach der einschlägigen Hauptstelle bei *Augustinus* wurde die Pathenschaft häufig, wenn nicht gar in der Regel, durch die Eltern übernommen, und andere Personen scheinen im Allgemeinen erst dann eingetreten zu sein, wenn jene ihre Pflicht ausser Acht liessen oder ihr nicht genügen konnten. *Augustin* spricht besonders von Herren, welche ihre Sklaven, und von gottgeweihten Jungfrauen, welche ausgesetzte Kinder zur Taufe brachten. Unterrichtete Erwachsene hatten das Taufgelübde selbst abzulegen (*Aug.* De bapt. c. Donat. IV 24, n. 31, wo die Praxis mit Verweisung auf Joh. 9, 21. 23 gestützt wird) und in diesem Fall scheinen einfach die dienstthuenden Diakonen, bez. für das weibliche Geschlecht die Diakonissen die P.-Stelle vertreten zu haben. Es erhellt dies nicht bloss aus der Anweisung, die *Pseudo-Dionysius* (De eccl. hierarch. c. 2) demjenigen giebt, der getauft zu werden wünschte, und aus der öftern Erwähnung von Diakonen als Tauf-P., sondern namentlich aus den *Const. apost.* III 16, wo ganz einfach verordnet wird, das männliche Geschlecht habe der Diakon, das weibliche die Diakonissin zur Taufe zu führen. Der Pathe hatte somit in diesem Falle mehrere Täuflinge; im andern dagegen, wo es sich um die Taufe von Kindern und Stumpfsinnigen handelte, wird der Täufling im Allgemeinen einen besondern P. gehabt haben. In späterer Zeit scheinen bisweilen sogar mehrere P. für einen Täufling genommen worden zu sein.

Die Synode von *Metz* vom J. 888, c. 6, sah sich wenigstens zu einem bezüglichen Verbot veranlasst, und *Gratian* führt (De consecr. virt. IV 101) sogar ein einschlägiges Verbot von Papst Leo an. Von der durch die Pathenschaft erzeugten geistlichen Verwandtschaft, näherhin von dem Verbot der Heirat zwischen P. und Täuflingen ist zuerst in einem Gesetz Iustinians die Rede (lib. I *Cod. Iustin.* 5, 4), und durch die *trullanische Synode* vom J. 692, c. 53, wurde das Ehehinderniss vom Täufling auch auf dessen Mutter ausgedehnt. FUNK.

PATRIARCHA. Den Namen führten zuweilen gewöhnliche Bischöfe, wie *Gregor. Naz.* (Orat. XIX 312, Orat. XLI 675, Orat. XXII 525; Cygn. Carm. de episc. II 308) beweist (vgl. *Bingham* I 80), dann eignete er seit dem 4. Jahrh. einigen hervorragenden Metropoliten. So erscheint der Titel zuerst bei *Socrates* (V 8) und seit dem *Chalced.* (art. II) namentlich für die Bischöfe von Rom und Constantinopel. Die Festsetzung der patriarchalen Gewalten fand auf den allgemeinen Synoden zu CP., Ephesus und Chalcedon statt, doch geht der Ursprung dieser Gewalten viel höher hinauf als der Name. Wenn später, ausser den fünf anerkannten Patriarchen von Rom, CP., Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, andere Bischöfe der Abendländer, wie diejenigen von Aquileia und vorübergehend einige fränkische, den Titel P. führten, so war dies eine blosse Ehrenbezeichnung. Für alle einschlägigen Detailfragen muss auf *Bingham* I 232 f. verwiesen werden. KRAUS.

PATRIARCHEN des Alten Bundes, Darstellung derselben, s. d. Artt. Abraham I 3, Adam und Eva I 15, Jakob II 4, Job II 61 f., Joseph I 73, Melchisedech II 390.

PATRIMONIALIA OFFICIA durften als *Munera sordida*, in Folge der Gesetzgebung des Constantius (*Cod. Theod.* lib. XVI, tit. 2 de episc. l. 10) und seiner späteren Nachfolger Valentinianus, Theodosius und Honorius, den Klerikern nicht auferlegt werden. Die Mithülfe am Strassen- und Brückenbau zählte dazu. Vgl. *Bingham* II 251 f.

PATRONAT, kirchenrechtlicher, legitimus patronatus mit ius patronatus, Patronatsrecht. Die älteste Kirche kannte keinen P., weil die alte Organisation derselben einen solchen nicht zuliess. Denn es gab nur bischöfliche Kirchensitze (Kathedral- oder Mutterkirchen) und der Bischof verwaltete in und von der bischöflichen Stadt aus unmittelbar alle Seelsorge und Iurisdiction selbst, die Presbyter und Diakonen an seinem Sitze waren nur seine Gehülfen oder Coadiutoren. Erst als auf dem Lande selbständige Pfarreien unter Presbytern mit eigener Jurisdiction (Pfarrern) entstanden, ward der Grund zum P. gelegt. Diese Aenderung der alten Organisation trat aber ein — früher im Osten als im Westen —, als man anfing, von der bischöflichen Stadt entfernt Oratorien oder gottesdienstliche Stätten zu errichten und zwar auf den Gütern reicher Herren, damit die Besitzer, deren Leute und die umwohnenden Gläubigen ihren religiösen Pflichten genügen konnten. Schon *Chrysost.* Hom. 18 in Act. ap. c. 5 (*Migne* IX 147) fordert die Gutsbesitzer eindringlich zum Bau von Kirchen auf ihren Gütern auf; zwar sagt er nichts davon, dass dem Besitzer ein Recht zustehe, den Geistlichen zu ernennen, wol aber, dass dessen Name im Kirchengebete Erwähnung finde. Wir haben hier wenigstens den ersten Ansatz zum Laien-P. Die Oratorien genossen indess noch nicht die Rechte eigentlicher Pfarrkirchen, sondern hatten nur den Zweck, gottesdienstliche Stätten zu sein (s. d. Art. Chorbischöfe). Lag das Oratorium auf dem Gebiete (χώρα, territorium) der bischöflichen Stadt, resp. standen die Gläubigen staats- und civilrechtlich unter der städtischen Municipalität, dann auch kanonisch unter dem betreffenden Bischof; waren aber die Leute des Territoriums unabhängig von der Stadt, so beanspruchte der Gutsbesitzer die Controle über dieselben.

Geschichtlich angesehen, finden wir die ältesten Bestimmungen im Oriente im 6. Jahrh., indem *Iustinian* 546 (Nov. 123, c 18, u. 57, c. 7) civilrechtlich verordnete, dass keine Kirche resp. kein Oratorium (εὐκτήριος οἶκος) ohne Erlaubniss des Bischofs und hinlängliche Fundation gebaut werden dürfe, und dass kein Stifter an einer solchen Kirche einen Geistlichen anstelle, ohne ihn vorher dem zuständigen Bischof präsentirt zu haben. Diese civilrechtliche Verordnung ward vom *Conc. Trull.* (692) c. 31 sanctionirt; dies in der Ostkirche die erste kirchenrechtliche Satzung. — Im Abendlande begegnen uns die ersten kanonischen Regelungen in Gallien durch das *Conc. Arausiac.* I (441), c. 10; in Spanien durch die dritte *toletan. Synode* (589) c. 19. Ersteres Concil setzte fest: wenn ein Bischof auf seinem Grundeigenthum, das aber in der Diöcese eines andern Bischofs liegt, eine Kirche baut, so steht das Recht der Weihe dem fremden Bischof zu; der Erbauer hat jedoch das Recht, die Geist-

lichen zu präsentiren, der andere dagegen sie zu ordiniren, wofern sie es noch nicht sind, und zu investiren: reservata aedificatori episcopo hac gratia, ut, quos *desiderat* clericos in re sua videre, ipsos ordinet is, cuius territorium sit . . . Darin liegt zugleich angezeigt, dass ein Laie in ähnlichen Fällen den Geistlichen nur vorschlagen (wünschen, desiderare), der Bischof aber den Vorgeschlagenen zurückweisen kann Aehnlich die zweite Synode von *Arles* (443 oder 452) c. 36. 37. Deutlich ist dann das Präsentationsrecht der Laien durch die citirte Nov. 123, c. 18 Iustinians ausgesprochen. Im 6. Jahrh. trugen die Franken ihre germanischen Rechtsvorstellungen in die besetzten gallischen Länder und nöthigten die Kirche wiederholt zur Regelung des Patronats. Wie aus dem *Conc. Aurel.* IV (541) ersichtlich ist, verlangten die Grundeigenthümer weitgehende Rechte für die von ihnen erbauten Kirchen. Die Synode verordnet nun (c. 7. 26. 33), dass, wer auf seinem Gute eine Pfarrei (dioecesim) haben wolle, dieselbe genügend mit Landbesitz und Klerikern ausstatte; dass aber letztere gänzlich ihrem Bischof unterstellt seien, ,ad quem territorii ipsius privilegium noscitur pertinere', und nicht gegen den bischöflichen Willen dürften angestellt werden. Trotzdem musste das *Conc. Cabill.* (650) c. 14 abermals die Ansprüche der Gutsherren auf Anstellung und Leitung der Geistlichen abweisen und einschärfen, dass die Ordination der Kleriker, die Verfügung über die kirchlichen Einkünfte und die Ordnung des Gottesdienstes dem Bischof zustehe. Auffallenderweise ist in diesen gallischen Erlassen nur einmal (*Conc. Aurel.* IV, c. 26 u. 33) von Pfarrkirchen die Rede, sonst immer von Oratorien; ebenso einmal auf einer spanischen Synode, der neunten von *Toledo* (655), welche c. 2 festsetzt, dass dem Stifter einer Pfarrkirche die Ernennung (Präsentation) des Pfarrers (Rector) zustehe, und dem Bischof gegen den Willen des Stifters einen solchen anzustellen verbietet. Dies die einzigen Zeugnisse der vorkarolingischen Zeit im Abendland, dass ein Laie den Pfarrer präsentirt (das angebliche Decret des Papstes Pelagius [*Gratian.* II, caus. 16, qu. 1, 31] ist weit spätern Datums). Fraglich ist, ob die genannte Synode auch den Erben des Stifters das P. zuerkannte. Das fränkische Recht räumte, entgegen dem römischen, dem Stifter ausserdem volles Eigenthumsrecht der Kirche ein: de ecclesiis, quae ab ingenuis hominibus construuntur . . ., licet eos *tradere, vendere,* doch dürfe die Kirche nicht zerstört und der Gottesdienst nicht behindert werden (Capit. Francof. 794, c. 54, *Pertz* I 175). Ferner musste nach fränkischem Gesetz, wer solches Kirchenland besass, Militärdienst leisten. Anders entwickelte sich der P. in Italien innerhalb des römischen Rechts. Hier griff Gregor d. Gr. gesetzgebend und ordnend ein. Er beauftragt den Bischof Felix von Messana zur Consecration einer Kirche auf einem Privateigenthum, wofern sie hinlänglich dotirt sei; dem Stifter aber spricht er jedes weitere Recht ab ausser der Zulassung zum Gottesdienste: nihil illic conditoris iuri ulterius iam debere, nisi processionis gratia, quae christianis omnibus in commune debetur (Ep. II 5, *Migne* LXXVII 509). Dieser Brief (er wird fälschlich dem Gelasius zugeschrieben, *Migne* LIX 148) wurde die Grundlage für das kanonische Recht in Sachen des Patronats (*Gratian.* l. c. qu. 7, 26) und ist seinem wesentlichen Inhalte nach in den *Liber diurnus* c. 5, III 92 (*Migne* CV 88) übergegangen. Um jeder Einmischung von Seiten des Stifters oder Eigenthümers vorzubeugen, hat *Gregor* wiederholt in ähnlichen Fällen eingegriffen; so bestimmte er, solche Oratorien sollten von Priestern bedient werden, die der Bischof hinschicke (Ep. II 12; vgl. Ep. IX 70, XII 12, IX 84 u. *Mabillon* Mus. Ital. II 19). Papst *Zacharias* hat 150 Jahre später eine ähnliche Regel in fast gleichem Wortlaut aufgestellt (Ep. 8 ad Pippin. c. 15, *Migne* LXXXIX 935 u. XCVIII 87; *Cod. Carol.* ed. *Jaffé* 26).

Die Ausbildung des Patronatsrechtes (und Beneficialwesens) fällt erst in die Karolingerzeit, in die Epoche des aufkeimenden Feudalwesens (*Roth* Gesch. d. Beneficialwesens, Erlangen 1850). Der Name Patronus ist dem römischen Staatsrecht entlehnt und bezeichnet hier das Verhältniss zwischen Grundherren und Unterthanen; daneben finden sich die Benennungen *Senior* und *Dominus* (*Cod. Theod.* V 11, 1), *Senior saecularis* (*Hincmar.* Opp. I 715). Vgl. *Thommasin.* Vet. et nov. disc. eccl. II, I 29 ff.; *de Roye* Ad tit. de iure patron., Neap. 1763; *Kaim* K.-Patronatsr. I. Rechtsgesch., Leipzig 1845; *Hinschius* System des kath. K.-Rechts, Berlin 1869 f., II 618 ff. KRIEG.

PATRONUS, patrocinia, Kirchen- und Ortspatrone. 1) Auf Grund des allgemeinen Glaubenssatzes der Gemeinschaft der Heiligen und der Anschauung, dass die verklärten Seelen Einfluss auf die irdischen Verhältnisse der Christen ausüben, entstand die wirkliche Verehrung localer Schutzheiliger aus dem Martyrercult: die Stätte, wo ein Martyrer begraben lag, der Tumulus, Altar, oder die Kirche, die über

den Reliquien sich erhoben, waren sein Eigenthum, seine Memoria oder Cella (s. d. Art.); hier feierte man seinen Jahrestag, versammelte sich zum Gottesdienste, rief den Heiligen um seine Fürsprache an, und dieser wiederum waltete hier, wirkte Wunder und schützte die Stätte und die ihr Nahenden: ubi (Ambrosius) *vivit* et *iuvat* et tenet clavum ecclesiae, sagt *Ennodius* (Hymn. 15) von dem Mailänder Bischof. Trug ja auch Grab, Altar und Kirche gewöhnlich den Namen des Heiligen (s. d. Art. Titulus). Aus der römischen Rechtssprache ward der Name P. (hier Verklärter), Schutzherr, herübergenommen für die Martyrer und später für die Confessoren. Um die Grabstätte oder Kirche siedelten sich seit Ende des 4. Jahrh. Leute in klösterlichen Instituten an, die als des Heiligen spezielle Familie (z. B. familia s. Ambrosii) dessen Dienst besorgte. Die älteste Spur der Verehrung von Patronen begegnet uns in den Acta ss. Tryph. et Respic. (*Ruinart* ed. Ratisb. 210, 6), wo es heisst, dass nach dem Martyrium Jener (unter Decius c. 250) ‚convenerunt religiosi viri et sacerdotes Domini et dedicaverunt martyrium ..., *commendantes animas suas* sanctis beatorum martyrum *patrociniis*.‘ Im nächsten Jahrhundert drückt sich *Ambrosius* (Ep. 22, 11 vom J. 386) noch deutlicher aus, indem er die hhl. Gervasius und Protasius die ‚Patroni der Rechtgläubigen von Mailand‘ nennt; ebenso sagt er (Expos. in evang. Luc. X 12) von den verstorbenen Königen und Martyrern: *illi* fiunt *supplices*, *hi* (martyres) *patroni*. Auch *Paulinus Nol.* nennt den Martyrer Felix, dem er seine Kirche dedicirt und sich und die Gemeinde anvertraut hatte, P. (Carm. II 26 in s. Felic. v. 395: o felix Felice, tuo tibi praesule Nola inclyta cive sacro, coelesti firma *patrono;* vgl. Carm. in Fel. III 105, V 316, VI 5 und namentlich die Natalitien vom J. 408). Paulinus, sowie sein Zeitgenosse *Prudentius* scheinen besonders die Sitte, einen P. aufzustellen, verbreitet zu haben, letzterer in den Hymnen des Peristephanon (z. B. Hymn. II 539, VI 145, XIII v. ult.). Dagegen empfiehlt *Augustin.* (De cura pro mort. § 6) die Todten, die neben den Martyrern begraben lagen, diesen ‚tanquam *patronis*‘. Absolut steht das Wort P. in dem Werke De mirac. s. Steph., das um 420 *Evodius*, Bischof von Uzalis, veranlasste: ea quae per patronum nostrum Stephanum primum martyrem suum operatus est apud nos Christus, heisst es im Prolog. Um 461, als *Paulinus Petricordius* sein metrisches Leben des hl. Martin schrieb, muss Wort und Bedeutung P. allgemein festgestanden haben. Hier erhält der Bekenner Martin dieselben Titel (*Migne* LXI 1016), ebenso Remigius bei *Flodoard*. Hist. eccl. Remens. I 13. Das römische Correlat zu P., Client (cliens), findet sich nirgends, dafür *Alumnus* (*Paulin.* Carm. XIII 355 in s. Fel. u. 793, wo die Stadt Abella ‚tanti alumna patroni‘ genannt wird, ähnlich wie bei *Prudent.* Peristeph. II 530 die Römer ‚alumni urbici s. Laurentii‘ heissen). Bei *Paulinus* erhält Felix statt P. auch den Namen ‚Dominaedius‘, d. i. Dominus oder P. aedis (aedium), der Kirche (Ep. V 15, XVIII 3 u. ö.); sonst ist neben P. das Wort Dominus stehender Ausdruck für P. (*Paulin.* Carm. I 10 in s. Fel.). In *Lucians* Revelat. XXXIV 8, append. ad Aug. VI, begegnet uns Dominus Stephanus, und die Heiligen, die sich dort offenbaren, nennen sich Domini loci (vgl. l. c. IV 7 u. III 4). Entsprechend dieser Bezeichnung heisst dann der Client Servus und im Früh-MA. häufiger Famulus (*Alcuin.* Carm. 31 ad aram s. Steph.; desgleichen bei *Abbo* und *Hincmar*). Die Griechen, denen das römische Verhältniss von P. und Cliens unbekannt war, setzten für P. die verschiedensten Namen: προστάτης (Vormünder, *Chrysost.* Hom. de Beren. et Prosdoc. § 7), παράκλητος (Advocatus, *Greg. Nyss.* Hom. in XL mart.), συνήγορος, πρεσβευτής (Legatus, Intercessor), πολιοῦχος, ἐπίκουροι u. A.

2) Wahl der Patrone. In ältester Zeit genügte der factische Besitz des Leichnams oder später einer Reliquie eines Heiligen, um diesen zum P. zu haben, insbesondere wenn Wunder von den Reliquien ausgingen; darum heissen die Reliquien selbst Patrocinia (*Paul. Petricord.* Vita s. mart. V 106). Als nach Entdeckung der Reliquien des Gervasius und Protasius Dämonische durch dieselben geheilt worden waren, rief *Ambrosius* aus: wir hatten Patrone und wussten es nicht (Epist. XXII 11). Bei Kirchen war später die Wahl des P. dem Erbauer oder Stifter freigestellt, wie aus *Paul. Warnefr.* (De gest. Longob. I 22; *Mabillon* Mus. Ital. I 210) erhellt. Theodolinde erbaute den Dom zu Monza (um 600) und wählte Johannes Bapt. zum P. Erst im MA. wurde die Freiheit der Auswahl durch päpstliche Decrete beschränkt (*Ferrar.* Prompta bibl. V).

3) Local- und persönliche Patrone. Patroni locorum kennt *Prudentius* Perist. IV, wenn er auch diese Bezeichnung nicht gebraucht; bei *Leo* heissen Petrus und Paulus spezielle Patrone Roms (Serm. 80, § 7; Serm. 83, § 4), auch Laurentius; Genesius ist Alumnus von Arles, weil er hier geboren, aber P., weil er hier gestorben ist (Passio s. Genes. Arel. inter

Opp. *Paul. Nol.* Ad calc.). In der Karolingerzeit handelt eingehend über die Localpatrone *Alcuin.* Hom. de natal. Wilibr. 1; zu seiner Zeit namentlich begann der Cult von Martyrern (und Bekennern), die bis dahin grösstentheils nur locale Verehrung genossen hatten, über mehrere Orte oder Länder sich zu verbreiten. Für die locale Verehrung einzelner Martyrer ist namentlich *Sozom.* H. e. V 3 bezeichnend; als Constantia, Vorstadt von Gaza, zur eigenen Stadt erhoben wurde, erhielt jede Stadt nicht nur ihren eigenen Bischof und Klerus, sondern ebenso ihre eigenen Martyrer und deren Festfeier. Ueber das Wirken der Heiligen in den ihnen geweihten Kirchen vgl. *Alcuin.* Carm. 35. 42. 64. 83. Patrone für einzelne Stände und Klassen finden sich ebenfalls schon im christlichen Alterthum: die sel. Jungfrau und S. Agnes wurden als Patrone der Jungfrauen angerufen (*Gregor. Naz.* Serm. 24, § 1 in Cypr.; *Prudent.* Perist. XIV in fin.); Nicetius, Patron von Lyon, war zugleich Patron der Gefangenen (*Gregor. Tur.* Vit. Patr. VIII 7); Sigismund Schützer gegen Fieber (*id.* De gloria mart. 75); in dem alten Missale von Besançon steht an dessen Fest ‚pro frigoriticis' (*Mabillon* Mus. Ital. I 344); Phokas war Patron der Seefahrer (*Combefis* Auctor. I 180).

4) Die Dienste der Patrone. Sie beschützen den Ort, der ihren Namen trägt, und unterstützen die Gebete ihrer Schützlinge, sind δεήσεως συνεργοί (*Basil.* Hom. 19, 8; 23, 7). *Leo* Serm. 11, 4 ermahnt die Gläubigen, Vigil in St. Peter zu halten, da (der Patron) durch sein Gebet unser Bitten, Fasten und Almosengeben unterstütze. *Gregor d. Gr.* nennt daher die Patrone ‚orationis adiutores' (In Evang. II. hom. 32, § 8); dies die ständige Bitte und Hoffnung der Christen (vgl. *Alcuin.* Carm. 28. 61 u. 47: preces populi adiuvat sc. patronus). Auch stehen die Patrone in Nöthen und Gefahren bei (*Leo* Serm. 84, § 2; 81, § 2; *Paulin.* De s. Fel. carm. VI 290), so besonders in Gefahren der Schlachten und allen Kriegsnöthen (*Theodoret.* Hist. eccl. V 24). Aehnliches erzählt *Paulin.* In vita s. Ambr. c. 50 vom hl. Ambrosius. Die Vermengung von heidnischen und christlichen Gedanken bei den nur halb bekehrten Christen liess manche Legende aufwuchern (*Procop.* De bello Goth. I 23); *Venantius* (560) Poem. III, VII 19 sagt von Petrus und Paulus: a facie hostili duo propugnacula praesunt (vgl. *Aug.* De cura pro mort. c. 16). Die Patrone schützen vor Allem die Träger ihres Namens (*Theodoret.* Graec. affect. cur. VIII 923: die Christen legen Gewicht darauf, ihren Kindern die Namen von Martyrern zu geben, damit diese ihnen Heil und Schutz verschaffen).

Engel als Patrone sind, wie es scheint, seit dem 5. Jahrh. aufgestellt worden. Zu Ravenna ward 545 eine Kirche ‚in honore s. Michaelis' dedicirt (*Ciampini* Vet. mon. II, tav. XVII = I 87). Iustin I soll nach *Procop.* De aedif. inst. sechs Michaelskirchen erbaut haben. Ein gallisches Sacramentar des 7. Jahrh. zu Besançon hat eine ‚Missa in honore s. Michaelis' (‚in honore b. archangeli Michaelis dedicata nomini tuo loca', *Mabill.* Mus. Ital. I 356). Das Sacram. Leon. hat fünf Messen für das ‚Natale basilicae angeli in Salaria'; der Text zeigt, dass Michael Patron war (*Muratori* Lit. Rom. I 407). Das Gleiche ist aus dem Sacram. Gregor. ersichtlich (*Muratori* l. c. II 125; *Ménard* zu Gregors Werken ed. Bened. III 135). Eine monographische Behandlung des Gegenstandes steht bis jetzt aus. Vgl. Rev. des sciences ecclés. 1884, I (Les patrons des lieux et les titulaires des églises); *Kampschulte* Die westfäl. Kirchenpatrocinien. KRIEG.

PAULUS. Die mannigfaltigen Funde und Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, zumal die Ausgrabungen in den Katakomben, haben in Beziehung auf die beiden Apostelfürsten die monumentalen Zeugnisse wesentlich vermehrt, ältere Monumente erläutert und an nicht wenigen Stellen für die römischen Ueberlieferungen festen historischen Boden geschaffen. Bei dem reichen archäologischen Material werden wir der Klarheit und Uebersicht wegen zuerst die jedem einzelnen Apostel eigenen Monumente, und dann diejenigen ins Auge fassen, auf welchen sie uns vereint entgegentreten; wir halten uns dabei genau innerhalb der Grenzen des archäologischen Gebietes.

P. war nach seinen eigenen Worten (II Kor. 10, 10) von schwächlichem Körperbau; *Chrysostomus* (Orat. 30 in princ. Ap.) nennt ihn ‚tricubitalis'. Der heidnische Verfasser des ‚Philopatris' (n. 12) bezeichnet ihn als Γαλιλαῖος ἀναφαλαντίας, ἐπίῤῥινος, als den durch seinen halb kahlen Kopf und die grosse Nase bekannten Galiläer; genauer schildern ihn die der ältesten Zeit angehörenden Acta Pauli et Theclae (ed. *Tischendorf* 41) als einen ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κνήμαις, εὐεκτικόν, σύνοφρυν, μικρῶς ἐπίρρινον, χάριτος πλήρη, also ebenfalls kahlköpfig und mit Adlernase, dabei klein von Gestalt, mit krummen Beinen und zusammengewachsenen Augenbrauen. Wenigstens in Beziehung auf die beiden ersten Punkte stimmen damit die Monumente überein, geben ihm aber als ferneres Merkmal den

langen Bart der Philosophen und, zumal im Vergleich mit dem Kopfe Petri, einen genialen Gesichtsausdruck. So sehen wir ihn auf einer sorgfältig ciselirten, sehr gut erhaltenen Broncemünze des 2. Jahrh. im vaticanischen Museum, auf zwei Goldgläsern ebend. (*Garrucci* Vetri, tav. X [7]. XXV [1]) und, in Verbindung mit Petrus, auf einigen anderen Goldgläsern. Auf verschiedenen dieser Goldgläser hingegen, und zwar auf solchen, die von guter und sorgfältiger Arbeit sind (*Garrucci* Vetri, tav. XI [8]. XVI [5] u. a.), trägt der Apostel volles Hauptbaar und einen jugendlichen Gesichtsausdruck, und ebenso zeigt ihn uns das Mosaik von S. Pudentiana vom J. 398, ein Gemälde im Coemeterium des Praetextatus am Arcosolium der Celerina (*Garrucci* tav. II [29 B]); ein anderes neben dem guten Hirten bei *Bottari* (tav. CLVII) mit der Umschrift: PASTOR — PAVLVS APOSTOLVS u. a., während der lange Philosophenbart fast nie fehlt. Die ziemlich allgemeine Annahme der Archäologen geht dahin, dass den zahlreichen Abbildungen der Apostelfürsten auf den Monumenten wirkliche Porträts derselben zu Grunde liegen; jene Verschiedenheit aber in den Köpfen Pauli sucht *Garrucci* durch die Annahme zweier Porträts aus früherer und aus älterer Zeit zu erklären. Ueber die Vorliebe für Porträtbilder in der classischen Zeit vgl. *Becker* Gallus II 366.

Während aus dem Leben des hl. Petrus eine ganze Reihe von Scenen eine künstlerische Behandlung fand, fehlen solche aus dem Leben des hl. P., abgesehen von der Darstellung seines Martyriums, gänzlich auf den altchristlichen Monumenten. Wenn *V. Schultze* in seinen Archäol. Studien 62 auf einem Gemälde in der sog. Sacramentskapelle von S. Callisto den Schiffbruch Pauli dargestellt sieht, so hat seine Sucht, überall neue Erklärungen zu entdecken, ihn auch hier in die Irre geführt. Ueberhaupt tritt P. wie in den alten römischen Legenden, so auch auf den Monumenten sehr stark hinter Petrus in den Hintergrund.

Nach Apg. 28, 16 kam P. der gewöhnlichen Annahme nach im J. 56 als Gefangener über Puteoli auf der appischen Strasse nach Rom, wo er dem Praefectus praetorio, d. h. dem Afranius Burrus, dem Freunde Seneca's, dessen Bruder Gallio als Proconsul zu Korinth den Apostel schon vor seinem Richterstuhl gesehen hatte (Apg. 18, 12), zur Ueberwachung zugewiesen wurde. Die im christlichen Alterthum viel verbreitete Meinung eines persönlichen Verkehrs zwischen P. und dem Philosophen (*Hieron.* De vir. illustr. c. 12 und *Augustin.* Ep. ad Maced. 152, 14 wissen von einer Correspondenz zwischen Beiden; es giebt noch 12 apokryphe Briefe unter ihren Namen) hat durch zwei in den J. 1866 und 1867 aufgefundene Monumente ‚ein solches Gewicht erhalten, dass sie ziemlich zur vollen Gewissheit geworden ist' (*de Rossi* Bull. 1866, 62). Das eine Monument ist eine Tafel der arvalischen Brüder, aus welcher sich das Consulat Seneca's für die zweite Hälfte des J. 57 ergiebt. Kam nun P. im Januar 56 nach Rom und dauerte seine Gefangenschaft zwei Jahre, so hat Seneca, als Consul Mitglied des in Capitalsachen richtenden Consilium principis, über die Appellation des Apostels entscheiden müssen. Das zweite Monument ist eine in Ostia gefundene Grabschrift eines Gliedes der Familie der Annäer, zu welcher auch der Philosoph (L. Annaeus Seneca) gehörte; die dem Namen M. Anneus hinzugefügten Cognomina sind die Namen der beiden Apostelfürsten, eine Verbindung, ‚die in der classischen Nomenclatur unerhört ist'. Die Grabschrift lautet:

D · M
M · ANNEO
PAVLO · PETRO
M · ANNEVS · PAVLVS
FILIO · CARISSIMO.

Siehe Weiteres *de Rossi* Bull. 1866, 60; 1867, 6 ff.).

Den Ort der römischen Gefangenschaft Pauli verlegt die Tradition in die jetzige Unterkirche von S. Maria in Via lata; es ist ein Raum, der wol ehemals zu dem von Caesar aufgeführten Prachtbau der Septa Iulia gehörte. Eine andere Ueberlieferung bezeichnet einen Saal bei der Kirche S. Paolo alla regola in der Nähe der Tiber als die ‚Schule', wo er ‚in eigener Miethswohnung' (Apg. 28, 30) das Evangelium predigte. An die apostolische Thätigkeit Pauli in Rom erinnern mit gesicherterer Begründung Traditionen, wie Monumente in den beiden Kirchen von S. Pudenziana und S. Prisca (*de Rossi* Bull. 1867, 43 f.). Eine andere Ueberlieferung sagt, er habe extra urbem, und zwar vor der Porta trigemina, zum Versammlungsort der Gläubigen ein Horreum publicum gemiethet (*Mai* Spicil. Rom. VI 6). Vor jenem Thore war das Emporium mit seinen Magazinen, und vielleicht sind die Ruinen einer Ecclesia s. Salvatoris hart vor dem Thore von S. Paolo mit Monumenten aus dem 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1866, 33) die Ueberreste jenes altchristlichen Versammlungsortes. Ein von *Angelo Mai* (Spicil. Rom. IX) veröffentlichter Catalog der Kirchen Roms aus dem 14. Jahrh. erwähnt eine Kirche des hl. P. Ad columnam Antonianam, eine andere iuxta

S. Bibianam und eine dritte prope S. Susannam, nunc S. Maria de victoria; wahrscheinlich haben sich auch an diese Kirchen Localtraditionen an den Apostel geknüpft, die aber jetzt vergessen sind.

Von den vielen ‚Heiligen' der römischen Kirche, welche der Apostel in seinem Römerbrief (16, 3 f.) grüssen lässt, fanden sich gleichnamige Grabsteine im ältesten Theile des Coemeteriums der Priscilla (ΟΥΡΒΑΝΟΥ — ‚mein Mitarbeiter in Christus'), das aller Wahrscheinlichkeit nach den von P. bekehrten Aquilas und Prisca (Priscilla) seine Entstehung verdankt, wie im Coemeterium der Domitilla (AMPLIATI — ‚der mir Geliebteste im Herrn'), während die kirchliche Tradition von denen ‚aus des Kaisers Hause', die durch P. Grüsse an die Philipper bestellen (Phil. 4, 22), den Namen des Mundschenks Nero's, Torpes, aufbewahrt hat. Ja die nächste Veranlassung der Hinrichtung Pauli war nach *Chrysostomus* (Hom. 10 in II Timoth. n. 8 und Adv. vitup. vit. monast. I 4), weil er eine Buhlerin Nero's zum Glauben bekehrt hatte.

Clemens Rom. (I Kor. 5) verlegt seinen Martyrertod ‚ἐπὶ τῶν ἡγουμένων', d. h. in die Zeit der Polyarchen Galba, Otho, Vitellius und Vespasian, also in das J. 68 oder 69. Nach den Acta Petri et Pauli (ed. *Tischendorf* 35) erbat sich der Apostel auf dem Wege zur Richtstätte von der halbblinden Perpetua ein Tuch, sich bei der Enthauptung die Augen zu verbinden, was *de Rossi* (Bull. 1867, 71) auf einem Sarkophag zu Marseille (*Garrucci* Vetri, tav. CCCLII [1]) dargestellt sieht. Die Wegführung Pauli zum Tode begegnet uns mehrfach auf den Sarkophagen (*Garrucci* tav. CCCXXII. CCCL. CCCLII [1, 2]); das Schilfrohr im Hintergrunde und die Barke weisen auf die Tiberebene als Richtstätte hin: Tiberina palus, quae flumine lambitur propinquo (*Prudent.* Perist. XII 7). Der Ort, heute Alle tre fontane, führt im Alterthum den Namen Ad aquas Salvias, auch Ad guttam iugiter manantem, womit die Legende von den drei Quellen im Zusammenhang steht, die beim Hinabrollen des Hauptes entsprangen. Ein monumentales Zeugniss für den dortigen Tod des Apostels besitzen wir in einer Inschrift von S. Paolo; es ist die in Marmor gravirte Schenkungsurkunde vom J. 604, durch welche Papst Gregor d. Gr. zum Unterhalt der Lampen an der Confessio des Apostels ‚massam, quae ad aquas Salvias nuncupatur', der Basilika überwies, ‚cum valde incongruum ac durissimum esse videretur, ut illa ei specialiter possessio non serviret, in qua palmam sumens martyrii capite est truncatus'. Ein Theil des Pflasters der auf die drei Quellen zuführenden Strasse ist vor wenigen Jahren wieder blossgelegt worden.

Die christliche Matrone Lucina (Comodilla) bestattete den Apostel auf ihrem Landgute am zweiten Meilenstein der Via Ostiensis. Bei der Errichtung des jetzigen Hochaltars stiess man in unmittelbarster Nähe der Confessio auf ein heidnisches Begräbniss mit wolerhaltenen Aschenurnen; das Grabmal, in welchem Lucina die Leiche des Apostels beisetzte, hat also in der Reihe mit anderen Gräbern der Via Ostiensis entlang gelegen, eine Erscheinung, die sich auch bei der Confessio von St. Peter wiederholt. Damals wurde auch der schöne Sarkophag gefunden, der jetzt im Lateranmuseum steht.

Beim Neubau der Paulskirche unter Pius VIII wurde die alte Apsis des von Constantin über der Apostelgruft erbauten Oratoriums, und zwar der jetzigen Apsis gegenüberliegend, wieder blossgelegt; von der unter Theodosius und Honorius (386—395) erbauten Basilika, welche 1823 bis zur Confessio niederbrannte, sind noch die Mosaiken der Galla Placidia am Triumphbogen erhalten, sowie ein Theil des bildlichen Papstcatalogs, wahrscheinlich aus der Zeit des Papstes Siricius, unter welchem die Basilika gegründet wurde. (Die 40 Rundbilder sind nicht, wie *Bianchini* annimmt, unter Leo I gemalt worden, auch nicht unter Zosimus, mit welchem die ältere Reihenfolge — scheinbar — aufhörte, da sich weitere Bilder auf der innern Façade der Kirche hinzogen, die später verdeckt wurden. Dass die Bilderreihe beim Tode des Anastasius II [497] bestand, ergiebt sich daraus, dass Laurentius, der Gegenpapst seines Nachfolgers Symmachus, der St. Paul eine Zeit lang in Besitz hatte, dort nach dem Porträt des Anastasius das seinige ausführen liess.) DE WAAL.

PAX *(instrumentum).* Mit dem Worte P. und den verwandten Ausdrücken *Instrumentum pacis, Tabella pacis, Asser ad pacem* (*Synod. Oxon.* a. 1287) bezeichnete man im MA. ein kirchlich-liturgisches Instrument zum Küssen, dessen Gebrauch an die Stelle des vom 13. Jahrh. an sich immer mehr verlierenden liturgischen Friedenskusses (s. d. Art.) getreten war und mit Rücksicht auf seine Bestimmung in den Constitutionen des Bischofs Walter von York (Eboracum) unter dem allgemeinen Namen *Osculatorium* vorkommt. Ueberhaupt begegnen wir hier zuerst dem Gebrauche des Osculatorium (1250), der sich von England aus auf die übrigen Kirchen verbreitete und auch in der römi-

schen Kirche Eingang fand, wo übrigens der ursprüngliche Friedenskuss noch gegen das Ende des 15. Jahrh. üblich war. Eine Synode von *Prag* vom J. 1355 kennt zwar das Osculatorium, spricht sich aber missbilligend über den Gebrauch desselben aus (*Lüft* Liturgik II 540). In England dagegen wurde das Osculatorium geradezu zu den nothwendigen Cultusgeräthen gezählt; so in den Statut. Ioan. episc. Cantuar. (1281) und in der Synode von *Exeter* (Exonia) c. 12 (1287). Dieses *Instrumentum pacis* war ein Täfelchen, auf welchem das Zeichen des Kreuzes oder ein Bildniss Christi angebracht war, welch letzteres später mit den Bildern der seligsten Jungfrau oder des Kirchenpatrons wechselte. Nach *Migne* bestand diese Tafel gewöhnlich aus einer Metallplatte, bisweilen aber auch aus Marmor, woraus sich die weiteren Namen *Lapis pacis, Marmor deosculandum* erklären. Die Stelle des Instrumentum pacis vertraten in nachfolgenden Zeiten bisweilen Reliquien, eine plastische Darstellung des Lammes Gottes, das Evangelium oder eine gesegnete Kerze (*Marzohl* u. *Schneller* Liturg. sacra II. Th. 410). Den Klerikern wurde, wenn eine P. nicht vorhanden war, eine Umarmung gestattet. Bei dem Gebrauch des Instrumentum pacis fand nach den alten Ritualbüchern eine gewisse Rangordnung statt; zuerst küsste dasselbe der celebrirende Pontifex oder Sacerdos, dann folgten die übrigen Kleriker und zuletzt wurde die P. den Laien — gewöhnlich durch einen Subdiakon — zum Kuss dargereicht. In einigen Kirchen ertheilte zuerst der Celebrans die P. dem Diakon mittelst der Patene, worauf dieser das eigentliche Instrumentum pacis küsste, welches sodann dem Subdiakon übergeben wurde. Im Laufe der Zeit wurde die allgemeine Darreichung des Osculatorium Veranlassung zu Unordnungen und Störungen in der Kirche, namentlich zu parteisüchtigen Rangstreitigkeiten (*Krazer* De apost. nec non antiq. eccl. occid. liturg. 537). Darum wurde das Friedensinstrument den Laien entzogen und dessen Gebrauch auf die bei der gottesdienstlichen Feier anwesenden Geistlichen beschränkt. *Ducange* Gloss. s. v. Osculatorium und Pax; *Bona* Rer. liturg. II 16. KRÜLL.



Fig. 372. Pax im Domo zu Cividale.

PAX VOBIS *(vobiscum)*. Die im jüdischen Volksleben allgemein gebräuchliche Begrüssungsformel: ‚der Friede sei mit dir — mit euch!‘ (z. B. Richt. 19, 20; I Chron. 12, 18; Matth. 10, 12; Luc. 10, 5) wurde durch den Gebrauch im Munde Jesu (Luc. 24, 36; Joh. 20, 19. 21) und in den Briefen der Apostel den Christen ehrwürdig und heilig. Und da der Herr ausserdem diese Begrüssungsweise den Seinigen ganz besonders empfohlen hatte (Matth. 10, 12; Luc. 10, 5), so erklärt es sich leicht, dass diese Grussformel von den ältesten Zeiten an Aufnahme in die christlichen Liturgieen gefunden hat. Die orientalischen Liturgieen kennen keine andere Weise des kirchlichen Grusses, als ‚εἰρήνη ὑμῖν‘ oder noch öfter ‚εἰρήνη πᾶσι‘. Nach *Chrysostomus* (Hom. 3 in ep. ad Col.; Hom. 36 de pentec.; Hom. 33 in Matth.) sprach der Bischof diesen Gruss, wenn er in die Kirche trat, die Anrede hielt und predigte; wenn er den Segen ertheilte oder den Friedenskuss spendete, desgleichen am Schluss der eucharistischen Feier. Die Antwort des Volkes lautete: ‚μετὰ τοῦ πνεύματός σου‘, dessen Bedeutung *Chrysost.* Hom. 18 in II Cor. dahin erklärt, dass das Volk für den Priester bete, wie der Priester (mit seinem Grusse) für das Volk. Die im Occident gebräuch-

liche Begrüssungsformel ‚Dominus vobiscum' (ὁ Κύριος μεθ' ὑμῶν) findet sich in den orientalischen Liturgieen nicht, ausgenommen in einer (wahrscheinlich aber interpolirten) Stelle der Liturg. s. Marci: Dominus sit semper cum omnibus nobis. Für den gegenseitigen Begrüssungsact haben die *Constit. apostol.* VIII 5 und *Chrysost.* Hom. 3 in Col. die Bezeichnung: ἡ πρόσρησις.

Die biblische Begrüssungformel P. v. (vobiscum) ging übrigens auch in den Gebrauch der occidentalischen Kirchen über. *Optat. Mil.* De schism. Donat. III schreibt gegen die donatistischen Bischöfe: non potuistis praetermittere, quod legitimum est. Utique dixistis: pax vobiscum! Quid salutas, de quo non habes? etc. Aehnlich *Augustin.* Ep. 165: quid perversius et insanius, quam lectoribus, easdem epistolas legentibus, dicere: pax tecum! et ab earum ecclesiarum pace separare, quibus ipsae epistolae scriptae sunt? Auch *Ambros.* De dignit. sacerd. § 2 kennt diesen liturgischen Gruss, indem er schreibt: pronunciat . . . episcopus huiusmodi ad populum dicens: pax vobis. In der africanischen Kirche scheinen auch die Lectoren vor der Lesung der Schriftstücke das Volk mit P. v. begrüsst zu haben; wenigstens bezieht darauf der gelehrte Albaspinaeus die Worte *Cyprians* bezüglich eines neugeweihten Lectors: auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem (*Cypr.* Ep. 33, al. 38, ad cler. Carthag.). Aber schon die grosse Synode von *Hippo* (393) setzte in c. 1 der zweiten Canonesreihe fest, dass die Lectoren die Grussformel an das Volk nicht sprechen dürften. Thatsache ist, dass in den occidentalischen Liturgieen (die gallicanische ausgenommen) die Formel ‚Dominus vobiscum' den Vorrang vor dem ‚P. v.' erhielt. Die Disciplina arcani mochte Ursache gewesen sein, dass man, und zwar im Occident strenger als im Orient, den hl. Friedensgruss des Herrn: der Friede sei mit euch! durch Beschränkung seines Gebrauchs vor Profanationen schützen wollte; vielleicht war es aber auch eine gewisse Reverenz gegen des Herrn Wort, welche das P. v. durch Dominus vobiscum ersetzte. Ein historisch sicherer Grund dafür, wie und warum im Abendland das P. v. mehr und mehr durch das Dominus vobiscum verdrängt wurde, lässt sich schwer angeben. Gewiss ist aber, dass letztere Salutationsformel schon lange vor dem 6. Jahrh. vorherrschend im liturgischen Gebrauch der abendländischen Kirchen war, denn nur unter dieser Voraussetzung erklären sich die Worte des Concils von *Braga* (561) gegen die Priscillianisten, welche verlangten, dass die Priester sich nur der Formel Dominus vobiscum bedienen, die Bischöfe aber ausschliesslich mit P. v. grüssen sollten. Dem gegenüber beruft sich das *Conc. Bracar.* I, c. 21 auf den altehrwürdigen Gebrauch des Dominus vobiscum und verordnet: placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: *Dominus sit vobiscum*, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: *et cum spiritu tuo*, sicut et ab ipsis apostolis traditum omnis retinet Oriens (die östlich von Spanien und Portugal gelegenen Länder) et non sicut Priscilliana pravitas immutavit. Dieser Beschluss wollte und konnte nicht Ausnahmen aufheben wollen, welche in rechtgläubigen Kirchen auf alte Gewohnheitsrechte sich stützten. Und so finden wir z. B. in einem Briefe des Papstes Leo VII vom J. 937 (bei *Martène* De antiq. eccl. rit. II 4, art. 3) den Gebrauch der römischen Kirche geschildert, wonach der Bischof ‚in dominicis diebus et in praecipuis festivitatibus atque Sanctorum natalitiis' das Gloria in excelsis Deo mit dem P. v. sprach, aber ‚in diebus Quadragesimae et in quattuor temporibus sive in vigiliis Sanctorum et in reliquis ieiuniorum diebus' mit Dominus vobiscum grüsste. Der Gruss P. v. war nach dem *Ordo Rom.* XIV 79 auch ein Privilegium für die als Dies festivitatis und laetitiae angesehenen Sonntage ‚Gaudete' (Advent) und ‚Laetare' (Quadragesima). Bis heute blieb es Praxis der römischen Kirche, dass die Bischöfe bei der Messe Einmal und zwar nach dem Gloria und vor der Collecte das Volk mit P. v. begrüssen, — ein Gruss, der sich aus den Anfangsworten des englischen Hymnus ‚Gloria in excelsis Deo et *in terra pax hominibus bonae voluntatis*' gleichsam von selbst ergiebt, aber von *Martène*, *Gavanti* u. A. dahin gedeutet wird, dass mit dem P. v. der Bischof in seiner Gemeinde als der Stellvertreter Christi selbst auftrete. Fällt in der Messe das Gloria aus, so bedient sich auch der Bischof der Begrüssung mit Dominus vobiscum. S. *Martène* l. c.; *Gavanti* Thesaur. sacr. rit. I 77 sqq.; *Bona* Rer. lit. II 5; *Bened. XIV* De s. missae sacrif. II 4. KRÜLL.

PECTORALE, s. Enkolpien I 419 und dazu *Garrucci* Storia VI 42.

PEDILAVIUM, s. Fusswaschung I 546 f.

PEDUM, s. Stab.

PELIKAN. Die bekannte Fabel, dass dieser Vogel seine Jungen mit seinem eigenen Blute nähre und sich zu dem Behufe selbst die Brust öffne, scheint aus

jener Erzählung der älteren Naturforscher entstanden zu sein, dass die Jungen des Pelikans ihre Aetzung suchen, indem sie die Fische aus dem Kropfsack der Mutter ziehen. Der griechische Physiologus c. 8 (*Epiphan.* II 199) deutet zuerst diese Fabel auf Christus, der durch sein Blut vom Tode weckt. Bei *Aug.* in Ps. 101; *Isidor.* Etymol. XII 7, *Eusthatius, Eucherius* und anderen mittelalterlichen Schriftstellern kehrt diese Symbolik oft wieder (vgl. *Joh. Pierii Valeriani* Hieroglyphica p. m. 241 und *Bochart* Hieroz. II 301; *Massmann* Quedlinb. Nationalbibl. III 322; *Grimm* Vridanc LXXXV), ebenso in der christlichen Kunst des MA.s, wofür *Piper* Symb. u. Myth. I 463, *Twining* Symb. pl. 21. 22, *Menzel* Symb. II 207 zu vergleichen sind. Dass der P. auch in der altchristlichen Kunst vorkomme, wird zwar von Einigen, wie *Crosnier* Iconogr. chrét., Tours 1876, 412 behauptet, aber ohne Beweis. *Münter* Sinnb. I 90 führt aus *Schöne* Geschichtsforsch. III 210 die Säulenknäufe in der Kirche S. Cesario in Rom an, welche Pelikane, Sphinxe, Lotosblumen aufweisen, zweifelt indessen selbst an dem altchristlichen Charakter dieser Reliefs. Die Kirche des hl. Caesarius in Palatio (*Anastas.* In Sergio) wird zwar bereits von *Gregor d. Gr.* erwähnt; der heute noch stehende Bau aber kann wol nicht über das MA. hinauf gesetzt werden. KRAUS.

PENTALPHA und **PENTAGRAMM** (Pentakel, lat. *pentacipulum;* Drudenfuss, auch Albenkreuz, *salus Pythagorae*), ein aus der Ineinanderschiebung zweier Dreiecke gebildeter Stern, dessen Ausladungen fünf Alpha (ohne Querbalken) darstellen. Ich finde den Namen im Alterthum nicht, doch war die Sache den ersten christlichen Jahrhunderten nicht unbekannt. *De Rossi* (R. S. I 171) hat in einem Ambulacrum des Coemeteriums des Praetextat neben einem ⳩, worüber ein Vogelkopf, ein solches ☆ gefunden und macht die Bemerkung dazu: questi sono segni arcani di Cristo e della sua croce salutifera, conformi al genio de' primi tre secoli. Diese Zeichen befinden sich nicht an einem Grabe, sondern an einem Kreuzweg und dienten zweifellos als Erkennungszeichen für die Fossoren oder die Arbeiter.

Es ist durch den Rahmen dieses Werkes ausgeschlossen, die Verwendung und Symbolik des P. in der mittelalterlichen Kunst (vgl. z. B. *Otte* K.-A.[5] I 480) und gar bis in die Zeit der ausgebildeten Steinmetzenzeichen hinein zu verfolgen. Für die ältere Zeit sei noch verwiesen auf *Pierius* Hieroglyphica, Basil. 1567, 531 f.; *Remondini* im Giornale ling. di archeol. etc. VI 56 (betr. ein P. im Baptisterium zu Corvara); *Minervini* Nuove elucidaz. sopra un antico chiodo magico, Nap. 1846, 23 f.; *(Garrucci?)* Civ. catt. 1880, 462 (Quad. 712), wo auch über das Salomonische Sechseck mit den zwei Sternen ✡ ⁚. Diese ganze Partie der ältern hieroglyphischen Symbolik bedarf erst einer kritischen Untersuchung. KRAUS.

ΠΕΝΤΑΣ ΑΓΙΑ, auch ἡ μεγάλη πέμπτη, der Gründonnerstag, s. d. Art. I 636.

ΠΕΝΤΕΚΟΣΤΑΡΙΟΝ, bei den Griechen das liturgische Buch, welches das Officium von Ostern bis zur Pfingstoctav (der bei den Griechen sog. Dominica omnium Sanctorum) enthält. Vgl. *Allat.* De libr. eccl. Graec. und *Nilles* Calend. man. p. XLV.

PENTECOSTE, Pfingsten, s. d. Art. Feste I 487 f.

PENULA, s. d. Art. Kleidung II 202 f.

PERFECTI, τέλειοι, τελειούμενοι. Vollkommene, hiessen die Gläubigen, welche, wie es im *Conc. Ancyr.* c. 4 (Conc. I 1457) heisst, ‚ἐπὶ τὸ τέλειον' gekommen waren, d. h. an der Eucharistie Antheil hatten. Vgl. *Bingham* I 37.

PERGULA, jeder Ausbau an einem Hause, wie an den Triclinien und Grabmälern. Vgl. *Rich* u. d. W. Auf Inschriften einigemal erwähnt, wie bei *Fabretti* 443. 724. Vgl. *de Rossi* R. S. III 475.

ΠΕΡΙΑΜΜΑΤΑ, soviel als φυλακτήρια, aus Fäden gewebte Amulete, deren Tragen durch verschiedene Concilsbeschlüsse, wie *Laod.* c. 36, *Trull.* c. 61, untersagt war. Vgl. d. Art. Amulete I 98 und *Bingham* IV 227.

ΠΕΡΙΒΟΛΑΙΟΝ, das *Pallium philosophicum,* dessen sich die Asceten vielfach bedienten. Vgl. *Bingham* II 420.

ΠΕΡΙΒΟΛΟΝ, *exterior ambitus,* die das äussere Atrium umschliessenden Hallen, mit denen *Euseb.* H. e. X 4 die Beschreibung der Paulinuskirche beginnt.

PERIKOPEN, s. Lesungen II 292.

ΠΕΡΙΟΔΕΥΤΑΙ heissen die Chorbischöfe (s. d. Art. I 210) im *Conc. Laod.* c. 57, *Chalced.* Act. IV u. Act. X. Vgl. *Bingham* I 198.

ΠΕΡΙΡΡΑΝΤΗΡΙΟΝ, eine Art Aspergill, Weihwedel der Alten; s. d. Art. Weihwasser und *Bingham* III 182.

ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ, s. Taube.

PERRÜCKEN. Theils zur Bekämpfung der durch Kahlköpfigkeit (s. d. Art. II 85) bedingten Beschwerden, theils aus Eitelkeit bediente sich auch das Alterthum bereits sehr früh der P. (*Capillamentum, Galerus, Galericulum, Corymbion*). Sie waren in Aegypten und bei den Medern ganz gewöhnlich und kommen in Rom wenigstens seit der Kaiserzeit bei Männern wie bei Weibern vor. Bald wurden sie Mode, besonders seit das blonde deutsche Haar beliebt wurde; auch bediente man sich ihrer zur Maskirung, wie Caligula, Nero, Messalina thaten (vgl. die Belege bei *Marquardt* Privatalterth. II 204). Auch die Christen waren nicht frei von dieser Sitte. *Tertullian* (De cultu fem. II 7), *Prudentius* (Psychom. 183), *Hieronymus* (De virg. serv. Ep. 8 [Opp. I 19 b, Colon.] und Ep. 23 ad Marcell.), *Gregor. Naz.* (Orat. de laud. Gorgon.), *Paulin.* (C. mul. ornat.) tadeln diese Haaraufsätze. Dass sie aber doch gewöhnlich waren, beweisen Funde in den Katakomben neben Kämmen und anderen Toilettevorrichtungen (*Boldetti* 297; *R. Rochette* Trois mém. III 742; vgl. *Thiers* Hist. des perruques, Par. 1690). KRAUS.

PERSEA, ein von *Theophrast*, *Strabo*, *Galenus*, *Athenaeus*, *Plutarch*, *Plinius* u. s. f. erwähnter Baum des alten Aegypten, der seit der Araberherrschaft verschwunden sein soll. *Theophrast* berichtet über die Fruchtbarkeit dieses Baumes, der jeden Monat neue Früchte gab; *Dioskorides* lobt die medicinische Kraft seiner Blätter, *Nikander* diejenige seines Fleisches (ἦρ' ἀπὸ Περσείης κάρυα βλάβος οἷον ἐρύξει). Mit Bezugnahme auf Apoc. 22, 2 wurde er das Symbol des Paradiesbaumes; ja *Sozomenus* (V 21) erzählt bekanntlich, dass bei Hermopolis in der Thebais eine P. gestanden, welche, als die hl. Familie vor Herodes nach Aegypten floh, sich vor dieser zur Erde neigte. Vgl. *Salmasius* De Homon. Hyl. Iatr. 86; Ad calcem exerc. Plin. in Solin. und *Silvestre de Sacy* in seinem Commentar zu Abd-Allatif 47—72, wo die Verschiedenheit des Baumes von der Laurus P. des Linné gegen *Clusius* Rar. plantar. hist. I 2, 2 aufrecht erhalten wird. Eine Darstellung dieser P. findet sich meines Wissens nur einmal, und zwar auf einem hinsichtlich seines Alters und Werthes nicht unbedenklichen Denkmal, der sog. Kathedra des hl. Marcus in Venedig (s. d. Art.). Sie hat da eine runde, knollige, in vier Fasern auslaufende Wurzel und starke Aeste mit rundlichen, etwas zugespitzten Blättern. Vgl. die Tafel zu *Secchi's* Cattedra Alessandr., Venez. 1853. Das Relief dürfte dem frühern MA. angehören. KRAUS.

PERSONIFICATIONEN in der altchristlichen Kunst. Das Thema ist zuerst von *Piper* Symbol. u. Mythol. II 680 f., dann erschöpfender von *Garrucci* Storia I 261 behandelt worden. Ich gebe hier nur eine Uebersicht der in Betracht kommenden Darstellungen, von denen jede, wenigstens die wichtigeren, an ihrem Orte behandelt wurde.

Zunächst sind es die Elemente und die Natur, welche Stoff zu reichlicher Anwendung der P. geben: die Erde (I 428), das Meer oder der Oceanus (II 517), Flüsse (I 536), Quellen, Berge und Thäler (s. d. Art. Thal und Berg), die Termini (s. d. Art.), die Jahreszeiten (II 1 f.).

Es kommen weiter in Betracht abstracte Begriffe: Senat und Volk (s. d. Art.), Philosophie (s. d. Art.), Priesterthum (s. d. Art. Sacerdotium), Kirche (II 172 f.), Propheten (s. d. Art.), Apostel (I 64 f.).

An dritter Stelle werden ethische Vorstellungen personificirt: die Weisheit (s. d. Art.), die Concordia, der Tanz (s. d. Art.), der Traum (s. d. Art.), der Tod (s. d. Art.).

Aus dem Gebiete der religiösen Vorstellungen sind es zunächst Gott und die Personen der hl. Dreifaltigkeit (s. d. Artt. I 379. 592. 628), dann die Engel, Seraphim und Cherubim (I 416), auch die gefallenen Engel (s. d. Art. Teufel), weiter die menschlichen Seelen (s. d. Art. Seele), die personificirt werden.

Die vor- und ausserchristliche Kunst hat die P. gleichfalls angewendet und eine Anzahl ihrer Vorstellungen sind in den Gebrauch der christlichen Kunst übergegangen. Dahin sind z. B. zu zählen die geflügelten Victorien auf den Münzen unter christlichen Kaisern und auch fränkischer Könige (*Piper* a. a. O. II 683); das Bild der Mutterliebe mit der Umschrift PIETAS ROMANA auf einer Münze der Theodora, zweiten Gemahlin des Constantius Chlorus (*Eckhel* VIII 34); die Friedensgöttin mit SPES PVBLICA auf Münzen der Helena (ebd. 142, n. 1; vgl. *Piper* 684 f.). Dazu kommen P. der Erfindung (εὕρεσις), der Seelengrösse (μεγαλοψυχία), der Klugheit (φρόνησις), der Weisheit (σοφία), der Dankbarkeit (εὐχαριστία) in den Hss. des *Dioscorides* (6. Jahrh.) zu Wien (*Lambec.* Comm. II 216, ed. Kollar; *d'Agincourt* Mal. pl. XXVI [2]; *Visconti* Iconogr. graec.

I 423, pl. XXXVI; vgl. *Piper* 886) und die wahrscheinliche Personification der Reue auf der Darstellung der Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradiese im Cod. der Genesis (*Lambec.* Comm. III, ed. Kollar 7, tab. II). Auf letzterm Bilde wollte *Lambek* in dem hinter Adam und Eva stehenden Weibe die Personification des Trostes sehen; doch wird man dasselbe mit *Montfaucon* (Palaeogr. graec. 191), *Bottari* (I 105) und *Piper* (689) für die Reue (μετάνοια, poenitentia) erklären müssen, welche bereits von Apelles durch eine in schwarzem zerrissenen Trauerkleide voll Scham sich der Wahrheit nähernde, nur von der Seite sie anblickende weibliche Figur geschildert worden war. KRAUS.

PETER u. PAUL, Fest der hhl., s. den Art. Feste I 496 ff.

PETRONILLA, die hl. Die im J. 1874 wieder blossgelegte Basilika der hl. P. ist bereits I 130 besprochen worden. Die Gebeine der hl. P. waren durch Paul I im J. 755 in die Stadt verbracht worden, wo ihr in der Nähe des Vatican das Grabmal des Honorius und der Maria (vgl. II 384) zum Mausoleum eingerichtet wurde (Lib. pontif. in Stephano II). Im J. 1474 liess Ludwig XI von Frankreich das Grab restauriren, wobei sich der an den vier Ecken mit Delphinen geschmückte Sarg vorfand. Seine Inschrift lautete, so wie sie uns *Pietro Sabino* in seinem handschriftlichen Nachlass zu Venedig bewahrt und *de Rossi* sie in der Marciana wieder gefunden hat (Bull. 1865, 95): AVRELIAE PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE. Die Legende, welche sogar in dem Monzaer Verzeichniss der Olea (filiae sancti Petri) vermerkt ist, lässt P. eine leibliche Tochter des hl. Petrus sein. Schon *Baronius* sah ein, dass die bezüglichen Acten der Heiligen (Bolland. Mai II) gefälscht seien und leitete P. von dem Cognomen Petronius ab. Es ist von Petro abzuleiten, einem in der flavischen Familie vorkommenden Beinamen (Bull. 1865, 22), woraus sich der Schluss nahelegt, dass P. eine Verwandte des flavischen Kaiserhauses war, was ihre Beisetzung in S. Domitilla erklärt.

Sehr interessant ist die Entdeckung eines Fresco's in einem Cubiculum, welches vermuthlich den Sarkophag der hl. P. beschloss. Es stellt eine *Veneranda* vor, deren Todestag VII IDVS IANVARIAS angegeben ist und welche von PETRONELLA MART*yr* in das Paradies (s. d. Art.) eingeführt wird (vgl. unsere Fig. 373 nach *de Rossi* Bull. 1875, 1—77, tavola I; *Kraus* R. S. 87). Das Bild wird dem Stil nach dem 4. Jahrh. zuzuschreiben sein. KRAUS.



Fig. 373. Wandgemälde aus S. Domitilla (Bull. 1875, tav. I).

PETRUS. Ein Mann mit kurzem, krausen Kopfhaar und Bart, rundem und eingedrücktem Gesicht und gewöhnlichen Zügen, wie sie bei Leuten aus dem Volke zu sein pflegen: so zeigen uns die zahlreichen Darstellungen auf den altchristlichen Monumenten den Apostelfürsten, nicht idealisirt, sondern in einfacher Wiedergabe seines Porträts. Eine Broncemünze im vaticanischen Museum aus dem 2. Jahrh. und eine andere ebendaselbst aus dem 4., eine Statuette von Bronce mit dem Stab-Monogramm Christi aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrh., zumal aber die bekannte Broncestatue in St. Peter aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 5 Jahrh. geben vermöge der fleissigeren und geschickteren Arbeit in Metall am zutreffendsten die Züge des Apostels wieder, wie die altchristliche Zeit sie von Geschlecht zu Geschlecht überliefert hatte.

Ueberaus zahlreich sind die Darstellungen, auf welchen P. vorkommt. So begegnet er uns auf Gemälden der Kata-

komben gegen 20mal, auf Gläsern gegen 60mal, auf Sculpturen von Sarkophagen über 120mal, auf Mosaiken gegen 30mal u. s. w. Aus den Evangelien und der Apostelgeschichte ist wol kaum eine Scene, in welcher P. vorkommt, der künstlerischen Behandlung entgangen. Die Beru-



Fig. 374. Broncemedaillon des Museo cristiano.

fung des P. mit seinem Bruder zum Apostolat ist dargestellt auf einem Mosaik zu Ravenna; die Uebergabe der Schlüsselgewalt fünfmal auf Sarkophagen, einmal auf einem Silberkrüglein des vaticanischen Museums; das Wandeln auf dem Meere auf einer von *Aleander* publicirten Gemme, eine Scene, welche *Martigny* völlig mit Unrecht auf einem Gemälde in S. Callisto wieder findet. P. fürbittend für die Kananiterin ist eine sehr beliebte Darstellung auf den Sarkophagen; der Fang des Fisches mit dem Zinsgroschen ist abgebildet im Cod. Syr. der Laurentiana vom J. 586; der reiche Fischfang auf einem Mosaik im Baptisterium zu Neapel; P. bei der Verklärung Christi auf einem Mosaik der Marienkirche auf dem Sinai; die Fusswaschung des Apostels viermal auf Sarkophagen, einmal auf einem Mosaik. Die Vorhersagung der Verleugnung (s. d. Art.), wo der Hahn neben dem Apostel die Scene charakterisirt, kommt allein auf Sarkophagen 36mal vor. Vorhersagung und Fall des Apostels sind aber wieder abgebildet auf einem Mosaik in S. Apollinare zu Ravenna. Daran reihen sich aus der Apostelgeschichte die Auferweckung der Tabitha in vier Darstellungen; das Urteil über Ananias und



Fig. 375. Statuette aus den Katakomben (Bartoli Lucerne ant. III, tav. XXVII; Foggini p. 484).

Saphira auf einer Elfenbein-Arca zu Brescia; seine Befreiung aus dem Kerker des Herodes auf einem Sarkophag zu Fermo (*Garrucci* tav. CCCX [3]); seine Wegführung zum Tode endlich ist achtmal dargestellt. Auf den Bildern der wunderbaren Brodvermehrung in einer Grabkammer zu Ale-



Fig. 376. Fresco aus S. Callisto (de Rossi R. S. I, tav. XIV).

xandria in Aegypten ist P., durch seinen Namen bezeichnet, einer der beiden Jünger, welche dem Herrn Brod und Fische darreichen, obschon die Schrift bei der Erzählung des Wunders in keiner Weise des P. Erwähnung thut.

Neben diesen historischen Scenen aber stellt sich noch eine Anzahl von typischen und idealen Scenen, um den Vorrang Petri vor den übrigen Aposteln und seinen Beruf zum Oberhaupt der Kirche auszudrücken. Ein Sarkophag des Mus. Later. (*Garrucci* tav. CCCIV [4]) zeigt den Herrn in der Gestalt des guten Hirten inmitten seiner Apostel; neben einem jeden derselben steht ein Lamm (ovis cum pastoribus sub pastore, wie der hl. *Augustin* 138, 5 sagt). P. steht unmittelbar zur Rechten des guten Hirten, und dieser streichelt freundlich das Lamm des Apostelfürsten. — Die altchristliche Kunst lässt den Herrn die Wunder mittelst der Virga wirken, mit welcher er z. B. den Lazarus, die Krüge auf der Hochzeit zu Kana u. s. w. berührt; es ist der Stab der Gewalt und Herrschaft, den der himmlische Vater seinem menschgewordenen Sohn übergeben hat. Unter den Aposteln ist es nur einzig Petrus, der auf den Monumenten mit einem Stab in der Hand dargestellt wird. Dies ist ständig der Fall bei der Vorhersagung der Verleugnung. Man kann dabei zunächst an die Stelle Luc. 22, 32 u. 33 denken, wo der Herr dem P. seinen Fall ankündigt, aber auch hinzufügt: rogavi pro te, ut fides tua non deficiat, et tu aliquando conversus *confirma* fratres tuos. Allein der altchrist-

lichen Auffassung kommt man wol näher, wenn man hier den Stab zu dem Mantel des Elias in Parallele stellt und darin den Ausdruck des apostolischen Primats Petri erblickt, um so mehr, als P. auch bei seiner Gefangennehmung durch Herodes mit dem Stab in der Hand dargestellt zu werden pflegt, wobei an jene Stelle bei Lucas nicht gedacht werden kann. Auf mehreren Sarkophagbildern der Himmelfahrt des Elias hat nämlich der Künstler dem Propheten den Kopf Christi gegeben, während Elisaeus, welcher den Mantel des Propheten und damit seinen Geist empfängt, die Züge Petri trägt. Als Pendant ist meist die Scene hinzugefügt, wo Moses aus der Hand Gottes die Gesetzestafeln empfängt.

Durch nichts aber ist die Stellung Petri in der christlichen Heilsökonomie nach der Auffassung der alten Kirche charakteristischer ausgedrückt, als dadurch, dass man Petrus als den Moses des N. B. auffasste. In dieser Beziehung ist zunächst die Darstellung des Wunders in der Wüste auf einem Goldglase von Bedeutung, wo der Führer des israelitischen Volkes mit seinem Stab das Wasser aus dem Felsen schlägt, die dürstenden Juden zu tränken. Betrachtete man nach dem Vorgang Pauli (petra autem erat Christus, I Kor. 10, 4) den Fels in der Wüste als Vorbild Christi und das Wasser aus diesem Felsen als Symbol der Gnaden Christi (aqua baptismatis defluit de petra), so zeigt uns nun jenes Goldglas dadurch, dass statt des Namens Moses dort PETRVS geschrieben ist, wie die alte Kirche in Moses den Typus und das Vorbild des Apostelfürsten sah. Gehen doch die Väter sogar noch einen Schritt weiter, indem z. B. der hl. *Maximin von Turin* (Hom. 68) sagt: ut petra erat Christus, ita per Christum Petrus factus est petra ... sicut in deserto dominico sitienti populo aqua fluxit e petra, ita universo mundo ariditate lassato de ore Petri fons salutiferae confessionis emersit. Erscheint also P. unter dem Typus des aus dem Felsen das Wasser schlagenden Moses als der Uebermittler und Ausspender der Gnaden Christi, so müssen wir consequent eine Parallele zu der Gesetzgebung auf Sinai in jenen idealen Darstellungen erkennen, wo Christus in seiner himmlischen Glorie dem auf der Erde stehenden P. in die ehrfurchtsvoll verhüllten Hände eine Rolle legt mit der Aufschrift LEX, oder, vollständiger den Sinn wiedergebend, DOMINVS · LEGEM · DAT. Diese Scene erscheint mit mancherlei nebensächlichen Verschiedenheiten auf den Sarkophagen 24mal; ferner auf einem Glasfragment aus Porto mit der Legende LEX · DOMINI, und auf einem Goldglase mit der Legende DOMINVS; auf einem Mosaik in S. Costanza, wo das jetzige ‚Dominus PACEM dat' eine spätere Corruption des ursprünglichen ‚LEGEM dat' ist (Bull. 1869, 40), und auf einem andern Mosaik in S. Giovanni in fonte zu Neapel mit der gleichen Legende; endlich auf einer Bleimünze des Museo Vatic. (Bull. 1869, 48) und auf dem Graffito eines Grabsteins aus S. Priscilla, jetzt in Anagni (*Garrucci* tav. CCCCXLVIII[4]). Die Scene erhält ihre Erläuterung und Erklärung durch den Silberdiscus, den K. Theodosius dem Statthalter von Spanien sandte, mit der Darstellung der Uebergabe der Gesetzesrolle bei der Ernennung desselben zum kaiserlichen Stellvertreter (vgl. *Garrucci* Vetri 85). In S. Costanza ist der Scene der Uebergabe der Schriftrolle an P. durchaus entsprechend die Uebergabe des alttestamentlichen Gesetzes an Moses gegenüber gestellt (nicht Johannes, wie *Garrucci* Arte IV 12 will). Moses, bartlos, wie auf den meisten Monumenten, empfängt von Christus das Gesetz; *Garrucci* selber erinnert an einer andern Stelle (Vetri 85) an die Worte des hl. *Hilarius* (In Ps. 63, 10), dass Christus dem Moses die Gesetztafeln übergeben habe (hunc Moysi legem dedisse), wie ja überhaupt die Theophanieen des A. B. dem Logos zugeschrieben werden. Während daher Moses auf einer Reihe von Monumenten bartlos erscheint, so auf einem Gemälde in S. Callisto bei der Erscheinung am Berge Horeb und fast constant auf den Sarkophagbildern des Durchgangs durch das rothe Meer (z. B. *Garrucci* tav. CCCVIII[2, 3]. CCCIX[1, 2, 3, 4]), trägt er in anderen Scenen, zumal bei dem Wunder am Felsen in der Wüste, die Züge des Apostels. Dasselbe ist stets der Fall bei der Scene, in welcher *Schultze* die Juden sieht, wie sie in ihrer Empörung den Moses zum Tode schleppen wollen, wenn wir hier nicht richtiger die Gefangennahme Petri durch Herodes (Apg. 12, 3) erkennen müssen. Wenn daher angesichts all dieser Monumente *V. Schultze* (Der theol. Ertrag der Katak.-Forsch. 5) noch von einer ‚nebelhaften Gestalt Mose-Pietro' redet, so liegt der Nebel nicht auf Seiten einer unbefangenen Betrachtung der Monumente.

Die charakteristischen Kennzeichen des Apostels, um seine Würde und sein Amt auszudrücken, sind 1) der S t a b, der sich eben zum Stabkreuz und zum Stabmonogramm entwickelt, und 2) die S c h l ü s s e l. Auf einigen Monumenten trägt P. d r e i Schlüssel, wie auf dem Mosaik am Grabmal des deutschen Kaisers Otto II in den

Grotten von St. Peter, vielleicht um die Binde- und Lösegewalt auf Erden und das Amt des Apostels als Hüter der Himmelspforte anzudeuten. Meistens aber sind es zwei Schlüssel, die er entweder dem Herrn darbringt, wie andere Heilige ihre Kronen Christo in seiner Glorie entgegentragen, z. B. auf dem ehemaligen Mosaik in S. Agata in Suburra (hier nur ein Schlüssel), in S. Maria in Dominica, in S. Maria in Cosmedin in Ravenna, und in S. Prassede, wo er an der Spitze einer Schaar von Heiligen durch einen Engel in den Himmel eingeführt wird, oder er trägt sie einfach als Zeichen seiner Würde, und dann hält er manchmal zugleich in der andern Hand die Crux hastata. So in S. Venanzio, in S. Lorenzo, im Triclinium Leo's III, wo die Crux ein Doppelkreuz ist. Ein von Johannes VII in S. Maria ad Praesepe bei St. Peter ausgeführtes Mosaik zeigt in drei Bildern den Apostel, wie er in Jerusalem, in Antiochien und in Rom dem Volke predigt; jedesmal trägt er die zwei Schlüssel in der Linken. Eine eigenartige Darstellung im Triclinium Leo's III lässt den auf einem Throne sitzenden Apostel dem zu seiner Rechten knieenden Papste das Pallium, dem links knieenden Kaiser Karl d. Gr. eine Fahne überreichen; die Schlüssel liegen auf dem Schooss Petri.



Fig. 377. Goldglas.

Ueber die Tonsur des Apostels s. d. Art. Tonsur; über den angeblichen Hirtenstab Petri in Trier s. d. Art. Stab. Ueber die Ableitung des Palliums vom Mantel des Apostels s. *Vespasiani* De s. pallii orig., Rom. 1856.

Rom bewahrt eine Menge von localen Erinnerungen an den Apostelfürsten, die zum Theil in das höchste Alterthum hinaufreichen, mag der historische Kern auch vielfach vom Epheu der Legende überwuchert worden sein. Nachdem *de Rossi* bereits 1867 die Nachrichten über die vaticanische Kathedra gesammelt und bis auf das 2. Jahrh. verfolgt, zugleich aber auch auf die ehemalige Feier einer andern Kathedra, ‚qua *primum* Romae sedit‘, im Coemeterium, ‚ubi Petrus baptizabat‘, hingewiesen hatte, entdeckte *Armellini* 1877 im Ostrianum in demjenigen Theile, welcher nach den Inschriften mit den Namen der Claudii, Flavii, Aurelii dem 1. und 2. Jahrh. angehört, die Kapelle, in welcher eine aus dem lebendigen Tuff ausgehauene Kathedra und die Ueberreste einer damasianischen Inschrift den Ort bezeichnen, an welchen sich die Tradition des christlichen Alterthums direct oder indirect knüpft (*Marini* Scoperta . . . di una mem. relat. alla catedra di S. Pietro). — Nennt die kirchliche Ueberlieferung, welche durch die Zeugnisse heidnischer Historiker gestützt wird, unter den von P. Bekehrten die Verwandte der kaiserlichen Familie der Flavier, Flavia Domitilla, und ihre beiden Diener Nereus und Achilleus, so haben die Ausgrabungen im Coemeterium der Domitilla ihr eine neue Stütze gegeben, während die Abstammung der hl. Petronilla, der angeblichen Tochter des Apostels, mit ihrem vollen Namen Aurelia Petronilla, von Titus Flavius Petro, dem Grossvater der flavischen Kaiser, wahrscheinlich gemacht worden ist. [Es sei hier das von *Ciacconio* erhaltene, 1595 zu Grund gegangene Mosaik aus S. Pudenziana erwähnt, welches an der traditionellen Stelle, wo P. celebrirt haben soll, angebracht und als eine Erinnerung an seine dortige Wirksamkeit betrachtet wurde (s. *de Rossi* Bull. 1867, 43; vgl. uns. Fig. 378). K.] Ebenso haben die Ueberlieferungen, welche den Apostel mit dem tit. Pudentis auf dem Viminal und dem tit. Aquilae et Priscae auf dem Aventin in Beziehung bringen, durch die Entdeckungen im Coemeterium der Priscilla, in deren ältestem Theil uns



Fig. 378. Mosaik aus S. Pudenziana, nach Ciacconio: Petrus auf der Kathedra.

auch wiederholt der sonst überaus selten in den Katakomben-Inschriften vorkommende Name P. auf den Grabsteinen begegnet, neues Licht erhalten. *Clemens Alex.* (Comm. in I Petr.) sagt, dass der Apostel die kaiserlichen Reiter, welche auf dem Esquilin ihre Quartiere hatten, im Glauben unterrichtet habe; die Tradition bezeichnet die Kirche S. Pietro nei vincoli als den Ort, wo er sie und andere Gläubige um sich versammelte, und als die älteste Kirche des Abendlandes. Jedenfalls gehört sie zu den sieben ersten Titeln Roms, auf welche nach dem *Lib. pontif.* Papst Evaristus um das J. 100 die Stadt vertheilte. Die Erzählung von seinem vor Nero ausgefochtenen und mit dem Untergang des Gegners endenden Streite mit Simon Magus ist für die Aufstellung eines petrinischen und paulinischen Christenthums ausgebeutet worden, indem man in dem Zauberer keinen geringern als den hl. Paulus zu entdecken glaubte. Allein solchen kühnen Combinationen stehen in Bezug auf Simon Magus die bestimmten Zeugnisse eines *Iustinus, Irenaeus* und der *Philosophumena* gegenüber; in Beziehung auf die Lehre aber sei an das Wort *Tertullians* (De praescr. c. 23) erinnert: non aliam evangelii formam Paulus super induxit ultra eam, quam praemiserat Petrus. — In dem Bericht über die Gefangenschaft Petri im mamertinischen Kerker, über seinen durch die bekehrten Gefängnisswärter Processus und Martinianus vermittelten Fluchtversuch und über die Begegnung mit dem Herrn bei dem jetzigen Kirchlein Domine quo vadis an der Via Appia mag die Legende die letzten Lebenstage des Apostels mit besonders reicher Poesie umwoben haben. Aber jedenfalls haben die Coemeterial-Inschriften von Kirchendienern des tit. De fasciola, sowie die ganz eigenartige Bezeichnung dieses Titels, der die Annahme eines Eigennamens ausschliesst, die charakteristische Episode beglaubigt, wonach hier dem Apostel die Binde (fasciola) abgefallen sei, mit welcher die Gläubigen bei der Eile der Flucht die Wunde von den Ketten an seinem Fusse verbunden hatten. — Eine relativ junge Tradition verehrt die Richtstätte des Apostels auf der Höhe des Ianiculus (S. Pietro in Montorio); die ältere Ueberlieferung dagegen verlegt sie ‚inter duas metas' im vaticanischen Circus des Nero, neben welchem Papst Anencletus über der Gruft des Apostels eine Memoria, Constantin seine Basilika erbaute. Mag nun auch an die eine oder andere dieser römischen Erinnerungen eine vielfach von confessioneller Voreingenommenheit geleitete Kritik den zerstörenden Hammer legen können — die ganze Summe altchristlicher Monumente und Zeugnisse bildet einen festen historischen Kern, der die apostolische Wirksamkeit Petri in Rom ausser Frage stellt. DE WAAL.

PETRUS und **PAULUS.** Ohne in den älteren Gemälden der Katakomben ein Vorbild zu haben, begegnet uns auf den Monumenten seit der ersten Hälfte des 4. Jahrh. eine Composition, die nicht biblisch-allegorisch gleich den Bildern der



Fig. 379. Goldglas (Garr. Vetri, tav. XIV [3]).



Fig. 380. Goldglas (Garr. Vetri, tav. XIV [7]).

Coemeterien, auch nicht historisch, sondern ideal ist, und deren Typus wahrscheinlich die Apsis einer der constantinischen Basiliken in Rom geschmückt hat. Die Darstellung findet sich allein auf den Sarkophagen 24mal und bis ins 9. Jahrh. ist sie ein überaus beliebtes Sujet für die christlichen Künstler, so dass es kaum eine Klasse von Kunstdenkmälern giebt, wo sie nicht vorkäme. In der Mitte erscheint Christus, bald stehend zwischen



Fig. 381. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XI [1]).

Palmbäumen auf einem Berge, dem die vier Paradiesesströme entquellen, bald sitzend auf einem erhöhten Thron, die Füsse gestützt auf einem geschwellten Schleier, den eine halbe männliche oder weibliche Figur mit ausgebreiteten Armen über ihrem Kopf ausspannt — Sinnbild des Himmelsgewölbes. Tiefer stehend, auf der Erde, wendet sich zu dem Herrn auf der einen Seite Paulus, die Rechte zum Sprechen nach Christus ausgestreckt, in der Linken meistens eine Bücherrolle. Dem Heidenapostel gegenüber steht auf

der andern Seite des Erlösers Petrus, vielfach eine reich verzierte Crux hastata auf der Schulter tragend, das Zeichen nicht seines Martyriums, sondern seiner Herrschaft (nach Is. 9, 6: cuius imperium super humerum eius; vgl. *Tertull.* C. Iud.: Christus Iesus novam gloriae potestatem . . . in humero extulit, crucem scilicet; daher trägt Petrus auch manchmal das Stabmonogramm, statt der Crux hastata). Während der Herr die Rechte nach dem Völkerapostel ausstreckt und den Kopf zu ihm hinwendet, überreicht er dem Petrus die Schriftrolle des Gesetzes (Dominus legem dat), und dieser nimmt sie als einen heiligen Gegenstand ehrfürchtig auf der mit einem Tuche verhüllten Rechten entgegen. Meist gruppirt sich eine Anzahl von Aposteln um die Mittelscene. Was ist der Sinn dieser tief durchdachten Darstellung?



Fig. 382. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XIII [1]).

Als der ewige Lehrer und das ewige Haupt seiner Kirche wiederholt Christus von dem hl. Berge, vom Throne seiner himmlischen Herrlichkeit herab für und für seinen Jüngern den Auftrag des Apostolats, in bevorzugter Weise aber den beiden Fürsten der Apostel: Paulus soll hinausgehen, den Völkern das Evangelium zu verkündigen; Petrus aber empfängt als der neutestamentliche Moses das hl. Gesetz des N. B., um als Statthalter Christi nach demselben die Kirche Gottes zu regieren. Daher ist denn auch auf mehreren dieser Darstellungen unten, die Gläubigen sinnbildend, eine Schaar von Lämmern hinzugefügt, die aus den Thoren der beiden Städte Bethlehem und Jerusalem, d. h. aus dem Heidenthum und dem Judenthum, zu Christus kommen. Einige wenige Darstellungen lassen Paulus anstatt des Petrus die Rolle entgegennehmen; allein sie stammen aus späterer Zeit, wo das Verständniss der ursprünglichen Composition verblichen war.



Fig. 383. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XII [2]).

Ist Christus inmitten seiner Apostel oder auch umgeben von Heiligen dargestellt, so nehmen P. u. P. den Ehrenplatz ein. So auf einem Fresco im Coemeterium der Domitilla: Christus sitzt als Lehrer auf einer erhöhten Kathedra, eine Cista mit Bücherrollen zu seinen Füssen; auf Subsellien haben P. u. P. im Vordergrunde ihren Platz, während die übrigen Apostel stehend sich anschliessen. Aehnlich ist es auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri, tav. XVIII [4]), wo in der Reihe der Heiligen die beiden Apostel zunächst dem Throne Christi sitzen. — Wie auf einem Grabstein des Lateranmuseums, sowie auf Goldgläsern und Sarkophagen das Monogramm Christi allein oder über einer Säule, die Figur des Herrn, oder ein reich verziertes Kreuz zwischen P. u. P. stehen, so erblicken wir die Apostel auch neben dem Glorienthrone auf den Mosaiken in S. Maria maggiore aus dem 5., in S. Maria in Cosmedin zu Ravenna aus dem 6. und in S. Prassede aus dem 9. Jahrh. Beherrscht alle diese Darstellungen die Vorstellung von der Ehre und der Glorie, zu welcher die Apostelfürsten *für sich* erhoben sind, so erscheinen sie als Gegenstand der *Verehrung* der Gläubigen auf jenen Goldgläsern und den grossen Mosaiken der Basiliken, auf welchen sie neben Maria, neben Agnes und mit anderen, besonders hochverehrten Heiligen abgebildet sind.

Auf einem Sarkophag zu Saragossa (*Garrucci* tav. CCCLXXXI [4]) ist die Verstorbene, Floria, dargestellt, wie eine Hand aus der Höhe sie zu den himmlischen Freuden emporführt; neben ihr stehen die beiden Apostelfürsten, um sie zu geleiten. Dieselbe Vorstellung begegnet uns auf den Mosaiken, wo P. u. P. die Heiligen der betreffenden Kirche dem auf der Welt-



Fig. 384. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XVI [4]).

kugel thronenden Christus zuführen, z. B. in S. Cosma e Damiano, in S. Teodoro, in S. Prassede. Dem entsprechend sind die beiden Apostel auf dem Mosaik des Lateran auf den Mauerzinnen einer Stadt als die Wächter des himmlischen Jerusalems abgebildet. Das Schwert in der Hand Pauli erscheint erst auf mittelalterlichen Denkmälern, z. B. auf dem 983 über dem

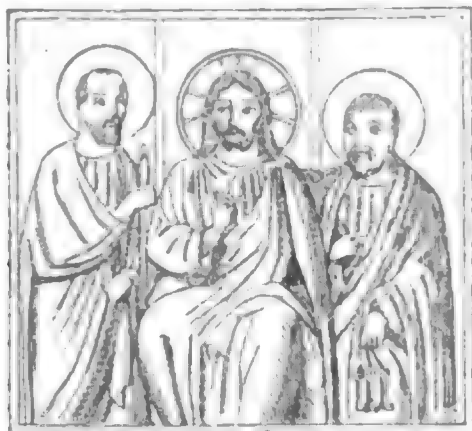


Fig. 385. Mosaik aus dem Paradies der alten Peterskirche, jetzt in den vatican. Grotten (10. Jahrh.).

Grabe Otto's II errichteten Mosaik des Atriums der vaticanischen Basilika (Fig. 385).

Auf weitaus den meisten Monumenten steht Paulus zur Rechten Christi, Petrus zur Linken; ebenso wenn beide allein mit einander dargestellt sind, lässt Petrus dem Völkerapostel den Ehrenplatz zu seiner Rechten. Dieser Vorrang Pauli ist sogar auf den Bleisiegeln der Päpste bis in unsere Zeit beibehalten. Ueber die Gründe und Ursachen ist viel gesucht und geforscht worden, vom hl. *Petrus Damianus* im 11. Jahrh. bis auf *St. Laurent* und *de Rossi* in unseren Tagen. Letzterer legt (Bull. 1864, 86; 1868, 43) der ganzen Frage wenig Gewicht bei, indem er auf eine Parallele in der classischen Kunst hinweist, wo in der Gruppe des Iuppiter zwischen Iuno und Minerva die Regina Deorum durchgehends auf der linken Seite steht (s. den Art. Links und Rechts).



Fig. 386. Fresco aus S. Agata in Suburra (Garrucci Storia, tav. CCXL).

Ausser den dem P. u. P. gemeinsamen Localerinnerungen in S. Pudenziana u. in S. Prisca erinnert an ein Zusammenwirken Beider nur die Legende von dem Sturz des Magiers auf der Via sacra. Die Erzählung, dass mit Petrus auch Paulus gemeinsam im mamertinischen Kerker gefangen gewesen sei, beruht auf einer spätern Interpolation des Namens Pauli und ist unvereinbar mit den Traditionen, die sich an den tit. Fasciolae und an das Kirchlein Domine quo vadis knüpfen. Eine andere Tradition bewahrt ein Kapellchen an der Via Ostiensis, das, unter Pius IV neu erbaut, noch Ueberreste von Cosmaten-

arbeit des 13. Jahrh. gleichzeitig mit dem Klosterhof von St. Paul bewahrt. Die Legende, dass hier die beiden Apostel, ehe sie nach verschiedenen Orten zum Tode geführt wurden, von einander Abschied nahmen, ist verständlicher geworden durch den von *Franco* (Simon Pietro e Simon Mago 183) gelieferten Nachweis, dass in jener Gegend eine von Nero gern besuchte Villa, die Horti Serviliani, lagen; die Fällung eines Urteils, aber nicht in feierlicher Gerichtssitzung auf dem Forum, sondern eben auch auf einer Villa begegnet uns sowol im Martyrium des hl. Cyprian (*Ruinart* II 45), als auf einer Inschrift bei *Orelli* n. 3118, wo Domitian ‚in Albano' den Richterspruch fällt (vgl. Bull. 1869, 77). Freilich stehen dann jener Legende dieselben ernstlichen Bedenken gegenüber, die gegen den gemeinsamen Tod Beider ‚eodem die et anno' erhoben worden sind. Die bekannteste Localerinnerung an beide Apostel bewahrt die Platonia im Coemeterium ad catacumbas, eine ursprünglich wol heidnische Grabanlage mit Stuckverzierungen aus dem 1. Jahrh. Eine damasianische Inschrift berichtet von dem Raubversuch der Gebeine der Apostel und von ihrer vorübergehenden Deposition hierselbst; der Raum, in welchem die Leichen geruht haben, ist durch eine aufrechtstehende Marmorplatte getheilt und durch Gemälde aus der Zeit des Papstes Damasus (Christus zwischen P. u. P.) geschmückt. DE WAAL.



Fig. 387. Goldglas (Garrucci Vetri, tav. XV [1]).

Zur Vervollständigung des vorstehenden Art., sowie der Artt. Paulus (II 600) und Petrus (II 607) folgt hier eine **Statistik der altchristlichen Darstellungen der hhl. P. u. P.** (*Garrucci* Storia).

Auf Gemälden: XXXIX [1 B] (P. u. P. mit Inschr.). XXXIX [2] (Petrus). LVIII [1] (Petrus mit andern Heiligen). LIX [2] (Petri Verleugnung). LXVII [1] (Christus zwischen P. u. P. sitzend). LXX [3] (Paulus neben dem Pastor bonus, mit Inschrift). LXXXVII [2] (Petrus mit andern Heiligen). LXXXIX [3] (P. u. P. mit andern Heiligen). C [1] (Paulus mit Laurentius, Inschr.). CIII [2] (Brustbilder Petri und Pauli). CIV [2] (Petrus mit andern Heiligen, Inschr.). CV [A] (P. u. P. mit andern Heiligen). CVIII [1] (Petrus, Papstbilder aus S. Paolo, Brustbild). CLV [1] (Fresken von S. Martino: P. u. P., Inschr.).

In Miniaturen: CLI [8] (Cod. vat. Indicopl., Petrus mit drei Schlüsseln).

Auf Goldgläsern: CLXIX [6] (Petrus, Inschrift). CLXX [5] (Paulus, Inschrift). CLXXI [3] (P. u. P., Inschr.). CLXXIX [1] (Petrus, Inschr.). [2] (P. u. P., Inschr.). [3] (Petrus, Inschr.). [4] (P. u. P., Inschr.). [5] (Petrus, Inschr.). [6] (P. u. P., Inschr.). [7] (Paulus, Inschr.). [8. 9] (Petrus als Moses an den Felsen schlagend, Inschr.). CLXXX [1-8] (P. u. P., meist inschriftlich bez.). CLXXXI [1-8] (desgl.). CLXXXII [1-6] (dgl.). CLXXXIII [1-6] (dgl.). CLXXXIV [1-5] (desgl.). CLXXXV [1-9] (desgl.). CLXXXVI [1. 2. 4. 7. 9] (desgl.). CLXXXVII [3. 4. 6] (desgl.). CLXXXVIII [4. 6. 7] (desgl.). CLXXXIX [7] (dgl.). CLXXXX [1. 3. 4. 6] (dgl.). CLXXXXII [1. 2. 3. 5] (desgl.). CLXXXXIV [1. 2. 6. 7] (desgl., auch Paulus allein).

Auf Mosaiken: CCXXVI (mit den übrigen Aposteln, inschriftlich hervorgehoben). CCXL (desgl.). CCXLI (mit den übrigen Aposteln). CCXLII (desgl., Inschrift). CCXLVII (mit den übrigen Aposteln). CCLIV (mit andern Heiligen, Inschrift). CCLIX (Brustbilder beider Apostel, Inschr.). CCLXXI (mit andern Heiligen, Inschr.). CCLXXXII [1] (Petrus mit Schlüsseln). CCLXXXIII [1. 1a. 2] (desgl.). [3. 4] (Petrus, Karl d. Gr., Leo). CCLXXXIV (?). CCLXXXV (Petrus mit Schlüsseln). CCLXXXVI (Paulus). CCLXXXVII (Petrus mit den Schlüsseln). CCLXXXXIII (desgl.). CCLXXXXIV (desgl.).

Auf Sarkophagen: CCCXIII [3] (Petrus mit den Schlüsseln). CCCXVIII [1. 4. 5] (Verleugnung). CCCXIX [1. 2. 3. 4] (desgl.). CCCXX [1. 3] (desgl). CCCXXII [2] (Petri Gefangennehmung?). CCCXXIII [5] (Petri Verleugnung). CCCXXIV [1] (P. u. P.?). CCCXXV [1. 2. 3] (desgl.). CCCXXX [5] (Petrus mit den Schlüsseln, bartlos, und Verleugnung). CCCXXXI [2] (Gefangennehmung Petri?). [3] (P. u. P.?). CCCXXXIV [1-3] (Petri Verleugnung). CCCXL [5] (Petri Gefangennehmung?). Ebd. (Verl.). CCCXLIII [1. 2. 3] (die Apostel um Christus versammelt). CCCXLVI [1] (Petri Gefangennehmung?). CCCLII [1] (Verleugnung). [2] (Petrus erhält die Schlüssel). [3] (Gefangennehmung?). CCCLIII [2] (Petrus erweckt die Tabitha).

[1] (Verleugnung). CCCLXIV [1, 2] (desgl.). [2] (Gefangennehmung?). CCCLXV [2] (dgl.?). CCCLXVI [1] (Verleugnung). [2, 3] (desgl.). CCCLXVII [2, 3] (Petri Gefangennehmung). CCCLXXIV [3] (Verleugnung). CCCLXXVI [1, 2, 4] (Gefangennehmung). CCCLXXVII [1, 4] (desgl.). CCCLXXVIII [1, 2] (desgleichen). CCCLXXIX [3] (desgl.). CCCLXXX [2, 4] (desgl.). CCCLXXXII [1] (Verleugnung). [2] (Gefangennehmung). CCCC [1] (Petrus erhält die Schlüssel). [3, 6] (Gefangennehmung). [8] (Petrus erweckt die Tabitha).

Statuen: CCCCXXIX [1, 2, 3] (?) [4, 5, 6].

Auf Werken der Kleinkunst etc.: CCCCXXVI [2] (Bronce-Eimer mit den Aposteln, Inschr.). CCCCXXXI [8] (Medaillons mit den Aposteln). CCCCXXXV [1] (Bronce-medaillon, Vatic.). [2, 3] (Med.). [8, 10] (desgl.). CCCCXL (Christus mit den Aposteln, auf der Berliner Elfenbeinpyxis). CCCCXLI (? Elfenbein von Brescia). CCCCXLV (Verleugnung, Elfenb.). CCCCXLVI [1] (desgl.). CCCCLII [1, 2] (P. u. P., Dipt. von S. Maximin, ehemals in Trier, nicht, wie *Garrucci* VI 77 angiebt, in Luxemburg). [3] (Geschichte Pauli, Dipt. Carrand). CCCCLX [5] (Petrus erhält die Schlüssel). CCCCLXVII [3] (Petrus mit grossem Monogramm Christi in der Hand, Statuette). CCCCLXVIII [9] (Stempel mit den Namen beider Apostel). CCCCLXXVIII [13] (Cammeo mit Petrus auf dem Meere wandelnd). [27] (geschnittener Stein, Petrus sitzend auf der Kathedra, mit dem Kreuz). CCCCLXXIX [8] (Brustbilder beider Apostel, mit Inschrift).

Auf Grabsteinen: CCCCLXXXIV [11] (P u. P., Brustbilder mit Inschr.). [14] (Christus zwischen beiden Aposteln, ihnen das Gesetz gebend). CCCCLXXXXVII [1] (Petri Verleugnung, S. Marco in Venedig). CCCCLXXXXVIII [3] (ebendaselbst, Petrus mit den Schlüsseln; beide Reliefs spät). CCCCLXXXXIX (Holzthüre von S. Sabina: Petri Verleugnung). KRAUS.

PFAU. Auf christlichen Monumenten der frühesten Zeit (z. B. in S. Callisto, R. S. II, tav. XVIII) und bis in das MA. hinauf (z. B. im Oratorium des hl. Iohannes Bapt. beim Lateran, *Garrucci* tav. CCXXXIX) findet sich, ebenso wie auf den heidnischen Monumenten, der P. überaus häufig bloss decorativ, als simplex ornamentum (*Tert.* Adv. Marcion. II 22) verwendet, sei es, dass er (auf einer Kugel) mit ausgespannten Radfedern in den vier Ecken eines Deckengemäldes den Ausgang für die betreffende Decoration, oder, wie in S. Callisto, in den decorativen concentrischen Kreisen das Bindeglied bildet, sei es, dass zwei Pfauen mit gestreckten Schwanzfedern zu beiden Seiten einer Vase in einem Tympanon oder in einem Halbkreise die decorative Füllung darstellen. Wenigstens in den meisten dieser Fälle kann von einer symbolischen Bedeutung des Pfauen nicht die Rede sein.

Da weder in der hl. Schrift noch bei den Vätern sich eine authentische Deutung des P.-Symbols findet, so hat man theils in der Erneuerung des Gefieders im Frühling, theils in der vermeintlichen Unverweslichkeit des Pfauenfleisches den Hinweis auf die Auferstehung des Fleisches gesehen. In letzter Beziehung ist die Stelle bei *Augustinus* (lib. XXI 4) bekannt, wonach er selbst die Volksmeinung durch Aufbewahrung von gekochtem Pfauenfleisch erprobte und bestätigte (post dies amplius quam triginta idem quod erat inventum est, idemque post annum). In ersterer Hinsicht würde der P., ähnlich den Darstellungen der Jahreszeiten auf heidnischen wie christlichen Monumenten, auf den ewigen Frühling hinweisen, zu welchem die Seele nach dem Todesschlafe des Winters erwachen wird. Daher steht im Coemeterium des Callistus in dem Cubiculum gegenüber der Grabkapelle des Papstes Miltiades der P. als Decoration bei den Bildern der vier Jahreszeiten (R. S. II, tav. XXVI), und ebenso sehen wir im Coemeterium des hl. Ianuarius zu Neapel (*Garrucci* tav. XCII u. CIV) den P. mit aufgeschlagenen Radfedern inmitten von Blumen und Kränzen; in Mailand (*Garr.* tav. CV B) den P. mit seinen Jungen in einem Blumengehege, und in der ältesten dieser Darstellungen zwei Pfauen zwischen Blumenguirlanden im Coemeterium des Callistus aus dem 2. Jahrh. (*de Rossi* R. S. I, tav. XVI). Auch die vier Pfauen in der Kapelle des Oceanus ebendaselbst, mit dem Gartengehege unten an den Wänden (R. S. II, tav. XXVIII) und den Baumzweigen in den Krallen der Vögel drücken denselben Gedanken der einstigen Auferstehung aus (vgl. über den P. als Symbol des Frühlings *Piper* II 325).

Es ist zu beachten, dass die Alten die ‚Augen' im Schwanzgefieder des Pfauen nicht ‚Augen', sondern ‚Blumen' nannten und daher von einem ‚Blumengarten seines Gefieders' redeten: λειμῶνα πτερῶν, ὁ δὲ τοῦ ταὼ λειμὼν εὐανθέστερος (*Achill.* Tat. I 16), daher sind in der Kapelle der Cinque Santi in S. Callisto oben die Heiligen zwischen den blühenden Bäumen des Paradieses gemalt; unten trinken Tauben, die Sinnbilder der seligen Geister, aus sprudelnden Brunnen, während rechts und links Pfauen mit den ‚Blumen' ihres Gefieders die Himmelsflur schmücken (R. S. III, tav. I, dazu p. 53).

Garrucci (Teor. 242) macht darauf aufmerksam, dass der P. der Juno heilig war und dass daher in der Darstellung der

Apotheose der Kaiserinnen die Divae ebenfalls mit dem P. abgebildet sind, auf Münzen mit der Umschrift CONSECRATIO. Jeden-

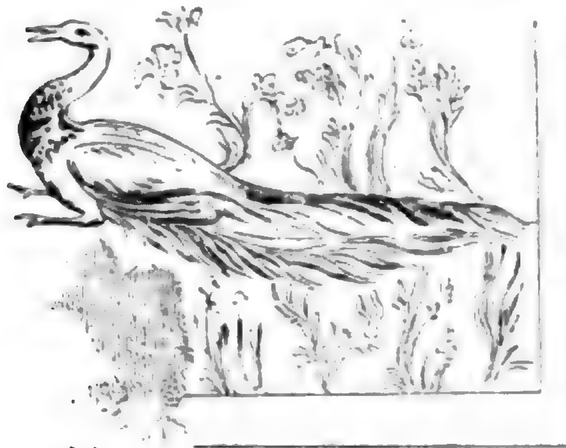


Fig. 388. Von dem Gemälde De' cinque Santi in S. Sotere (de Rossi R. S. III, tav. I—III).

falls ergiebt sich daraus, dass auch bei den Heiden der P. eine auf den Himmel sich beziehende symbolische Bedeutung hatte.

War der P. einmal Symbol der Auferstehung und des ewigen seligen Lebens, dann war es von selbst gegeben, auch ihm die mancherlei Epitheta beizufügen, welche die symbolischen Tauben oder Lämmer zu tragen pflegen. So ist er in einem Arcosolium des Ostrianums und in einem andern des Coemeteriums der Cyriaca mit einem Siegeskranz in den Krallen abgebildet (*Garrucci* tav. LIX u. LXXII); wiederholt trägt er statt des Kranzes den Oelzweig, z. B. auf einer Lampe des christlichen Museums im Campo santo. Auf einem Grabstein aus dem Coemeterium des Praetextatus, jetzt im lateranensischen Museum, sitzen zwei Pfauen auf dem Rande eines mit Broden gefüllten Gefässes (vgl. *Bull.* 1867 p. 81) [Pfauen mit dem Monogramm oder einem Gefäss bieten die Denkmäler Syriens, vgl. *de Vogüé* La Syr. centr. pl. XLV etc. K.]; eine ähnliche Darstellung auf einem africanischen Eimer zeigt, wie sie aus dem Kruge trinken (*Bull.* 1867, Abbild.) und das Gleiche sehen wir aus späterer Zeit auch auf der Seitenfläche eines Altares (*Garrucci* tav. CCCCXXIII). Besonders beliebtes Motiv ist der P. auf den Sarkophagen von Ravenna, wo statt zweier Tauben oder zweier Lämmer zwei Pfauen zu beiden Seiten eines Gefässes oder des Monogramms, manchmal unter Hinzufügung von zwei Palmbäumen, überaus häufig wiederkehren (*Garrucci* tav. CCCXI. CCCXXXVII. CCCXLVI. CCCXLVII. CCCLXXXIX. CCCXCI u. a.). [Im Zusammenhang damit steht der P., wo er auf dem Globus, dem Symbol der Erde, dargestellt ist (z. B. *Bottari* II, tav. XCVII; III, tav. CLXXXIV, offenbar decorativ, nicht mit *Boldetti* 163 und *Lupi* Dissert. II 1, 204; dazu *Martigny*[2] 569 als Angabe des Martyriums; s. uns. Fig. 389); weiter der P. mit Sternen, ein auf dem 1845 zu Mailand in S. Nazario gefundenes Fresco (*Polidori* Sopra alcuni sepolcri ant. crist. scop. in Milano, 1845, 571; s. uns. Fig. 390). K.]

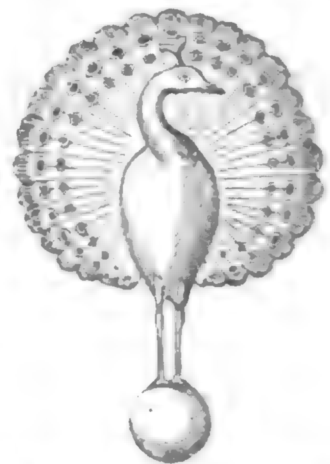


Fig. 389. Fresco aus S. Pietro e Marcellino (Bottari II, tav. XCVII).

Aber nicht nur Symbol der Auferstehung und des ewigen Lebens war der P. bei den alten Christen, sondern auch, was weder *Garrucci* noch *Martigny* beachtet haben, Sinnbild der Taufgnade. In dieser Beziehung sei zunächst auf die Verse am Triumphbogen von S. Agnese aufmerksam gemacht, in welchen Papst Honorius I (625 bis 638) den Glanz der von ihm mit Mosaiken geschmückten Kirche mit dem Morgenroth und mit dem Glanze des Pfauen vergleicht: purpureusque pavo, ipso colore nitens. Dieser Hinweis auf das Licht begegnet uns in derselben Kirche in den beiden Pfauen zu beiden Seiten des grossen Rundfensters (*Bartolini* Gli atti del mart. di S. Agnese, tav. XI, 122). Weiterhin beachte man, dass in den alten Baptisterien zu Ravenna, Neapel, Cividale, wie auch in der Kapelle des hl. Johannes des Täufers beim lateranensischen Baptisterium der P. mit Vorliebe in den Decorationen Verwendung fand (*Garr.* tav. CCXXXIX. CCLXIX. CCCCVI u. a.). Bezeichnete man in der alten Kirche die Taufe als φωτισμός, Erleuchtung, so lag es ja nahe, den P. mit seinem Glanzgefieder als Symbol dieses himmlischen Gnadenlichtes zu betrachten.

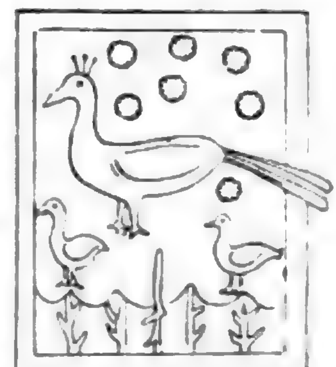


Fig. 390. Wandgemälde in S. Nazario in Mailand (Polidori 57).

In Folge dessen werden wir auch manche Darstellungen des Pfauen auf den Monumenten als Hinweise nicht auf die Auferstehung, sondern auf die empfangene Taufe zu betrachten haben. So gewinnen die vier Pfauen in Verbindung mit dem

Oceanus in der oben erwähnten Grabkammer in San Callisto ihre einheitliche Bedeutung; so verstehen wir, warum im Coemeterium der Priscilla neben dem P. mit aufgeschlagenem Rade zwei Lanzen abgebildet sind (*Garrucci* tav. XCIX), und warum auf dem Gemälde des Orpheus in S. Domitilla der P. eine so hervorragende Stelle gefunden hat (*Garrucci* tav. XXX). Daher dürfte auch der P. auf dem Grabstein der Petronia (bei Tre fontane gefunden, jetzt im Museum des Campo santo) ein Hinweis auf die Taufe der in ihrem 19. Jahre verstorbenen Jungfrau sein, und dasselbe gilt von dem Grabstein der Aurelia Proba im lateranensischen Museum, wo der P. dem Widder, d. h. dem Symbole Christi, gegenübergestellt ist, um anzudeuten, dass die Verstorbene als Neugetaufte zu Christus gelangt sei; nur so ist das Bild des majestätisch dastehenden Widders und des zu ihm eilenden Pfauen auf diesem Grabstein verständlich. Die Verbindung des Pfauen endlich mit dem Traubengewinde auf dem Sarkophag der hl. Constanza im vaticanischen Museum und auf einem Sarkophage im Vorhofe von San Lorenzo erscheint nunmehr als Hinweis auf die beiden grossen Sacramente der Taufe und der Eucharistie, wenn überhaupt der Künstler hier eine symbolische Darstellung, und nicht bloss eine einfache ländliche Scene hat schaffen wollen. DE WAAL.

PFERD war im A. B. Symbol des Stolzes und der Sinnenlust (Tob. 6, 17; Ps. 32, 17; Jerem. 5, 8; Ezech. 22, 11). Obgleich das P. im N. B. in dieser Bedeutung nicht erwähnt wird, so haben doch die Väter das P. meistens als Bild der Sinnenlust beibehalten, weil, wie *Hieronymus* (Adv. Iovinian. II 37) sagt, ‚equi statim, ut mulieres viderint, adhinniunt'. Vgl. *Basilius* in Ps. 32; *Augustin* Enarrat. I in Ps. 31; *Gregor M.* in Iob XXXI 24.

Augustinus kennt indessen auch vier gute Pferde, nämlich die vier Grundtugenden (Contra Iulian. II 5).

Eine bedeutende Rolle spielten bei den classischen Völkern die Wettrennen. Der Sieger wie seine Pferde wurden bekränzt. [Pferde mit Palmen im Maule erscheinen öfter unter den Graffiti des Palatin, in der Nähe der Wohnungen der Vernae, wo das Spottcrucifix gefunden wurde. Vgl. *Garrucci* Graff., und *Mus. Worsleyan.* herausgeg. von Eberhard und Schäfer, Lpz., Taf. V und VI. Vgl. weiter *de Gubernatis* Zoological Mythology, Lond. 1872, I 283 f. K.] Wenn uns nun auf heidnischen Epitaphien, wie auf dem eines Kindes FELICVLA VICTOR (*Boldetti* 21) ein P. mit Palmen auf dem Kopfe und Stacheln am Schweife begegnet, so soll durch das Bild des siegenden Pferdes wol onomatopoëtisch der Name Victor illustrirt werden. Und wenn auf einem andern heidnischen Grabsteine eines kaum einige Monate alten Kindes (*Fabretti* 549, n. 15) ein nach einer Palme hineilendes P. abgebildet ist, so ist durch dies Bild wol der schnelle Lebensverlauf symbolisirt.

Auf christlichen Monumenten kommt das P. entweder im Laufe oder in der Ruhe, allein oder in Zwei- oder Viergespann, mit oder ohne Siegeszeichen vor. Auch hier ist es Sinnbild des Sieges, mag es vorkommen als phonetisches Bild oder mag es eine besondere symbolische Bedeutung haben. Diese an sich schon nahe liegende Deutung wird fast bis zur Gewissheit erhoben, wenn wir in der hl. Schrift, dieser reichen Schatzkammer altchristlicher Symbolik, mehrfache Hinweise auf den Wettlauf lesen. ‚Wisset ihr nicht, dass von denen, so in der Rennbahn laufen, nur einer den Preis erhält? Laufet so, dass ihr ihn erlanget' (I Kor. 9, 24). Vgl. II Timoth. 4, 7: ‚ich habe den Lauf vollendet'; Galat. 5, 6: ‚ihr liefet gut'.

Phonetische Bedeutung haben die drei Pferde auf einer Salbenbüchse von Glas, die den Namen VINCENTIUS trägt (*Fabretti* 277). Auf das schnelle Herannahen des Lebensendes weist hin das Rennpferd auf dem Grabstein des Knaben MARCIANVS (*Fabretti* 216), sowie des Knaben AVRELIVS PELAGIANVS (*Fabretti* 8), ferner auf dem Grabe der jungen BASILIA (*Lupi* Epit. Sev. 57) und auf dem Epitaphe des jungen Martyrers FLORENS (*Lupi* Diss. e lett. I 258). Auf letzterem titulus ist vor dem wettlaufenden Pferde auch die Meta, ‚das Ziel' dargestellt. — Zu den Bildern von Rennpferden, welche die Bedeutung glücklich zurückgelegten Lebenslaufes mit Hinweis auf Erlangung der Krone der Gerechtigkeit (II Timoth. 4, 7. 8) haben, wird zu rechnen sein das auf dem Grabsteine der VETTIA SIMPLICIA, wo das P., wie nachstehende Abbild. Fig. 391 nach *Martigny* 171 zeigt, statt der Palme einen Halbmond auf dem Kopfe trägt (*Lupi* Epit. Sev. 57), das auf dem Denkmal eines IVSTVS oder IVSTINVS aus dem Coemeterium Cyriacae (*Lupi* l. c.) und das auf dem Denkstein bei *Perret* Catac. V, pl. LXIII, n. 22. Die Bedeutung eifriger Nachfolge Christi haben die Bilder zweier Pferde, in deren Mitte das Monogramm Christi steht, auf einem Grabsteine zu St. Matthias in Trier, sowie die zwei Pferde auf dem Grabmale des Bischofs und Martyrers Valentin, welche

beide nach einem in der Mitte abgebildeten Kreuze hinschauen (*Boldetti* Osserv. 225). Dieselbe Symbolik haben Rennpferde auf Lampen (*Perret* l. c. V, pl. XIX, n. 2),

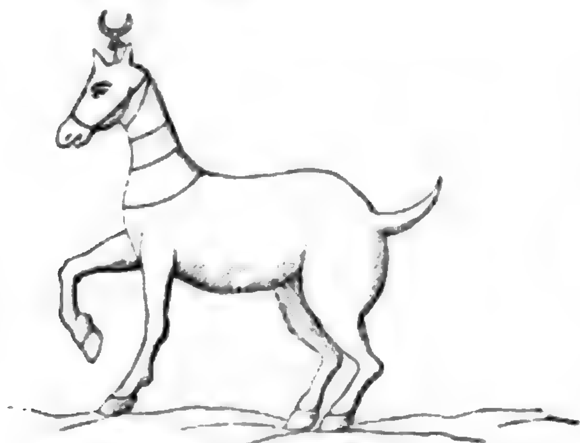


Fig. 391. Vom Epitaph der Vettia Simplicia (Lupi Epit. Sever. 57).

auf Gemmen, auf Elfenbeintäfelchen (*Boldetti* 216) und auf Fibeln. Eine Fibel in Gestalt eines Pferdes veröffentlichte *Perret* l. c. IV, pl. XVI, n. 93. Eine solche von Bronce, gefunden in der Donau bei Pesth, besitzt auch das archäologische Museum zu Zürich. [In diese Kategorie fallen auch das P. mit ☩ auf einem Kämpfer zu Ravenna (Sammlung Ricci n. 27); das mit Scheffel und × Bull. 1880, 101; vgl. Bull. 1873, 4 tav. XI [2]. K.]

Ausser einzelnen Pferden begegnen uns auch Zwei- und Viergespanne mit Palmen auf den Köpfen (*Bottari* tav. CLX; *Buonarruoti* tav. XXVII), geritten von jungen Leuten, welche Darstellung uns genau das Wettrennen im Circus und damit die Worte des hl. Paulus (I Kor. 9, 24): ‚laufet so, damit ihr ihn (den Siegespreis) erlanget' ins Gedächtniss rufen und die Deutung des Pferdesymbols vollends als eine richtige erweisen. Vgl. *Martigny* Dict. 171; *Lupi* Epit. Sev. 56 sq.; *Le Blant* Inscr. I 402.

Das P. ist Attribut vieler Heiligen, meistens solcher, die, an Pferdeschweife gebunden, getödtet wurden, wie der hl. Hippolyt, Benignus, Aidanus, Calepodius, Quirinus, Florian, Irene. [Neuestens hat *V. Schultz* Archäol. Stud. 299 principiell die symbolische Beziehung des Pferdes geleugnet und ihm nur eine persönliche Beziehung auf den Verstorbenen oder sein Gewerbe zugestanden. Er beruft sich dafür besonders auf die meist ruhig stehende oder langsam fortschreitende Stellung des Pferdes auf unseren Denkmälern (R. S. III, tav. XXXVIII; *Lupi* 57 [2]); ferner darauf, dass das P. bloss gezäumt (ebend., Mus. Kirch. n. 59) oder gesattelt (Bull. 1873, tav. XI [2]) vorkommt, nicht im Rennen begriffen. *Overbeck* hat dazu auf Basil. Hom. in Ps. XXXII 17 (ed. Ben. n. 9, Par. 1839, I 201) hingewiesen: ἐκβέβληται τῆς χρήσεως τῶν ἁγίων ὁ ἵππος etc. Er hat aber vergessen, dass die Circusspiele im christlichen Alterthum verpönt waren und eine Bezugnahme darauf nicht leicht anzunehmen ist. Eine Hindeutung auf das Gewerbe eines *Cursor* fand auch *de Rossi* (Bull. 1873, 136) in dem Epitaph, welches meldet: QVI CVCVRRIT OPERE MAXIME, wobei aber doch ein höherer religiöser Sinn (wie Gal. 5, 6—7) unterliegt. Dasselbe zeigen die Epitaphien, wo der Name VICTOR und die Anspielung auf ihn durch das P. erscheint (*de Rossi* Bull. 1873, 136, not.). Die Vergleichung des christlichen Lebens und besonders des Kampfes des Martyrers mit dem Stadium war den Alten geläufig, wie die Acta mart. *Ruinart* 359. 364 beweisen. K.] MÜNZ.



Fig. 392. Knöchernes Pferdchen von Paris, im Coem. S. Sebastiano gef. (Perret IV, pl. VIII [3]).

PFINGSTCYCLUS und **PFINGSTEN**, s. Feste I 490.

ΦΑΙΛΟΝΗΣ, *Planeta*, s. Kleidung II 201 f.

PHARISÄER und **ZÖLLNER.** Die Luc. 18 erzählte Geschichte vom P. u. Z., welche hinaufgingen in den Tempel, zu beten, ist, soviel ich übersehe, in der altchristlichen Kunst nur einmal, und zwar auf dem Mosaik in S. Apollinare nuovo in Ravenna (*Garrucci* tav. CCXLVIII [6]) dargestellt. *Ciampini* II 96 konnte sich die Scene, wo die beiden Männer, durch einen Vorhang getrennt, unter einer Arcatur stehen, nicht erklären und dachte an Christus und die Ehebrecherin. Vgl. dagegen *Garrucci* IV 56 f. KRAUS.

PHARUS. Auf altchristlichen Monumenten begegnet uns zuweilen eine mehr oder weniger einfache Zeichnung, die das Aussehen eines aus mehreren Stockwerken bestehenden, sich nach oben verjüngenden Thurmes hat, auf welchem oben ein Feuer brennt. Da dieser Thurm mit dem Leichenscheiterhaufen (Rogus) der Alten Aehnlichkeit hat (*Mionnet* De la rareté et du prix des méd. rom. I 218. 226. 241), so vermuthete *Fabretti* (Inscr. 566), gedachte Thürme seien Abbildungen römischer Rogi. Doch widerspricht dieser Vermuthung erstens der christliche Brauch des Begrabens (nicht aber Verbrennens) der Leichen, und zweitens die andern Symbole, mit denen der Thurm in Verbindung ge-

bracht ist. Und wir werden kaum fehl greifen, wenn wir in gedachtem Bilde einen Leuchtthurm sehen, der in dunkeln Nächten den Schiffern auf dem Meere glückliche Landung in sicherm Hafen winkte. Diese Ansicht wird bestätigt durch die den Leuchtthurm begleitenden Symbole. Das Epitaph der HORIA mit dem gleich folgenden Bilde des P. nach *Martigny*² 640 ist zwischen einer Palme und einer Krone angebracht (beides Symbole glücklichen Gelingens). Auf einem andern Monumente ist ein Schiff dargestellt, das mit vollen Segeln auf den P. lossteuert (*Mamachi* Orig. III 91; *Boldetti* Osserv. 372; *Perret* Catac. V, pl. XLI [10]). Wenn das Schiff (s. d. Art.) das Symbol der Schiffahrt des Lebens ist, so will das auf den Leuchtthurm zueilende Schiff auf dem Epitaph eines Verstorbenen sagen, dass derselbe nach zurückgelegter Lebensschifffahrt glücklich den Hafen der Seligkeit erlangt habe. Deshalb trägt das Bild des Schiffes zuweilen den Namen des Verstorbenen, wie auf einem Grabsteine in der Sammlung *Passionei's* (Iscriz. antich. 125). Das Gesagte wird weiter illustrirt durch einen von *de Rossi* (Bull. 1868, 42, n. 2) im Coemeterium Callisti gefundenen Grabstein, der den P. in nachstehender Weise mit der Aufschrift AOPATA, d. i. Unsichtbares, zeigt, wenn man nämlich die Buchstaben nach den Richtungen des Monogrammes Christi gekreuzt liest. Diese symbolische Darstellung, mit der vorigen combinirt, ergiebt den Sinn: wer im Hafen der Seligkeit glücklich gelandet ist, wird geniessen, was irdische Augen nie geschaut. I Kor. 2, 9 (vgl. *Martigny* Dict. 640 ²).

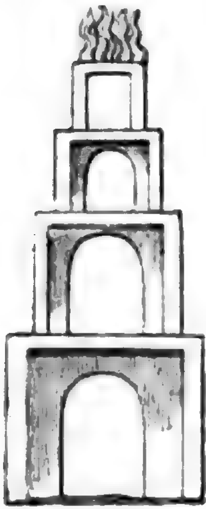


Fig. 393. Pharus, nach Mionnet (De la rareté et du prix des méd. rom. I 218. 226. 241).

Der Name P. kommt seit dem 5. Jahrhundert auch noch als Bezeichnung gewisser Leuchter vor, welche die Gestalt von Leuchtthürmen haben und auf welchen die Kerzen aufgestellt wurden. Sie standen auf schalen- oder nachenförmigen Untersätzen (Canthari). An letzteren hingen vermittelst Kettchen als Delphine gestaltete Lampen, oft in grosser Anzahl. Dieser P. als Leuchter hing vor dem Altare und sollte sein wie ein Sinnbild der Freude (ad signum laetitiae demonstrandum: *Hieronymus* Adv. Vigil. 7), so ein Symbol desjenigen, der im Sacramente wohnt und gekommen war als Licht der Welt (Ioh. 1, 9; Luc. 2, 32). Wie der P. der irdischen Häfen, so sollte der P. in der Kirche den im Meere der Zeitlichkeit von allen Stürmen des Schicksals und der Leidenschaften umhergetriebenen Menschen die rettende Bucht zeigen, wo sie endlich Ruhe und die Fülle der Gnaden finden würden. Vgl. Freib. christl. Kunstbl. 1870, 100; Mélanges d'arch. III 1—4; Mittheil. d. k. k. Central-Comm. 1860, V 309; *Laib* und *Schwarz* Studien über den christl. Altar 40. MCXZ.

PHELONION, *Planeta*, s. Kleidung II 201 f.

PHIALA. Es ist unter Art. Bad I 108 darauf hingewiesen worden, dass in der Nähe der Basiliken Brunnen oder Bäder angelegt wurden. Diese Brunnen hiessen P., auch *Cantharus*. Nach *Euseb.* H. e. X 4 (Kirche zu Tyrus) waren die Lavacra vor dem Vestibulum der Basilika eingerichtet. Vgl. *Paulin.* Natal. 9. 10. Ep. XII. XXXI. Hier heisst das Bad Cantharus ‚fastigiatoque solido aere tholo' tectus. Dazu *Anastas.* In Anastas. II und In Symmacho. Canthari kommen auch bei *Ulpian* Leg. 41, § 11 vor. P. = *Nymphaeum* hat *Anastas.* In s. Hilario. *Paulin.* Nat. 10. P. heisst auch das ganze Gebäude, welches das *Receptaculum* oder den *Cantharus* (d. h. τὸ ἔμβαθον καὶ τὸν πυθμένα τῆς φιάλης, so *Constantin.* 39; ἐμβάτης, *Theophan.* Euchol., κονυμβεῖον bei beiden) einschloss.

Die P. stand mitten im Atrium oder der Area, *Euseb.* X 4: φιάλη μεσιαύλου τῆς ἐκκλησίας, λούτηρ μεσιαύλου (Euchol. graec. 449. 465; *Paulin. Sil.* II 177). Sie war aus kostbarem Material, zuweilen aus Iaspis, mit Hallen umgeben und spie aus Löwenköpfen das Wasser aus, daher auch λεοντάριον genannt (Anonym. Const. Basil. Maced. fil. 55).

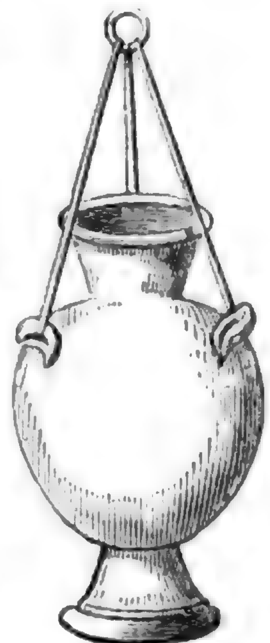


Fig. 394. Phiala.

Die Benediction dieser Fontes fand an Epiphanie statt (Euchol. gr.). Daher νοσῶν ἀπελαστικαί, δαιμόνων φυγαδευτικαί in Const. Ap., ἰαματικὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἁμαρτημάτων λυτήριον, Euchol. gr. *Paulin. Sil.* berichtet von dem Wunder der P. im Atrium der Sophienkirche, wo ohne

Unterlass Wasser hervorquoll, das, wenn man es in dem χρυσοχίτων auffing und schöpfte, klar blieb und nie verdarb. Dasselbe bezeugt *Chrys.* Or. in bapt. Chr. Der Monat Januar heisst χρυσοχίτων, wahrscheinlich wegen der von den Fürsten und Magistratspersonen geschenkten Kleider, oder auch, weil die Consuln (Ianuar heisst auch μὴν ὑπάτων. Anthol. I 124) ihr Amt antraten. Ueber deren Processionen in Byzanz vgl. *Novell. Iustin.* 105; *Claudian. Marcellin.* Comes; *Corippus, Chron. Al.* etc. Nach *Gyllius* bestand diese P. mit ihrem ewigen Quell noch zu seiner Zeit. Vgl. *Ducange* in Paul. Sil. 206 und dazu den Art. Weihwasser. KRAUS.

PHIALA CRUENTA (Blutampulle). Im Innern der Katakombengräber sowie in dem Verschluss derselben fand man seit dem 16. Jahrhundert zahlreiche ganz oder bruchstückweise erhaltene Fläschchen mit einem rothen Bodensatz, welchen man für Blut ansah und als Beweis betrachtete,

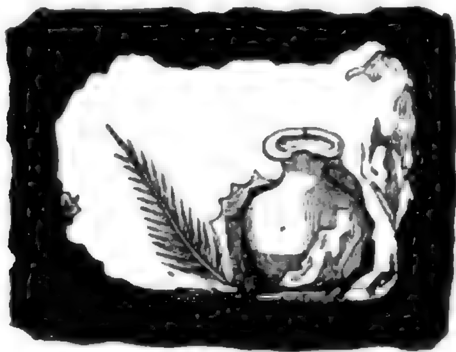


Fig. 395. Sog. Blutfläschchen (nach Boldetti 149).

dass die mit diesen Ampullae sanguinolentae ausgestatteten Gräber Martyrern angehörten. Die Congregatio Rituum eignete sich diese Ansicht durch ein Decret vom 10. April 1668 an . . . (palmam et vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse), welches Decret Clemens IX bestätigte. Seither wurde eine Menge solcher mit Blutampullen gefundener *Corpi Santi* als Reliquien versandt, und wo man die Namen der Beigesetzten durch ein Epitaph nicht angegeben fand, ‚getauft', d. h. mit einem meist von den Eigenschaften der Martyrer hergeleiteten Namen versehen. Die römischen Archäologen des 16., 17. und auch meist des 18. Jahrhunderts standen ganz auf dem Boden dieser Anschauung. *Basnage* vermuthete zuert Wein in dem rothen Niederschlag, wogegen ein von Leibnitz unternommenes Experiment zu Gunsten der römischen Ansicht ausfiel. Von katholischer Seite äusserte zuerst *Mabillon* in seinem unter dem Namen des *Eusebius Romanus* an Theophilus Gallus gerichteten Sendschreiben Zweifel an der Richtigkeit der letztern, ihm folgten u. A. *Tillemont* und *Muratori,* zu Ende des vorigen Jahrh. der Abbate *Costanzio.* Im 19. Jahrh. wiederholten *Bellermann* und *R. Rochette* die These Basnage's, welche dann der hochverdiente frühere Chef des Bollandistencollegs, P. *V. de Buck,* in der 1855 zu Brüssel als Ms. gedruckten Schrift De phialis rubricatis quibus martyrum Romanorum sepulcra dignosci dicuntur Observationes V. D. B. Auch in einem Aufsatze der Home and Foreign Review (1863, II 598—604) ward die nämliche Meinung entwickelt. Ihr trat *Edmond Le Blant* (La question du vase de sang, Par. 1858) entgegen, indem er den Blutgehalt der Phiolen annahm, aber in denselben Martyrerreliquien sah, die man gleich andern den Todten als Schutz gegen böse Gewalten beisetzte. *Spencer Northcote* (The Rambler 1860, III 7, 114; 8, 203) verwarf zwar die Mehrzahl von Le Blant's Argumenten, äusserte aber neue Bedenken gegen die römische Thesis, welche indessen durch ein Decret der Congregation vom 16. Dec. 1863 abermals erneuert und, in sehr ungeschickter Weise, dann durch *Archangelo Scognamiglio* (De phiala cruenta indicio facti pro Christo martyrii, Paris. 1867) vertheidigt wurde. Meine zuerst in den Nassauischen Annalen (IX Bd.), dann Frankf. a. M. 1868 und Freiburg i. B. separat erschienene Abhandlung: Die Blutampullen der röm. Katakomben, suchte die römische Thesis im Allgemeinen zu halten, stellte indessen auch fest, dass die Untersuchung zahlreicher Reste solcher Gläser, welche am Observatorium in Greenwich angestellt wurde, nicht Blut noch Wein, sondern Eisenoxyd, das Resultat des Zersetzungsprocesses des an Eisen reichhaltigen antiken Glases, ergeben; weiter wurde der Versuch gemacht, die Blutampullen als Merkmal der *Martyres non vindicati* zu erweisen. *Edmond Le Blant* vertheidigte seinen Standpunkt gegen mich (Rev. archéol. 1869); ohne Förderung der Sache schrieben dann *Trochon* (Rev. des Quest. hist. 1869, IV 220 f.); *Münz* (im Kathol. 1868, XLVIII 641 f.), welcher sich theilweise meinen Anschauungen anschloss; *Paulinus* (Die Martyrer der Katakomben und die röm. Praxis, Lpz. 1871), der das Thema zu einem gehässigen gegen die römische Curie gerichteten Angriffe verwerthete, während fachmännische Gutachten der Profess. *Schaaffhausen* (Bonn. Jahrb. 1871, LI 275) und *Hoppe-Seyler,* welche im Wesentlichen übereinstimmten, den rothen Niederschlag auf Eisenoxyd zurückführten und die Anwesenheit von Blut im Wein ausschlossen. Diese Publi-

cationen, bez. Gutachten, wurden von mir in einer zweiten Schrift (Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalte und der Bedeutung der röm. Blutampullen, Freib. i. B. 1872) vorgelegt und beurteilt. Zu erwähnen sind von späteren Studien über die Sache die Aufsätze in der Revue critique 1872, n. 36—38, *V. Schultze's* Aufsatz Ueber die sogen. Blutgläser der röm. Katakomben (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. X 1880). Endlich glaubten die Herren *de Rossi* im III. Bd. der R. S. (707—720) den Nachweis liefern zu können, dass eine 1872 in S. Saturnino gefundene Ampulle nur Blut enthalten haben könne. Die chemische und mikroskopische Analyse, welche a. a. O. 715 vorgelegt wurde, fand jedoch diesseits der Alpen keine günstige Beurteilung. Man glaubt sich ausserdem auf fünf bis sechs ältere Funde berufen zu können (vgl. noch ausser den von mir in der ersten Abhandlung angeführten *Marangoni* Acta s. Victor. bei *de Rossi* Bull. 1873, 13 und *Gelen.* De admiranda sacra et civili magnitudine Colon. lib. III; Syntagm. 10, 335), welche allem Anschein nach Blut in



Fig. 396. Sog. Blutfläschchen vom Grabe des Exuperius.



Fig. 397. Grabschrift des Exuperius. (1838 von Gregor XIII dem Verein zur Verbreitung des Glaubens in Lyon geschenkt. Greppo Notice sur s. Exupère.)

Gläsern aufwiesen; eine den heutigen Forderungen der Naturwissenschaft entsprechende oder genügende Analyse fand bei diesen älteren Funden natürlich nicht statt.

Indem ich für alles Detail auf meine beiden Schriften über diesen Gegenstand verweise, glaube ich auch heute als feststehende Ergebnisse nachstehende Punkte vorlegen zu dürfen: 1) Ampullengräber kommen in Anlagen theils vor- theils nachconstantinischer Zeit vor. 2) Wein ist in keinem Falle als Inhalt dieser Gläser erwiesen worden, und eher unwahrscheinlich als wahrscheinlich. 3) Keine Analyse weist mit absoluter Sicherheit Blut als Inhalt der Ampullen auf; doch ist in etwa sechs Fällen solches wahrscheinlich. 4) In den zur Untersuchung gelangten und vermuthlich in den meisten Fällen ist das rothe Sediment, welches aussen wie innen an den Gläsern beobachtet wurde, nur Eisenoxyd, aus der durch die Feuchtigkeit bewirkten Zersetzung des Glases herrührend. 5) Der Inhalt dieser Gläser ist vermuthlich Weihwasser gewesen. 6) Dass man, wie Le Blant behauptet, vor Gregor M. das Martyrerblut den Leichen als Präservativ beisetzte, ist durchaus unwahrscheinlich. 7) Dass die Christen das Blut ihrer Martyrer sorgfältig auflasen und bewahrten, unterliegt keinem Zweifel (vgl. oben II 369. Dazu die Inschrift Bull. 1875, 163: DEPOSITIO CRVORIS; andere darauf bezügliche Inschriften: aus S. Alessio bei *Parker* Catal. 1872, II 6: SVNT RELIQVIAE · ID EST VENRBL SANGVIS · BEAT · BONFATII. Weiter *Aringhi* lib. III 22, ed. Col. 333). 8) Die Beisetzung solchen Blutes im Innern des Grabes und die Aufbewahrung in Ampullen ist zwar nicht ausdrücklich berichtet, aber höchst wahrscheinlich. Die Darstellung einer Frau mit einer Blutampulle will man *Garrucci* Storia tav. LXXXII [1] (II 89 = *Bianchini* zu *Anastas.* II Proleg. XXIV) erkennen. 9) Gläser an der Aussenseite der Gräber beanspruchen wol nur eine symbolische Bedeutung (*vas*, s. d. Art.) oder enthielten Weihwasser. 10) Die symbolische Bedeutung zugegeben, könnte die P. c. nur den Gedanken an das Martyrium für Christus in sich schliessen.

Gegenwärtig, d. h. seit etwa fünfzehn Jahren, werden, soviel mir bekannt ist, keine durch die P. c. gekennzeichnete Gebeine mehr als Reliquien in Rom vertheilt. In Thesi stehe ich auch heute noch auf Seiten der römischen Auffassung, in Praxi muss in jedem einzelnen Falle auf dem wissenschaftlichen Erweis des Blutgehaltes bestanden werden. KRAUS.

ΦΙΛΗΜΑ, Bruderkuss, s. d. Art. Friedenskuss I 542.

PHILOSACRAE, s. Spottnamen.

PHILOSOPHIE, Personification der, s. d. Art. Weisheit.

ΦΙΛΟΘΕΟΙ nannten sich die Mönche, daher *Pallad.* Hist. Laus. 12 φιλοθεία für Mönchsleben gebraucht und *Theodoret* eines seiner Werke φιλόθεος ἱστορία überschrieb

(III 757 ed. Paris. 1642). Vgl. *Bingham* III 39.

PHILTRA, Zaubertränke, waren verboten durch eine Reihe von Conciliarbeschlüssen und kaiserliche Gesetze. Vgl. *Bingham* VII 249 f.

PHÖNIX. In den Martyreracten der hl. Caecilia (*Surius* XI, § 21), über deren Echtheit bez. dieser Stelle *de Rossi* (R. S. II 313) ausser Zweifel ist, heisst es: iussit, ut in area eius (sc. Maximi martyris) insculperetur phoenix, ad ostendendam eius fidem. Ergiebt sich hieraus sowol der Gebrauch dieses Symbols bei den Christen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als auch die Bedeutung desselben für sie als Zeichen ihres Glaubens an die Auferstehung, so betrachteten auch die Heiden den P. in gleicher Weise als Sinnbild der Palingenesie. Daher erscheint er wiederholt auf heidnischen Grabsteinen und Aschenkrügen, auf einem Monumente zu Ostia zudem mit der Inschrift: et tamen ad manes foenix me serbat in ara, Qui mecum properat se repar(ar)e sibi (Anthol. Rom. 1783, t. IX 368), auf Kaisermünzen mit der Umschrift: ΑΙΩΝ; AETERNITAS; FELIX · TEMP · REPARATIO.

Die Mythe über den P. steigt in das höchste Alterthum hinauf. Sie hat ihren Ausgang genommen von einem auf den ägyptischen Monumenten dargestellten Vogel Namens Bennu, welches Wort, wie φοῖνιξ, die Palme bezeichnet, eine Reiherart, welche noch jetzt um die Zeit der Nilschwelle, den Anfang des ägyptischen Jahres, in Aegypten einwandert. Der sagenhafte P. war das Symbol einer astronomischen Zeitperiode (*Nipperdey* zu Tacit. VI 28). Schon *Herodot* (2, 73) berichtet, er habe denselben nur in Abbildungen gesehen, da er nur alle 500 Jahre erscheine, wenn nämlich sein Vater gestorben sei. Wofern die Abbildungen getreu seien, so habe der Vogel Federn von theils goldener, theils rother Farbe, und sehe in Gestalt und Grösse einem Adler ähnlich. In Heliopolis aber erzähle man, der P. trage, nachdem er sich lange dazu geübt habe, aus Arabien die Leiche seines Vaters in einem aus Myrrhe geformten Ei in den Tempel des Sonnengottes zu Heliopolis, um ihn dort zu bestatten. *Tacitus* (Ann. VI 28) bezeichnet ihn et ore ac distinctu pennarum a ceteris avibus diversum; über die Zeit seines Erscheinens gehe die Meinung auseinander, da die Einen 500, Andere 1461 Jahre als Zwischenraum annähmen. Er berichtet dann den Mythus in folgenden Worten: confecto annorum numero, ubi mors propinquet, suis in terris struere nidum eique vim genitalem adfundere, ex quo fetum oriri; et primam adulto curam sepeliendi patris, neque id temere, sed sublato murrae pondere temptatoque per longum iter, ubi par oneri, par meatui sit; subire patrium corpus inque Solis aram perferre atque adolere. Neben diese beide heidnischen Autoren stellt sich der Bericht eines der ältesten Kirchenväter, des hl. Clemens von Rom (Ep. I ad Cor. 25), der den P. ausdrücklich als Vorbild und als Beweis unserer Auferstehung hinstellt. ‚Betrachten wir die wunderbare Erscheinung, die im Orient, nämlich in den Gegenden um Arabien, sich zeigt. Es giebt dort nämlich einen Vogel, den man P. nennt. Er ist ein einzig geborener (μονογενής) und lebt 500 Jahre, und wenn die Zeit seiner Auflösung und seines Todes herannaht, baut er sich einen Sarg (σηκὸν) aus Weihrauch, Myrrhen und andern Gewürzen, in welchen er, wenn seine Zeit vollendet ist, eintritt und stirbt. Indem aber sein Fleisch verwest, kommt aus demselben ein Wurm (σκώληξ), der aus den Ueberresten des gestorbenen Thieres sich ernährt und flügge wird. Sobald er dann stark geworden, nimmt er den Sarg, in welchem die Gebeine seines Vaters liegen, und trägt sie in weitem Fluge aus dem Lande Arabien bis nach Aegypten in die Stadt Heliopolis; dort legt er sie am hellen Tage, vor den Augen alles Volkes, auf den Altar der Sonne und fliegt dann wieder heimwärts. Die Priester aber erforschen die alten Jahrbücher und finden, dass er nach Ablauf von 500 Jahren wieder gekommen sei. Sollten wir es daher für etwas Grosses und Staunenswürdiges halten, wenn der Schöpfer aller Dinge diejenigen wird auferstehen lassen (ἀνάστασιν ποιήσεται), die ihm gedient haben in der Zuversicht des rechten Glaubens, da er uns doch in einem Vogel die Grösse seiner Verheissung zeigt?‘ Eine andere Version des Mythus lässt den P. sich selber einen Scheiterhaufen in Form eines Nestes aus wohlriechenden Hölzern bauen, um aus den Flammen desselben verjüngt hervorzugehen, und diese Auffassung findet sich schon bei Iob (29, 18), wenn das Wort חול mit ‚P.‘ zu übersetzen ist. ‚In meinem Neste werde ich sterben, und wie der Phönix viele meiner Tage sehen.‘

Wie hier und bei *Clemens Rom.*, so ist der mythische Vogel auch bei allen Vätern Symbol und Zeugniss der Auferstehung des Fleisches und wird als solcher von ihnen zumal den Heiden gegenüber aufgeführt. So unter Anderen in den *Apost. Constit.* V 7; bei *Cyrill von Jerusalem* Ca-

tech. XVIII 8; *Epiphanius* Ancorat. c. 85 und unter den Lateinern bei *Tertullian* De resurr. c. 13; *Ambrosius* De fide resurr. c. 59; *Augustinus* De anima et eius orig. IV 20, § 33 u. a. Es ist daher auffallend, dass er, wenigstens mit den charakteristischen Merkmalen, besonders dem Strahlenkranze um den Kopf, dem langen Halse und der vorstehenden Brust, die er auf den Kaisermünzen, auf dem Bleisiegel des Diakons *Siricius* (s. unsere Abbild. Fig. 398) und auf christlichen Mosaiken und Gemälden der spätern Zeit trägt, kaum das eine oder andere Mal auf den Gravüren der Coemeterialsteine und den Gemälden der Katakomben als isolirtes Symbol vorkommt. *De Rossi* (R. S. II 313) weist nun allerdings darauf hin, dass auch auf den heidnischen Monumenten der P. manchmal jenen Strahlenkranz nicht habe, und dass auf dem Portal der alten Basilika von St. Paul ein ausdrücklich als P. bezeichneter Vogel keine Aehnlichkeit mit dem traditionellen Typus desselben zeige (s. uns. Abbild. Fig. 399), und der gelehrte Kenner des Alterthums ist daher geneigt, eine ganze Anzahl von jenen Vögeln, welche auf den Darstellungen einen **Palmzweig** im Schnabel tragen, mit Bezug auf die Gleichheit des Wortes φοῖνιξ für ‚Palme' und ‚P.', für unsern Vogel zu halten, während die mit einem **Oelzweige** im Schnabel an die Taube Noe's erinnern. Er führt auch dafür mehrere Beispiele auf Grabsteinen von San Callisto an. In der That gehen die alten Beschreibungen des P. in manchen Beziehungen auseinander; *Plinius* (Hist. n. X 2, 1) giebt ihm einen Kopf ähnlich dem Hahnenkopf (cristis fauces, caputque plumeo apice honorari); der *Pseudo-Lactanz* (De phoen. 125—150) lässt ihn halb einem Pfau, halb einem Fasan ähnlich sein; und wenn unsere oben vorgelegte Abbildung der Bleimünze des Siricius ihm die Gestalt eines Storches oder Ibis giebt, mit dem breiten Schnabel einer Ente oder einer Gans, so gestattet diese Mannigfaltigkeit der Darstellung,



Fig. 398. Revers eines Bleisiegels des Diakons Siricius.



Fig. 399. Phönix. Relief von den Thüren der alten Paulskirche.

auf den altchristlichen Monumenten noch weit öfter, als *de Rossi* es thut, den P. zu sehen. Um so mehr, als er auf den unten näher zu besprechenden Sculpturen der Sarkophage einmal ohne jedes besondere Abzeichen (*Garr.* tav. CCCXXXIII [3]) als gewöhnlicher Vogel, ein andermal (*Garrucci* tav. CCCXXXIV [3]) gar als ein Hahn dargestellt ist. Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, so zeigt ein Gemälde des Ostrianum (*Garrucci* tav. LXXII [3]) in der Wölbung des Arcosoliums den Pfau, in der Tiefe den guten Hirten zwischen zwei Lämmern, an die sich — die einzige Darstellung dieser Art — zwei Vögel anreihen mit gestreckten Schwanzfedern und mit Köpfen, ähnlich den Hahnenköpfen. Mit Bezug auf die oben angeführte Stelle des Plinius und zumal im Hinblick auf die ganze Composition wird man am besten dieselben als zwei Phönixe auffassen, die hier als Symbole der künftigen Auferstehung den beiden Lämmern, den Sinnbildern der Gläubigen, beigegeben sind.



Fig. 400. Phönix von einem Sarkophag des Coem. vat. (Bottari I, tav. XXVIII).

Auf einer ansehnlichen Zahl von Monumenten der nachconstantinischen Zeit ist der P. sitzend auf einem Palmbaum abgebildet, und zwar auf Sarkophagen sechsmal (*Garrucci* tav. CCCXXVII [2]. CCCXXXIII [1]. CCCXXXIV [2, 3]. CCCXXXV [2]. CCCXLI [1]), auf römischen Mosaiken dreimal, nämlich in der Apsis von S. Cosma e Damiano (unter Felix IV 525) und in S. Cecilia und S. Prassede (unter Paschal I 817; *Garr.* tav. CCLIII. CCLXXXVI. CCLXXXXII); je einmal auf einem Goldglase und auf dem Graffito eines Grabsteins. In all diesen Bildern ist Christus in der Mitte dargestellt in seiner himmlischen Herrlichkeit zwischen zwei Palmbäumen, von welchen der zur Rechten den P. trägt; neben dem Herrn steht links Petrus, rechts, bei dem Baum mit dem P., Paulus; beiden Aposteln reihen sich andere Apostel oder die Heiligen der betreffenden Basilika an. Während auf den Sarkophagen die Palmbäume in der Regel unmittelbar neben Christus stehen, schliessen sie auf den andern Monumenten die ganze Gruppe ein. Da auf diesen



Fig. 401. Phönix von dem Mosaik di s. Cecilia.

Darstellungen der P. neben oder doch auf der Seite des Völkerapostels abgebildet ist, so hat man beide miteinander in Beziehung gesetzt und den P. zum Symbol Pauli gemacht, insofern man Paulus als den eigentlichen Lehrer der Auferstehung an die Heiden (I Kor. 15, 14) betrachtete (la fenice divenne simbolo distintivo della predicazione di S. Paolo: *Garrucci* Vol. I, Teorica 180; l'antiquité fit du double symbole du palmier et du phénix l'attribut de l'apôtre des gentils: *Martigny* 641). Allein trotzdem diese Auffassung ziemlich allgemein unter den Archäologen adoptirt worden ist, so dürfte eine nähere Prüfung der Monumente doch den Palmbaum mit dem P., statt zu Paulus, zu Christus in Beziehung setzen. Auf einer Bleimedaille (Bull. 1871, 151; tav. IX 2) steht der Herr allein zwischen zwei Palmbäumen, und auf dem einen derselben sitzt der P.; auf dem Mosaik der Apsis von S. Marco zu Rom (vom Jahre 774) sitzt der P. zu den Füssen des glorreichen Erlösers; in der Deckenmosaik zu S. Giovanni in fonte zu Neapel (*Garrucci* tav. CCLXIX) steht er über dem Monogramm Christi auf einem Berge zwischen zwei Palmbäumen. Auch auf dem ehemaligen Mosaik der Apsis von St. Peter (aus der Zeit Innocenz' III, 1198) waren unten zwei Palmbäume, jeder mit einem P., neben dem Gnadenthrone abgebildet, während auf der obern Darstellung auf dem neben Paulus stehenden Palmbaume der P. fehlte (*Ciampini* De s. aedif. Tab. XIII). Ueberhaupt aber kommt weder auf Sculpturen, noch auf Gemälden, noch auf Goldgläsern oder wo Paulus sonst allein dargestellt ist, jemals der P. vor, und wenn *Garrucci* Gewicht darauf legt, dass auf einem Sarkophage zu Arles (tav. CCCXXXV 2) der Palmbaum mit dem P. nicht unmittelbar zur Rechten des Herrn, sondern weiter ab zur Rechten des Apostels stehe, so hat er übersehen, dass ebenso auf der andern Seite hinter Petrus ein Palmbaum stand, dass mithin hier nur eine einfache Umstellung der gewöhnlichen Composition vorliegt. Palmbäume sinnbilden auf den altchristlichen Monumenten den Himmel und die triumphirende Kirche; daher sind die Heiligen auf Mosaiken wie auf Sarkophagen zwischen Palmbäumen stehend dargestellt. Dass aber der P. auf dem Baum zur Rechten des Herrn sitzt, erklärt sich aus den Worten Gregors d. Gr. (Hom. 21 in Evang.): quid per dexteram, nisi perpetua vita designatur? Uebrigens zeigt die oben erwähnte Bleimedaille den P. auf dem Palmbaume links von Christus, und ebenso ist es der Fall auf dem Gemälde der heiligen Felicitas in den Thermen des Titus, der einzigen Darstellung, wo er einer Heiligen beigegeben ist. So ist denn der P. auf den Mosaiken und Sarkophagen das Symbol des in seine himmlische Herrlichkeit eingegangenen Erlösers. Daher steht er auf der Mosaik in der Tribüne der lateranensischen Basilika vom Jahre 1291, wo das himmlische Jerusalem dargestellt ist, auf einem inmitten der Stadt emporwachsenden Palmbaum, darüber das Triumphalkreuz und das Brustbild des Herrn.

Insofern der P. das Vorbild unserer Auferstehung war, hätte es näher gelegen, zunächst für die Auferstehung Christi ihn als Sinnbild zu fassen, um so mehr, als *Epiphanius* (Ancorat. c. 85, t. II) die Mythe mit der Besonderheit erzählt, dass derselbe am dritten Tage aus seiner Asche hervorgehe. Allein nur der dem *Epiphanius* zugeschriebene Physiologus (c. 11, t. II) macht diese Anwendung; auf den zahlreichen Darstellungen der Auferstehung Christi vom 6. Jahrh. an, z. B. auf den Oelkrüglein zu Monza und den Elfenbeinschnitzereien, sucht man vergebens das Bild des P. [Zur Litteratur vgl. *Garrucci* Storia I 484 zu Lactantius' Carm. *De Rossi* Bull. 1872, 135; R. S. II 314 f. *C. Rönsch* Zu Commodian 233. Ueber den Vogel P. in der ält. Mythol. *de Gubernatis* Zool. Mythol. II 180. *Rob. Schweichele* Ueber Ostara etc. im Correspondenzblatt XII 50. Ueber den P. in der angelsächs. Poesie *Hammerich* Altchristl. Epik. D. Ausg. 108 f. Endlich *Cassel* P., Berl. 1880. K.] DE WAAL.

PHONASCUS, ὑποβολεύς, *praecentor*, der Vorsänger, welcher den Psalm anstimmte, worauf das Volk einfiel (*Bingham* VI 18, II 40); auch überhaupt der Anführer eines Sängerchors (*Sidon. Apollin.* Ep. IV 11). Den Ausdruck kennen schon die alten Römer als Bezeichnung des Singmeisters (*Sueton.* Nero 25; *Varro* bei *Non.* s. Suscitabulum) oder eines Lehrers der Declamation (*Sueton.* Aug. 84; *Quintil.* II 8. 15; X 3. 19. Vgl. den Art. Praecentor).

ΦΩΤΑ, τὰ, oder ἑορτὴ τῶν φώτων (*Greg. Naz.* Orat. 39, al. 40; *Aster. Amas.* λογ. ε. π. ἑορτῆ τῶν καλ.), das Tauffest Christi, s. Epiphanie, Art. Feste I 492.

ΦΩΤΙΣΜΑ, φωτιζόμενοι, φωταγωγία (illuminatio, illuminati, illuminandi). 1) φωτίζειν wird zunächst geistig von der Erleuchtung des Verstandes durch die christlichen Heilslehren gebraucht, also im Sinne von ‚im Glauben unterrichten', besonders von der Katechese. Dann ist also φωτισμός die Lehre, Katechese, z. B. *Theodoret.*

In Ps. 18, 9; In Ps. 65, 9: geistig oder durch das Beispiel eines guten Lebenswandels erleuchten, belehren. So auch bei *Maximus* (In eccles. hierarch. c. 3): zuerst Reinigung durch die διδασκαλία, dann φωτίζεσθαι durch die höheren Lehren, endlich Vollendung durch die Taufe (*Migne* Dionys. II 50 sq.; vgl. *Pachym.* in Dion. eccles. hierarch. VI 1, 1; *Migne* I 541). Im nämlichen Sinne *Const. apost.* II 5: φωτίζῃς τὸν λαόν σου τὸν φωτισμὸν τοῦ νόμου. Ebenso *Orig.* De orat. 2 in Genes. hom. 1, 5. So gebraucht auch *Tertull.* (De praescr. 12) illuminare und nennt Christus (Apolog. 21) ‚illuminator generis humani'. Mehr Beispiele s. bei *Suicer.*

2) Alsdann wird aber φωτίζειν, φωτισμός und hier häufiger φώτισμα von der Taufe verstanden. In dieser Bedeutung findet sich das Wort schon seit den ältesten Zeiten und wird insbesondere Hebr. 6, 4 von den Vätern stets so ausgelegt. Bereits bei *Clemens Alex.* (Paedag. I 6) findet sich dieser Gebrauch (vgl. Strom. II 18, V 2) und so blieb er immerfort bestehen, z. B. *Const. apost.* II 31, III 15; *Gregor. Naz.* Orat. 40, 4. Beispiele s. bei *Suicer.*

3) Davon hiessen in der griechischen Kirche die Katechumenen der zweiten Klasse zum Unterschiede von denen der ersten Klasse, die einfach κατηχούμενοι benannt wurden, φωτιζόμενοι. Ueber den Ursprung dieses Namens ist viel gestritten worden. Wurde er im Sinne von φωτίζεσθαι in der ersten Bedeutung eingeführt, und bedeutet er eigentlich: solche, die (genauer) belehrt, katechisirt werden, und hat also, weil die φωτιζόμενοι, die eines besondern tiefern Unterrichtes Geniessenden, der Taufe zunächst standen (daher auch oft βαπτιζόμενοι genannt), erst hiervon die Taufe den Namen Φ. erlangt? So dürfte es wol am leichtesten und richtigsten zu erklären sein. Denn schon *Iustin* sagt (Apol. I 61): es heisst aber dieses Bad φωτισμὸς ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. Und noch *Zonaras* erklärt das φωτιζόμενοι mit: οἱ πρὸς τὸ φώτισμα ἑτοιμαζόμενοι καὶ κατηχούμενοι. Indess s. darüber die ausführliche Erörterung bei *Touttée* Diss. III 4, n. 24. 25. Die Lateiner geben das Wort mit illuminandi wieder.

4) Dafür gebrauchen sie, wie auch die Griechen wenigstens regelmässig φωτισθέντες für Getaufte (*Iustin.* Apol. I 65, dafür Dial. c. 22: πεφωτισμένος), oder προσφάτως φωτισθέντες (*Conc. Laodic.* c. 3) für Neophyten anwenden, illuminati für Getaufte, z. B. *Aug.* Serm. 120, 3 (V 595).

5) In der griechischen Kirche wird am Feste Epiphanie, welches seit uralten Zeiten dort τὰ ἅγια φῶτα, ἡ ἡμέρα τῶν φώτων heisst, ähnlich wie in der lateinischen, eine feierliche Wasserweihe und Lustration der Menschen und der Häuser vorgenommen. Diese Ceremonie heisst ebenfalls φῶτα oder φώτισμα, und die mit diesem Wasser Lustrirten nennt man φωτιζόμενοι (*Goar* Euchol. 1730, 378, n. 3).

6) Von φωτίζειν in der ersten Bedeutung stammt φωταγωγεῖν, φωταγωγία, belehren unterrichten. S. *Maximus* De variis locis Dionys. et Gregor. Naz., ed. *Oehler* 1857, 140. 226. WEISS.

ΦΩΤΙΖΟΜΕΝΟΙ, ΦΩΤΙΣΘΕΝΤΕΣ, s. d. Art. Taufe und d. vorherg. Art.

ΦΡΟΝΤΙΣΤΗΡΙΟΝ hiessen kleine abgesonderte Gemächer, welche an den Seiten und Gallerieen der Kirchen angelegt waren und zur stillen Erbauung einzelner hervorragender Gemeindeglieder dienten. Vgl. betr. der Sophienkirche *Duchesne* zu *Paul. Silent.* p. 552. *Paulin. Nol.* Ep. 32, § 12 hat dafür *cubicula*, intra porticus quaterna longis basilicae lateribus inserta, secretis orantium vel in lege Domini meditantium, praeterea memoriis religiosorum ac familiarium accommodatos ad pacis aeternae requiem locos praebent.

PHYLACTERIA, s. d. Art. Amulete I 49 f. und Περίαμματα II 605.

PHYSIOGNOMIA, die *divinatio* ex inspectione linearum in vultu ac fronte, eine der Gattungen von Zauberei, welche das kaiserliche Gesetz wie die Canones der Kirche untersagten. Vgl. *Bingham* VII 241 f. und d. Art. Zauberei.

ΠΙΕ ΖΗϹΕϹ, s. Acclamationen I 14.

PILOSIOTAE (πηλωσιῶται) nannten die Origenisten die Katholiken spottweise, eo quod in luto istius corporis constituti non possimus sentire coelestia, wie *Hieronymus* Comm. in Ier. 29, 407 (Opp. ed. Francof. V 280) sagt. Vgl. *Bingham* I 32.

PILUS. In einer in vieler Hinsicht interessanten, ehemals dem Cardinal *Passionei* gehörenden griechischen Inschrift, jetzt in der vaticanischen Bibliothek, heisst der Sarg (die *Arca* oder das *Labrum*, *Solium*) πύελος. *Cavedoni* und mit ihm *de Rossi* vermuthen, dass daher der zu Bosio's Zeiten und auch jetzt noch übliche Gebrauch der Römer rührt, die Sarkophage *Pili* zu nennen. Die betr. Inschrift (ed. zuerst von *Giacuzzi [Iacutius]* De Bonusae et Mennae titulo p. 45, dann von *Passionei* Iscriz. p. 136, 4; *Kirchhoff* C. I. Gr. n. 9546; endlich von *de Rossi* R. S. III 431, vgl. 454) lautet: ΕΝ ΤΩΔΕ ΤΩ

ΤΟΠΩ ΤΟΥ ΚΑΤΑΓΑΙΟΥ ΤΗΝ ΚΑΤΑΠΑΥCΙΝ || ΠΟΙΗCΑC ΘΑΙΔΩΡΕ ΑΝΤΕΘΗ · ΛΕΙΨΩΝ ΤΩΤΕ ΤΟΠΟΦΥΛΑΚΙ || ΚΑΙ ΦΟCCΟΡΙ ✳ ΔΕΚΑ · ΠΑΡΑΝΓΕΛΛΩΤΕ ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΚΑΙ || ΜΕCΕΙΤΕΙΑ ΘΥ ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΑΙC CΤΟΑΙC ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΩ ΚΗΠΩ || ΠΥΕΛΟΝ Η CΩΜΑ ΤΕΘΗΝΑΙ · ΠΑΡΕΞ ΤΩΝ ΑΡΧΘΕΝ ΩΡΙCΜΕ || ΝΩΝ ΠΥΕΛΩΝ ΔΥΟ · ΟΔΕ ΑΙΤΗCΟΜΕΝΟC ΚΑΙ Ο ΕΠΙΤΡΕΨΩΝ || ΤΕΘΗΝΑΙ ΛΟΓΟΝ ΤΩ ΚΩ ΔΩCΟΥCΙΝ. *De Rossi* übersetzt: *in hoc loco hypogei requietorio facto Theodorus sursum positus (ante positus?) est, relinquens et loci custodi et fossori denarios decem. Et obnuncio in nomine et intercessione Dei (sc. Deum sponsorem invocans) neque in porticibus neque in horto arcam vel corpus (licere) poni, exceptis duabus arcis ab initio constitutis; qui vero petierit et qui permiserit poni, rationem Domino reddent.* KRAUS.

PINIE, *pinus. Plinius* Nat. hist. XVI 33 (picea feralis arbor, et funebri indicio ad fores posita) nennt den Baum unter denjenigen, welche, wol wegen ihres traurigen, dunkelgrünen, beständigen Laubes, als Zeichen nimmer vergehender Trauer angesehen werden. Demgemäss führen ihn auch *Mamachi* (Orig. et antiq. christ. III 94) und *Aringhi* (II 339) unter den Bäumen auf, welche auf christlichen Grabsteinen angetroffen werden. Ich muss indessen mit *Münter* (Sinnb. I 29) bekennen, dass mir keine bildliche Darstellung bekannt ist, welche unzweifelhaft die P. böte; es sei denn, dass man auf einem oder dem andern nur auf Epitaphien gebotenen Baume (s. I 147) eine P. erkennen wollte, wie auf dem Epitaph von Trier, wo ein blühender und ein dürrer Baum neben einander gestellt sind. KRAUS.

PISCICULI, s. Fisch I 516 f.

PISCINA PROBATICA. 1) Joh. 5, 2 f. erzählt: ‚es ist aber zu Jerusalem am Schafthor (ἐπὶ τῇ προβατικῇ) ein Teich (κολυμβήθρα, piscina), der heisst auf Hebräisch Bethesda und hat fünf Hallen. (Andere Handschriften, denen die Vulgata gefolgt ist, lesen: ἔστιν δὲ . . . προβατικὴ κολυμβήθρα, est autem . . . probatica piscina.) In diesen (Hallen) lag eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Abgemagerten, welche warteten auf die Bewegung des Wassers. Denn ein Engel stieg zeitweise nieder in den Teich und machte das Wasser aufwallen; wer nun zuerst hineinstieg nach der Erregung des Wassers, der wurde gesund, mit welcher Krankheit auch immer er behaftet war.' An diesem Schafteiche heilte Jesus den Gichtbrüchigen (s. d. Art.).

Diese Erzählung des Evangelisten ist auf einem Sarkophag aus dem vaticanischen Coemeterium dargestellt, dessen Abbildung nach *Martigny* 652 (uns. Fig. 402) folgt. Durch einen ornamentirten Bandstreifen wird das Ganze in zwei Felder getheilt, auf deren unterm man einen Kranken (wol den 38jährigen, Joh. 5, 5) auf seinem Bette liegen sieht; um sein Leidwesen auszudrücken, hält er die Hand an den Kopf. Um ihn sind noch andere Kranke (in einfacher Weise mit Tunica und Penula bekleidet), welche auf die Bewegung des Wassers warten. Auf dem obern Felde ist der schon geheilte Paralytische, sein Bett auf den Schultern, davonschreitend dargestellt. Hinter ihm steht Jesus, die Hand nach dem Geheilten ausstreckend, ihn wol segnend. Um die Superiorität des Herrn über den Kranken sichtbar darzustellen, ist letzterer kleiner gemeisselt. Im Hintergrund der letztern Scene sind drei von den fünf Hallen, deren Johannes (5, 2) gedenkt, vorstellig gemacht. In dem Museum zu Vienne ist ein Bruchstück eines Sarkophags, auf welchem *Le Blant* (Inscript. chrét. II 141) ebenfalls die P. p. dargestellt finden will.

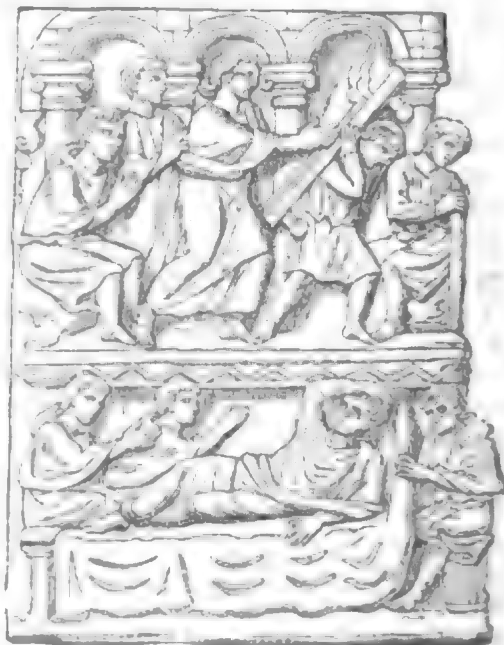


Fig. 402. Sarkophag aus dem Coem. Vatic.

2) P. p. wird auch im übertragenen Sinne vom Taufbrunnen gebraucht. Die Taufkapelle (Baptisterium) bestand aus dem Vorgemach und dem Hauptraum; in des letztern Mitte war das Wasserbehältniss, welches Piscina (Fischteich) genannt wurde. War schon die Heilung des Paralytischen (s. d. Art.) an der P. p. ein Symbol der Taufe, so wird der Grund der Benennung des Taufbrunnens mit Pi-

scina evident, wenn wir Stellen wie folgende berücksichtigen. ‚Wir Fischlein,' sagt *Tertullian* (De bapt. c. 1), ‚werden nach dem Vorgange Jesu Christi, unseres Fisches im Wasser, geboren.' Noch deutlicher heisst es bei *Optatus Milev.* (Adv. Parmen. III 2): ‚das ist der Fisch, der auf unsere Anrufung bei der Taufe in den Brunnen herabsteigt, damit das, was einst Wasser war, von dem Fische auch Fischteich (Piscina) genannt werde.' Der erste, der den Ausdruck Piscina bethsaida für Taufbrunnen anwendet, ist *Hippolyt* (Can. arab. 15; vgl. *Probst* Sacram. 115). Früher nannte man *Sidonius Apollin.* (Ep. l. II ad Domit.) als den, welcher Piscina bethsaida für Taufbrunnen zuerst gebraucht habe (vgl. *Binterim* Denkw. IV 1, 112; VII 1, 41) [und *Bingham* III 257. Bemerkenswerth ist auch, dass die Acta s. Silvest. die Taufe Constantins geschehen lassen *in palatio lateranensi ... in piscina* (vgl. Bull. 1878, 66). K.]. Die Piscina, weil die Taufe im christlichen Alterthum meistens durch Untertauchen gespendet wurde, war oft so gross, dass ein in die Piscina des Papstes Damasus gefallenes Knäblein erst nach einer Stunde gefunden werden konnte. Wegen ihrer Grösse nannte man sie auch *Alveus baptisterii* (*Bertoli* Ant. di Aquil. 39), κολυμβήθρα (Joh. 5, 2), *Natatorium* (*Socrat.* Hist. eccl. VII 17), *Iordanes.* Sie waren daher vielfach an Quellen, Bächen oder Wasserleitungen angelegt. Papst Damasus liess zu seiner Piscina eine eigene Wasserleitung legen (*Baronius* Ad a. 384); die Piscina zu Aquileia war an dem Flüsschen Alsa (*Bertoli* l. c.). Die Piscina im Coemeterium Pontiani erhielt ihr Wasser von einem unterirdischen Bächlein. Die heute gebräuchlichen Taufsteine sollen nach *Otte* (Kunstarchäol. 210) erst im 8. und 9. Jahrh. aufgekommen sein.

3) Den Namen Piscina erhielt im MA. endlich jene Vertiefung zum Wasserablauf in der südlichen Wand des Chors neben dem Altar, wohin das Wasser nach dem Lavabo in der Messe abgegossen wurde. Diesen Namen (Piscina) bekam gedachte Nische, weil der Priester sich beim Händewaschen an die in der Taufe erhaltene Reinheit (von Sünden) erinnern solle (*Durand.* Ration. I 1, n. 39). Sie hiess auch θαλασσίδιον und Fenestella. MÜNZ.

[Ihrer wird bereits im *Missale Gothico-Gall.* (bei *Mabillon* Lit. Gall. l. III, tit. 12) und im *Ordo Rom.* (tit. Ordo bened. eccl.) gedacht. Zwar hat *de Caumont* (Abécéd. d'archéol. relig.) die Behauptung aufgestellt, dass diese Piscinen nicht über das 13. Jahrh. hinaufgehen und alle gothisch seien; indess folgt daraus, dass keine älteren erhalten sind, nicht, dass es in früherer Zeit keine gegeben habe. *Leo IV* (Coll. Conc. ed. *Sirm.* XXX 470) verordnete 847 ausdrücklich: locus in secretario aut iuxta altare sit praeparatus ubi aqua effundi possit, quando vasa abluuntur, et ibi linteum nitidum cum aqua dependeat, ut ibi sacerdotes manus lavent post communionem. Weiter hat *Hincmar* die Einrichtung von Piscinen in der Nähe des Hochaltars eingeschärft, und die bis ins 9. Jahrh. hinaufgehenden *Coutumes de Clugny* erwähnen zweier Piscinen beim Altar, beide aus Backstein. Vielleicht bestanden diese älteren Piscinen, wie *Viollet-le-Duc* (Dict. rais. d'archit. VII 189) vermuthet, nur aus beweglichen, hier und da wol auch aus Metall gearbeiteten Vorrichtungen, die dann verschwanden, als seit dem Ende des 12. Jahrh. die Piscina einen Bestandtheil des Gebäudes zu bilden anfing. Vgl. auch *Mallet* Cours élém. d'Arch. relig., Paris 1883, 113 f. KRAUS.

PISCIS, s. Fisch I 516.

PISTORES, s. Spottnamen, Namen II 470.

ΠΙΣΤΟΣ, s. Fidelis I 506.

PLANETA, s. Kleidung II 201 f.

PLANETEN. Die Himmelskörper und speziell die P. spielen zwar in gewissen gnostischen Systemen, welche dem Orient entlehnt sind, eine bedeutende Rolle (*Iren.* Adv. haeres. I 30 u. ö.); doch lässt sich in der altchristlichen Kunst eine besondere Darstellung der P. nicht nachweisen, wenn man dahin nicht die Tafel des ophitischen Systems mit Einzeichnung der P. rechnen will (*Orig.* Contra Cels. VI 25). Der von *Boeckh* C. I. Gr. n. 2895 (II 568; *Mai* SS. vet. nov. coll. V 28, 2) publicirte Stein in Milet mit den sieben P. wird kaum Anspruch auf christlichen Ursprung erheben können; und ebenso dürfte die Aeusserung bei *Gregor. Naz.* Vit. Macrin. (Opp. II 179) wol nicht auf die P., sondern auf die Elemente gehen. Vgl. *Piper* II 221 f. und d. Art. Sterne.

PLASTIK, altchristliche, s. d. Artt. Sarkophage und Sculptur.

PLAUTINA PROSAPIA, s. Spottnamen, Namen II 470.

PLEBANUS hiess der Priester, welcher einer bestimmten Kirchengemeinde (Plebs, s. d. Art.) als kirchlicher Obere vorstand: P., dominus plebis, presbyter, qui plebem regit (*Balbus* bei *Ducange* i. v.), also der Pfarrer, später wird auch manchmal der Dechant so genannt. Diese Benen-

nung dürfte erst im MA. aufgekommen oder nachzuweisen sein. HEUSER.

PLEBS oder *Plebes*. Wie das jüdische Volk als das auserwählte im speziellen Sinne als das Volk des Herrn bezeichnet wird, so wurde auch die christliche Gemeinde λαός (*Iustin.* D. c. Tr. c. 123; *Clem. Al.* Paedag. I 5), woher Laie, und P. (*Tertull.* Monag. 12), woher Plebeius = Laicus (*Pont.* Vita s. Cypr. 1—3) genannt. So 1) im Gegensatze zu den Priestern im römischen Messkanon: unde et memores nos servi tui (vgl. Röm. 1, 1: Paulus servus I. C.) sed et plebs tua sancta; in demselben Sinne λαός in der Liturgie der *apost. Constit.* (VIII 12). 2) Die Kirchengemeinde im Gegensatze zu dem ihr vorstehenden Bischof oder Priester; so in der Dedicationsinschrift des Papstes Sixtus in S. Maria maggiore: XYSTVS EPISCOPVS SANCTAE PLEBI DEI; ebenso in Inschriften aus Porto (*de Rossi* Bull. 1866, 46) und in S. Callisto (ib. 1875, 78). So nennt auch Papst Innocenz I in der Decretale an Decentius von Eugubium die den Priestern der einzelnen römischen Titelkirchen zugetheilten Gläubigen plebem sibi creditam. 3) Von der kirchlichen Gemeinde wurde das Wort auch auf die dem Bischof oder Priester unterstellten Sprengel, die Diöcese oder Pfarrei übertragen; in diesem Sinne findet es sich wiederholt in den Concilien und bei den Vätern, z. B. *Conc. Carth.* I (348), c. 5. 7. 12; *Conc. Carth.* III (397), c. 20; *Lucif. Calarit.* lib. I pro s. Athan. bei *Ducange* i. v. Vgl. *de Rossi* Bull. 1871, 106. HEUSER.

PLUMBATAE, s. Martyrerwerkzeuge II 375 f.

PLUTEUS oder **PLUTEUM,** jede Art von Bretter- oder Gitterwerk, besonders Brustwehren an Gebäuden, Rücklehnen an Betten, Etagères, bewegliche Kriegsthürme u. s. f. (s. *Rich* i. v.). Hier kommt die Bezeichnung im Sinne von *Cancelli* vor (s. d. Art. Altar I 38 f.), also von Altarschranken. Ein sehr interessantes Exemplar solcher Plutei aus S. Clemente mit dem Monogramm des Papstes Johann VIII hat *de Rossi* Bull. 1870, 145, tav. X [4] veröffentlicht.

PLUVIALE, *Vestis pluvialis*, ein den ganzen Körper bedeckender Regenmantel. Der alte Interpret des *Iuvenalis* erwähnt *Pluviales lacernae*. Das *Pallium pluviale* erscheint bei *Joh. Monach.* In vita s. Odonis abb. Clun. lib. II de s. Martin. Ep. Die *Vestis pluvialis quae Cappa vocitatur*, bei *Wibertus* Vit. Leon. IX pap. c. 8 und in anderen mittelalterlichen Quellen, welche *Ducange* i. v. gesammelt hat. *Durandus* beschreibt die *Pluvialis* als *Vestis episcopalis* Ration. III, c. 1, n. 13.

ΠΟΔΟΝΙΨΙΑ, s. Fusswaschung I 546.

POENITENTES, s. Busse I 179 f.

POENITENTIA, s. Busse I 179 f.

POENITENTIALBÜCHER, s. Busse I 185.

POENITENTIARIUS, Busspriester, s. Busse IV, I 183.

ΠΟΙΜΗΝ, Hirte, als Bezeichnung des Bischofs, s. Bischof I, I 163.

ΠΟΛΙΤΕΥΟΜΕΝΟΙ nennt *Sozomen.* H. e. IV 24 Stadtbeamte *(curiales decuriones)*, welche der deshalb abgesetzte B. Neon geweiht hatte. Solche Curiales durften nicht geweiht werden; vgl. *Bingham* II 147 f. und den Art. Decuriones I 346.

POLYANDRIUM, s. Locus, Loculus II 338 f.

POLYCHROMIE, die, der alten Sculptur, ist eine bekannte, in der Gegenwart vielfach besprochene Thatsache; man vgl. *O. Jahn* Aus der Alterthumswissenschaft, Bonn 1868, 245. Auch die christlichen Sculpturen waren sehr vielfach polychromirt. Beispiele bieten der vielleicht aus Aquileia stammende Sarkophag in der Schatzkapelle zu Venedig, wo die Nimben der Apostel und das Kreuz im Nimbus Christi vergoldet sind; ein Sarkophag im Museum zu Clermont, ein solcher mit der Bergpredigt im Mus. Kircher.; vgl. *Frothingham*, *Marucchi* und *de Rossi* Bull. 1882, 104.

POLYKARP, der hl., war Schüler des hl. Apostels Johannes, der ihn zum Bischof von Smyrna machte (*Iren.* Adv. haer. III 3). Zu seinen Schülern gehörten der hl. Irenaeus und der spätere Gnostiker Florinus (*Euseb.* H. e. V 20). Um 106 erhielt er den Besuch des hl. Ignatius, der etwas später von Troas aus einen Brief an ihn und einen an seine Gemeinde schrieb. Um die Mitte des 2. Jahrh. reiste er in Sachen des Osterstreites nach Rom zum Papste Anicet, der ihn beim Abschiede dadurch ehrte, dass er ihn statt seiner den Gottesdienst halten liess. Zu Rom bekehrte er viele Häretiker, insbesondere Marcioniten und Valentinianer, und gab Marcion, der ihn frug: ‚kennst du mich?‘ die Antwort: ‚ja, ich kenne den Erstgeborenen Satans‘ (*Euseb.* H. e. IV 14). Von den verschiedenen Briefen, die er theils an benachbarte Kirchen, um sie zu stärken, theils an einzelne Brüder, um sie zu ermahnen, schrieb (*Euseb.* IV 20), ist nur der an die Philippenser erhalten.

Nach standhaftem Bekenntniss zum Feuertod verurteilt, blieb er von den Flammen unberührt, zu welchen die Umstehenden, besonders die Juden, das Holz zusammengetragen hatten; deshalb durchstiess der Nachrichter ihn mit einem Dolche. Das hervorströmende Blut löschte die Flammen aus. Um den Christen den Leichnam zu entziehen, wurde derselbe verbrannt, und jene konnten nur die Asche und einige Gebeine sammeln, welche sie als kostbare Reliquien ehrten und an geziemender Stelle beisetzten. Sein Martertod erfolgte am Charsamstag, den 26. März. Als Todesjahr nahmen *Pearson* und *Gallandi* 147, die Meisten mit *Tillemont* 166 bis 168 an; nach den neueren Forschungen wäre es 155 (*Hergenröther* K.-Gesch. III 38; *de Rossi* Bull. 1867, 50). Ueber sein Martyrium besitzen wir einen eingehenden Bericht in einem Rundschreiben der Kirche zu Smyrna (*Hefele* Patr. apost. op. 192 sqq.), welches *Eusebius* (H. e. IV 23) fast vollständig in seine Kirchengeschichte aufnahm. Dieser Bericht ist von der grössten archäologischen Wichtigkeit wegen seiner Angaben über die gegen die Martyrer verübten Grausamkeiten (n. 2. 8. 16), über die Betheiligung der Juden an den Christenverfolgungen (n. 12. 13. 18), über die Standhaftigkeit der hl. Martyrer (n. 2. 9), über die bei ihrer Hinrichtung vorkommenden Wunder (n. 15. 16), über die Feier ihrer Dies natales (n. 18), über die Verehrung ihrer Reliquien (n. 17) u. s. w.

Ein sonst unbekannter auswärtiger Bischof Polycarpus wurde in dem päpstlichen Coemeterium s. Callisti begraben (*de Rossi* Bull. 1864, 52; R. S. II 48). HEUSER.

ΠΟΛΥΣΤΑΥΡΙΟΝ heisst bei *Chrys.* das Ὠμοφόριον *(pallium)* der Bischöfe, s. *Ducange* Gloss. gr. I 1198. II 1789 f. und d. Art. Pallium II 574.

POMPA, Prachtentfaltung. In wie weit das christliche Gefühl sie bei Hochzeiten und Begräbnissen gestattete, s. d. Artt. Eheschliessung I 389 f. und Todtenbestattung. Ueber die *Pompa satanae* s. d. Art. Taufe und *Bingham* IV 262. VII 264.

POMPONIA GRAECINA. *Tacitus* (Ann. XIII 32) erzählt: Pomponia Graecina insignis femina, Plautio, qui ovans se de Britanniis rettulit, nupta ac superstitionis externae rea, mariti iudicio permissa. Isque prisco instituto propinquis coram, de capite famaque coniugis cognovit et insontem nuntiavit. Longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit. Nam post Iuliam, Drusi filiam, dolo Messalinae interfectam, per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi moesto egit. Idque illi imperitante Claudio impune, mox ad gloriam vertit. Schon ältere Erklärer des Tacitus, wie *Lipsius*, erkannten in der superstitio externa dieser P. das Christenthum, ebenso *Baronius* und *Tillemont*, von Neueren *Borghesi, Cavedoni, de Rossi* u. s. w. Die Sache unterliegt auch keinem Zweifel. Die Anklage fällt in das Jahr 57 n. Chr., eine Zeit, in der schrankenlose Cultfreiheit herrschte. Auch gegen das Christenthum gab es noch keine Decrete; es genoss vielmehr als Secte des Judenthums gesetzlichen Schutz. Daher konnte Tacitus in den Senatsacten, aus denen er die Erzählung schöpfte, nicht superstitio christiana als Klagegrund eingetragen finden. Die Christen aber waren bereits damals durch Verleumdungen, die von den Juden ausgingen, in so üblen Ruf gebracht, ihrer Cultfeier so schändliche Verbrechen, Blutschande, Kindermord u. s. w. angedichtet, dass gegen eine Christin auf Grund älterer Gesetze gegen die sacra externa eine Klage, wahrscheinlich aus Privatrache, recht wol mit Aussicht auf Erfolg gewagt werden konnte. Um des Cultes willen verurteilt der Senat die Beklagte nicht, um nicht inconsequent zu erscheinen, aber er verweist sie vor das altrömische Familiengericht des Gatten, weil durch das, was man ihrem Cult nachsagte, die Ehre seines Hauses verletzt erschien. Da aber P. Christin war, so musste eine gewissenhafte Untersuchung durch den Gemahl ergeben, dass die ihrem Cult zur Last gelegten Verbrechen erdichtet, dass sie unschuldig sei. Das stärkste Beweismoment für das Christenthum der P. liegt in ihrer 40jährigen Trauer, denn ein Hauptvorwurf, den die Heiden den Christen, dieser ‚latebrosa et lucifugax natio‘ (*Minutius Felix* Octav. 8), zu machen pflegten, war Ernst und Trauer, die sie auch in der äusseren Erscheinung und Kleidung zur Schau trugen. P. gehörte den höchsten Kreisen des römischen Adels an: sie war die Tochter jenes Pomponius Graecinus, der mit Ovid befreundet war (Ex Ponto I 6, II 6) und bei Augustus grossen Einfluss genoss. Ein Neffe ihres Gemahls war jener von Nero gemordete Plautius Lateranus (*Tacitus* Ann. XV 49), von dessen Palast auf dem Caelius die Basilika des Lateran ihren Namen hat (*Hieronymus* Ep. 70 ed. Vallarsii). Die Iulia, bei deren Tod P. Trauer anlegte, ist die Tochter des Drusus minor, des Sohnes des Tiberius, und war vermählt mit Nero, dem Sohne des Germanicus. Sie fiel den Ränken der Messalina zum Opfer im J. 43, folglich lebte P. bis zum Jahre 83. Zwischen diesen Beiden bestand kein Verwandtschaftsverhältniss,

wenigstens kein so nahes, das Ursache zu längerer Trauer hätte sein können. Wenn also auch P. vielleicht um Iulia Trauer anlegte, wie Tacitus zu glauben scheint, so trug sie doch dieselbe nicht ihr Leben lang aus diesem Grunde, sondern weil die Trauer ihr ein Recht gewährte zu dem zurückgezogenen Leben, das sie als Christin zu führen wünschte. Sie beginnt ihre Trauer ein Jahr nach der Ankunft des hl. Petrus in Rom, und ihre Anklage und Freisprechung fällt sicherlich, weil Tacitus ihren Fall als den letzten des Jahres 57 anführt, in die zweite Jahreshälfte, in welcher mit Trebellius Maximus der Philosoph Seneca Consul war (*de Rossi* Bull. 1866, 60). Ganz in derselben Zeit erfolgte auch die Freisprechung des hl. Paulus nach seiner ersten Gefangenschaft (ib. 62). P. trug die Trauer und lebte in Zurückgezogenheit jedenfalls mit Gutheissung ihres Gemahls, und es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass mehrere, vielleicht alle Glieder ihres Hauses sich zum Christenthum bekannten. Eine ihrer Töchter war wahrscheinlich vermählt mit T. Flavius Sabinus, dem Stammvater jenes Zweiges der flavischen Familie, der unter seinen Gliedern mehrere christliche Martyrer und Bekenner zählt (s. d. Art. Flavier). Da *de Rossi* in den Krypten der Lucina, dem ältesten, in seinen Anfängen vielleicht noch dem ersten Jahrhundert angehörigen Theile des Coemeteriums Callisti, unter vielen Monumenten von christlichen Caeciliern auch solche von heidnischen Pomponiern zur Verschliessung der Loculi verwendet fand, so kam er auf den Gedanken, dass Lucina, auf deren Eigenthum nach kirchlicher Ueberlieferung diese Katakombe angelegt wurde, dieselbe Person sein könne mit P. G. und dass Lucina ihr christliches Agnomen sein möge, anspielend auf die Erleuchtung bei der Taufe (R. S. I 319). Diese Conjectur, wenn auch noch nicht über allen Zweifel erhaben, hat doch grosse Wahrscheinlichkeit gewonnen dadurch, dass *de Rossi* nachträglich daselbst christliche Monumente eines Pomponius Graecinus und zweier Pomponii Bassi fand, welche Familien wahrscheinlich Nachfolger im Erbe des bekannten T. Pomponius Caecilius Atticus waren (R. S. II 364). Gegen *de Rossi* schrieb *Friedländer* De Pomp. Graec. superstit. ext. rea. Acad. Alb. Regim. 1868, IV; ihm gegenüber hält an der traditionellen Ansicht fest ein Programm der Freisinger Studienanstalten 1873. WANDINGER.

PONTIFEX MAXIMUS. Dieser Titel, den später der römische Bischof ausschliesslich führt, war so wenig wie *Papa* im Alterthum ihm allein reservirt. Zwar geht *Tertull.* De Pudic. 1 (vgl. De bapt. c. 17) wahrscheinlich speziell auf den Bischof von Rom, doch lässt das noch in viel späterer Zeit vorkommende *summus Pontifex* als Bezeichnung einfacher Bischöfe (*Sidon. Apoll.* IV 11) oder gallischer Metropoliten (*Conc. Agath.* c. 35, Coll. Conc. IV 1389) darauf schliessen, dass auch P. M. ursprünglich denselben Werth hatte. Vgl. oben I 163; *Bingham* I 75.

PORTAE, Thüren, s. d. Art. und Basilika I 123.

PORTICUS, s. d. Art. Basilika I 126.

POST. Schon Kaiser Augustus hatte, allerdings weniger im Interesse des Verkehrs als aus politischen Gründen, zur bessern Ueberwachung des Reiches an den Staatsstrassen in passenden Zwischenräumen Poststationen mit dem nothwendigen Betriebsmaterial errichtet (*Sueton.* In August. 49), woraus sich nach und nach das complicirte Institut des Cursus publicus entwickelte. Die zahlreichen Gesetze, welche die Rechtsbücher des *Theodosius* (lib. VIII, tit. 5) und *Iustinian* (lib. XII, tit. 51) hierüber enthalten, zeigen uns den Cursus publicus als Staatspost der Römer, welche den Verkehr des Kaisers mit den Regierungsorganen vermittelte und darum Correspondenzen, Gepäck und vor Allem Personen beförderte, Alles aber nur im Staatsinteresse und zu Staatszwecken; Privatpersonen und ihre Angelegenheiten waren an sich von vornherein ausgeschlossen.

Dies hinderte aber nicht, dass die Kaiser und bisweilen auch die obersten Provinzialbehörden Privatpersonen zur Benützung des Cursus publicus ermächtigen konnten. In diesem Falle wurde ein Patent ausgestellt (diploma oder evectio), welches Personen, Ausgang und Ziel der Reise, sowie die Art der Beförderung (ob mit Cursus velox, zu Pferd [per veredos] oder Wagen [per redas], oder mit Cursus tardigradus mittelst anderer Zugthiere und Lastwagen [per clabulas vel angarias]) genau bezeichnete. Die Fahrt war stets unentgeltlich, d. h. die Provinzialen mussten das Postpersonal wie die Betriebsmittel unterhalten; manchmal wurde besonders distinguirten Reisenden auch freie Herberge, ja sogar Verköstigung gewährt; in diesem Fall hiess das Diploma tractoriae entweder ‚cum stativis solitis et solis‘ oder ‚cum necessariis‘.

Hierbei genossen nun die Bischöfe seit dem 4. Jahrh. eine doppelte Vergünstigung: sie wurden nämlich (mit dem Klerus über-

haupt) von den Beiträgen zur Unterhaltung der P. befreit (*Cod. Theodos.* l. XVI, t. 2, l. 2 an. 319: hi, qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur; lex 10 anni 353: parangariarum quoque parili modo cesset exactio; l. 14 an. 357: ad parangariarum quoque praestationem non vocentur nec eorundem facultates atque substantiae; letzteres Gesetz auch im *Cod. Iustin.* lib. I, tit. 3, lex 2). Nicht minder vortheilhaft war die zweite Vergünstigung, die in der Erlaubniss zur Benützung des Cursus publicus bei Dienstreisen der Bischöfe bestand. Insbesondere geschah dies zu Gunsten der Synoden, um derentwillen die Bischöfe zuweilen sogar ‚tractorias cum necessariis' — freie Verköstigung — erhielten, so dass *Ammian. Marcellin.* bitter über die Belastung klagt (lib. XXI 16. 18: ut catervis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos). Das war allerdings zu Gunsten der 400 Synodalen von Rimini geschehen, allein gleichwol müssen wir die Animosität des heidnischen Historikers in Betracht ziehen, zumal schon die Synode von *Sardica* can. 7. 8. 9. 11 das Reisen der Bischöfe überhaupt beschränkt hatte, ein Beispiel, das später auch die weltliche Gesetzgebung befolgte (*Cod. Iustin.* lib. I, tit. 3, lex 43). Vgl. *Hudemann* Das Postwesen der römischen Kaiserzeit, Kiel 1866, u. *Hartmann* Entwicklungsgeschichte der Posten, Leipzig 1868. SCHILL.

POSTCOMMUNIO, s. Liturgie II 318.

POST MORTEM DOMINI. Eine datirte Inschrift von Sitifis vom J. 452, in welcher die Reliquien des hl. Laurentius erwähnt werden, hat die Schlussnotiz DEDICANTE · LAVRENTIO || VVS · P · MOR · DOM · AN · P · CCCCXIII · AMEN · (*de Rossi* Inscr. I, p. VI, Proleg.; *Wilmanns* C. I. L. VIII, n. 8630). *Rénier* las hier *post mortem Domini*. Indessen zeigte *V. de Buck* (Explication de deux épitaphes chrét. etc. in Collection de précis hist., Brux. 1856, p. 81—90. 105—111), dass die Africaner, welche das Jahr mit dem 25. März ‚*a morte Domini* begannen, wie Andere *ante et post pascha*, so *ante et post mortem Domini* datirten. Das Jahr ist das der mauretanischen Aera, welche mit dem J. 40 der christlichen Aera anhebt.

POSTULARE ANGELUM PACIS, s. d. Art. Angelum pacis I 53.

PRAECENTOR (praecino) war, der Etymologie des Wortes entsprechend, der Vorsänger bei dem gottesdienstlichen Gesange. Die liturgische Gesangsweise (Psalmodie) war nämlich in der alten Kirche eine verschiedene. Nach der symphonischen Gesangsweise wurden die Psalmen (bez. Hymnen) von der ganzen Gemeinde gemeinschaftlich gesungen. Seltener wurden die Psalmen nur von Einem Sänger vorgetragen, während die Gemeinde zuhörte. Eine dritte Singweise war der antiphonische oder alternirende, wonach die Gemeinde, in zwei Chöre getheilt, abwechselnd die Verse oder Strophen sang. Zu diesen Gesangsweisen kam noch die responsorische, welche in zweierlei Formen auftrat. Sie bestand nämlich entweder darin, dass ein Vorsänger oder der Sängerchor oder auch nur ein Theil des Chores einen Vers vorsang und das Volk denselben Vers wiederholte. Gewöhnlich aber wurde von einem Vorsänger allein ein Psalm vorgetragen, während die Gemeinde erst am Schlusse der Verse einfiel (Cantus responsorius im eigentlichen Sinne). Der bei der responsorischen Singweise auftretende Vorsänger hiess nun P., wovon der Praecantor der späteren Sängerschulen wol zu unterscheiden ist. Diesen Vorsänger kennen die Griechen unter dem Namen ὑποβολεύς (Inspirator, Suggestor, Monitor), hergeleitet von dem Amte, dem Volke Ton und Inhalt des Gesanges anzugeben. Seltener findet sich der Name *Phonascus* und φωνασκός (φωνή und ἀσκέω), der bei *Sidonius Apollinaris* in der Verbindung ‚*psalmorum modulator et phonascus*' vorkommt. Der Name P. wechselt bei lateinischen Kirchenschriftstellern noch mit ‚*psalmi pronunciator* s. *praenunciator*'. Dass die *Praecentores* aus der Klasse der kirchlich angestellten Sänger genommen wurden, geht wie aus der Natur der Sache, so auch aus *Conc. Laodic.* c. 15 hervor, wo bestimmt wird, ‚dass ausser den dazu bestellten Psalmensängern (κανονικοῖς ψάλταις), die den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, Andere in der Kirche nicht singen sollen'. Hier wird nicht den Laien das Singen in der Kirche unbedingt verboten, sondern nur das Vorsingen den κανον. ψάλταις reservirt. Vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. I 736. Das ‚ὑποβολεύς' wurde von *Habert.* Archierat. part. IV, obs. 1 von den Lectoren verstanden, weil diese den Bischöfen, welche über das eben gelesene Schriftstück die Homilie hielten, die biblischen Eingangsworte in den Mund gelegt hätten. Allein da es sich hierbei nicht um einen gesetzlichen Kirchengebrauch, sondern nur um eine in vereinzelten Fällen vorgekommene Privatgewohnheit handeln kann, so wurde von *Valesius* Not. in Socrat. Hist. eccl. V 22 und *Coteler.* Not. in Const.

apostol. II 57 das ‚ὑποβολεύς' in seiner Bedeutung von Cantor, P. mit Recht festgehalten. Auch *Epiphanius Scholasticus*, der Uebersetzer des Kirchenhistorikers Socrates, giebt in der oben citirten Stelle: ‚ἐν τῇ αὐτῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἀναγνῶσται καὶ ὑποβολεῖς ἀδιάφορον κ. τ. λ.' das ὑποβολεῖς durch ‚psalmi pronuntiatores' (s. o.) wieder. Vgl. d. Artt. Cantores, Psalmodie und Phonascus. KRÜLL.

PRAECONES (ἱεροκήρυκαι), eine Bezeichnung für Diakonen, die bei *Synes*. Ep. 67, 224 (ἱεροκηρύκων) und *Chrys*. Hom. 17 in Hebr. 9 (ed. Francof. VI 484: κῆρυξ) vorkommt. Vgl. d. Art. Diakon I 357.

PRAEFATIO, s. Liturgie II 316.

PRAEFECTI VALETUDINARIORUM, die *Nosocomi*, Verwalter der Hospitäler, s. d. Art. Wohlthätigkeitsanstalten.

PRAEFICAE (γυναῖκες θρηνῳδοί), Klageweiber. Aus den heidnischen und jüdischen Begräbnissriten gingen die Klagefrauen in das Christenthum über, welches sie zwar duldete, insofern es die Trauer nicht völlig verbot; gleichwol sah die Kirche diese antike Sitte der sog. Conclamatio nicht gerne und war gegen alle derartigen ausschweifenden und wilden Klageäusserungen. Als besonderer Gegner der Klageweiber trat *Chrysostomus* auf, der öfter diese Unsitte der Heiden (der Ceteri I Thessal. 4, 13) rügte: ἀλλὰ καὶ νῦν μετὰ τῶν ἄλλων κακῶν καὶ τοῦτο τῶν γυναικῶν τὸ νόσημα κρατεῖ· ἐπίδειξιν γὰρ ἐν τοῖς θρήνοις ποιοῦνται καὶ τοῖς κωκυτοῖς γυμνοῦσαι βραχίονας (Hom. 62 in Ioan.; vgl. *de Lazar*. V, § 2 u. Hom. 22. 31 in Matth.: du rufst heidnische Klageweiber herbei — θρηνῳδοὺς Ἑλληνίδας γυναῖκας) und mit bitterem Tadel verfolgt er Hom. 3 in Phil. dieses Handwerk (τέχνην) der Klagen und droht sogar mit Excommunication. Die Christen fürchteten sich überhaupt vor lauter Trauer, und *Augustin* (Confess. IX 12) scheute sich zu weinen beim Tode der Monica. Vgl. *Cyprian* De mortalit., besonders c. 20 sqq. (*Migne* IV 234.) KRIEG.

PRAELATUS hat im christlichen Alterthum noch keine engere Bedeutung, sondern steht für Vorgesetzter überhaupt, dann speziell für kirchlicher Vorsteher = Praefectus, Praeses, Praesul u. A. So bei *Cyprian* De unit. eccles. c. 1, und vornehmlich in *Gregors d. Gr*. Regula pastor., z. B. III 4; wie *Gregor* auch ‚praeferre' für ‚praeficere' gebraucht ib. I 6, namentlich aber gerne das Synonymum Rector für Bischof, Priester und jeden geistlichen Obern ib. I 9. Erst seit dem MA. steht P. für Klostervorsteher überhaupt = Praepositus, *Nova Gallia christiana* III 836 (ad ann. 902), dann insbesondere für den Vertreter des Propstes, z. B. für Decan, *Synode von Salzburg* (799) c. 9; ferner für Abt *Conc. Suess*. (853) c. 5. 6, daher denn Praelata = Abbatissa; endlich für Pfarrer oder Rector einer Kirche. *Ducange* s. v. KRIEG.

PRAEPOSITUS ist 1) allgemeiner Name für Kirchenvorsteher überhaupt, wie Praelatus (s. d. Art.), Praesul, Antistes, und die griechischen Benennungen προεστώς, πρόεδρος, d. i. Bischof und Priester. Die Vulgata übersetzt Hebr. 13, 7 u. 17, 24 das griechische ἡγούμενος mit P. Wenn *Tertull*. De fuga in persec. c. 11 sagt: ideo praepositos ecclesiae in persecutione fugere non oportebit, so hat er Bischöfe, Priester und Diakonen, die zusammen er unmittelbar vorher nannte, im Auge, meint also Kleriker überhaupt. Aehnlich bezeichnet *Cyprian* Ep. 21, 3 (Hartel) mit Praepositi den gesammten römischen Klerus: quarum cum causa audita praeceperunt eas *praepositi* tantisper (sc. sede vacante nach dem Tode Fabians) sic esse, donec episcopus constituatur.

2) Bezeichnung des Bischofs als des ordentlichen Vorstehers der Kirche; so oft bei *Cyprian* in den Briefen, z. B. 27, 3 (Hartel), wofür er sonst Sacerdos, Episcopus sagt. *Augustin*. Quaest. evang. in Matth. IV 11: praepositi ecclesiae aut ... apostoli, und De civ. Dei I 9.

3) Name des bischöflichen oder kirchlichen Verwalters, sonst Oeconomus domus ecclesiae, so P. domus ecclesiae oder kurz P. ecclesiae (*Possid*. In vita August. c. 24).

4) Name eines Klostervorstandes, Klosterpropstes, d. i. des nächsthöchsten Vorstandes unter dem Abte; dafür ward später der Name Prior gebräuchlich. Von solchen Praepositi monasterii ist bei *Gregor d. Gr*. öfters die Rede und cap. 65 der Regul. s. Bened. handelt ausschliesslich vom P. monasterii (*Migne* LXVI 891 ff. mit Commentar). Darnach war der P. Vertreter des Abtes, bei dessen Abwesenheit oder Erkrankung: praepositus (prior) habens potestatem ordinandi abbate absente omnia quae abbas praesens facit. Schon die Regel *s. Basilii* c. 45 setzt in diesen Fällen einen Vertreter des ἡγούμενος ein. Sodann sollte der Propst Beirath, Stütze oder Assistent des Abtes in allen schwierigen Anliegenheiten sein, worüber verschiedene Klosterregeln eingehende Instructionen geben (vgl. *Migne* l. c. 893 ff.). Endlich wurde einem Abte, der seines Amtes schlecht waltete, ein P. gewissermassen als Vormund beigegeben. So

schreibt *Gregor* Ep. 4, 4, es soll ‚Urbicus monasterii mei praepositus' aus seinen Untergebenen dem büssenden Abte des Klosters s. Theodori einen aufstellen, ‚qui eius (abbatis) praepositus fiat, ut quod illius incuria negligitur, illius sollicitudine servetur'. Ein solcher Propst rückte dann oft zum Abte auf (*Gregor.* Ep. 7, 91). *Gregor* schrieb vor, dass ein gefallener Abt auch nach geleisteter Busse einen P. über und neben sich haben solle (Ep. 4, 4). Vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden 1883, Heft I u. *Ducange.*

5) Im MA. ist P. der Vorstand geistlicher Genossenschaften, der Canonicate und Collegiaten. KRIEG.

PRAESAGIA sind Omina, ihre Beobachtung als Zauberei verpönt, s. *Chrys.* Hom. 21 ad popul. Antioch. (ed. Francof. I 244, al. 274); *ders.* Comm. in Galat. I 789 (al. 973); Hom. 23 De novilun. etc.; *August.* De doctr. christ. II 20. 23. Vgl. *Bingham* VII 263 f.

PRAESANCTIFICATA MISSA, s. d. Art. Feste I 486, Liturgie II 309 ff. Die Spuren der Missa praesanctificatorum, d. h. des liturgischen Gottesdienstes, bei welchem man sich früher consecrirter hl. Gestalten bediente, finden sich schon bei *Socr.* Hist. eccl. V 22. Das *Conc. Trull.* c. 52 gab die bestimmte Vorschrift: ἐν πάσαις τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς τῶν νηστειῶν ἡμέραις παρεκτὸς σαββάτου καὶ κυριακῆς καί τῆς ἁγίας τοῦ εὐαγγελισμοῦ ἡμέρας γινέσθω ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ λειτουργία, was schon *Bingham* VI 411 aus *Conc. Laod.* c. 49 illustrirt (ὅτι οὐ δεῖ τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον. Von namhaftem Werthe sind jetzt noch des *Leo Allat.* Epist. ad Naudaeum de libris eccl. Graec. und dessen Dissert. de miss. praesanctif., im Anhang zu seinen Libri de consensu orient. et occident.

PREDIGT. I. Die P. an sich. 1) Benennungen für P. und Predigen und deren Bedeutung.

a) Biblische, an welche sich die der späteren Jahrh. anlehnen. Der Herr selbst nennt unter Berufung auf Is. 61, 1 als Inhalt und Thätigkeit seines Lehramtes εὐαγγελίζεσθαι und κηρύσσειν (evangelizare und praedicare, Vulg.) Luc. 4, 18 u. 19. Ebend. 9, 2 giebt er den Aposteln den Lehrauftrag oder die Mission zu ‚verkündigen' (κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; vgl. Marc. 16, 15). Sie sollten die Heilsbotschaft ‚ankündigen' (ἀναγγέλλειν). Dies die Aufgabe der Missions-P. Dagegen giebt der Herr Matth. 28, 19 den Auftrag des μαθητεύειν, d. i. durch die Missions-P. zu Schülern oder Jüngern (des neuen Gottesreiches) machen. In Act. 5, 42 wird die Lehraufgabe näher bezeichnet mit διδάσκειν καὶ εὐαγγελίζεσθαι, d. i. das Christenthum predigen und nachher die, welche es angenommen haben, einführen in Geist und Inhalt desselben. Im N. T. steht aber für die erste oder Missions-P. einige Mal das bedeutsame διαμαρτύρεσθαι, testificari (Act. 10, 42 u. ö.; vgl. μάρτυρές μου, Act. 1, 8. 22) im Sinne von durch Predigen Zeugniss ablegen oder persönlich einstehen für die Thatsachen des Evangeliums. In einem besondern, nicht alttestamentlichen Sinne wird προφητεύειν und προφητεία (z. B. Röm. 12, 6), dessen sich auch *Origenes* noch bedient (Hom. 13 in Exod. und Comm. in ep. ad Rom. 9, 3) gebraucht. Es bedeutet ‚das Wort Gottes' verkündigen, was mit Rücksicht auf den beistehenden Geist Gottes auch im N. B. ein προφητεύειν ist. Mit näheren Bestimmungen steht Luc. 3, 18 παρακαλῶν εὐαγγελίζεσθαι (τὸν λαόν), womit der Anfang zu der spätern Benennung παράκλησις gegeben war. Gewöhnlich bezeichnet das neutestamentliche εὐαγγελίζεσθαι und κηρύσσειν ‚Predigen' im Sinne von ‚die Heilsthatsachen, d. i. die Geschichte der Geburt, des Lebens, Leidens, Sterbens und der Auferstehung des Herrn' verkünden, also Evangelist sein; wie ja auch κήρυγμα die Missions-, speziell die ‚Heiden-P.' bedeutet. Die Apostel sind die berufenen Herolde (κήρυκες, praecones) Christi und als solche ‚Propheten' und ‚Evangelisten'. Wie aber die genannten Ausdrücke den Inhalt und die Handlung der P. bezeichnen, so umfassen sie auch die gesammte Lehrthätigkeit der Apostel, nicht bloss die erste Verkündigung (vgl. II Tim. 4, 17; Tit. 1, 3). In der Stelle Act. 20, 20 u. 21 ist Missions-P. (ἀναγγέλλειν) und gottesdienstlicher Lehrvortrag (διδάσκειν, Didascalia) neben einander gestellt, also die ganze apostolische Lehrthätigkeit in ihren zwei Hauptzweigen begriffen. Eigenthümlich steht II Tim. 2, 15: ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (Vulg. *tractare*), d. i. die Heilswahrheit verwalten. Dagegen ist ὁμιλεῖν erstmals Act. 20, 11 (Vulg. *alloqui*) im Sinne von gemüthvoller Ansprache und Gedankenaustausch vor der Christengemeinde gebraucht, wofür ebendort V. 7 διαλέγεσθαι (Vulg. *disputare*) gesagt ist.

b) Nachbiblische Benennungen. Das seltene Wort κήρυγμα dient fast ausschliesslich zur Bezeichnung der Missions-P., während dessen Uebersetzung *Praedicatio* allgemein für jede Art von P. steht. Beide Wörter bezeichnen aber auch die Glaubensregel, so bei *Basil.* Ep. 141 (selbst ὁμιλία steht *Const. apost.* III 17 für das Glaubensbekenntniss bei der Taufe),

während κηρύσσειν für das ‚Verkünden' (Ausrufen) der feierlichen Formeln, das dem Diakon vor und nach der P. oblag, gebraucht wird (s. den Art. Πρόναος). So entzieht das *Conc. Ancyr.* (314) c. 2 dem gefallenen Diakon den Dienst des κηρύσσειν (vgl. *Const. apost.* VIII 5 u. 12). In den Clementinischen Homilien kommt noch der Ausdruck κηρύγματα vor und zwar gleichbedeutend mit ὁμιλίαι und διαλέξεις für Lehrvorträge. Irenaeus bei *Eus.* H. e. V 20 nennt die einfachen Ansprachen des Polykarp διαλέξεις und noch bei *Chrys.* De sacerd. V 1 steht διάλεξις für Volksrede. Die wichtigste Benennung aber ist ὁμιλία, homilia (auch homelia, omelia, humelia). Bis auf Origenes bezeichnet das Wort jene einfachen, kunstlosen Ansprachen vorherrschend paränetischen Charakters, wie sie vor den versammelten Gläubigen als Cultus-P. im Gegensatz zur Missions-P. gehalten wurden. Diese ältere Form der Homilie lehnte sich immer an die Schriftlesung an, nahm von da ihren Ausgang, ihre Trostgründe und den Geist des Gotteswortes, ohne sich streng an den Text zu halten oder nur schriftauslegend zu sein. So bezeichnet jetzt ὁμιλία die gottesdienstliche P. überhaupt, wie *Conc. Ancyr.* c. 1 ὁμιλεῖν, lehramtliche Thätigkeit, dem προσφέρειν, Thätigkeit des Priesters, gegenübergestellt ist. Treffend hat *Photius* Bibl. 174, 1 die alte Homilie beschrieben als jene Predigtweise, bei der sich der Redner in populärer Ansprache unmittelbar an das Volk wendet und sich gleichsam mit ihm unterhält (ὁμιλεῖν = colloqui, sermocinari), Fragen stellt und in vertraulichem Conversationstone die Bedürfnisse der gläubigen Gemeinde bespricht, ohne dass inhaltlich eine Einheit und Ordnung der Rede, noch in formeller Hinsicht eine Abrundung herrscht. Diese Form der Homilie war die allgemeine Form der gottesdienstlichen P. bis auf *Origenes,* welcher das Wort zur technischen Bezeichnung der commentirenden (schriftauslegenden) Predigt (niedern Homilie) machte. Doch bestand die ältere Form daneben fort und noch *Macarius d. Aelt.* nennt seine Ansprachen an Mönche ὁμιλίαι und ebenso heissen auch die Lehrvorträge des *Pseudo-Clemens.* Das Wort ist Act. 20, 11 (ἐφ' ἱκανὸν ὁμιλήσας, Vulg. *allocutus*) grundgelegt; bei den Lateinern ist *Sermo* (bereits bei den Classikern in ähnlichem Sinne) Uebersetzung, bez. Aequivalent des Wortes ὁμιλία in der alten Bedeutung, während *Tertull.* De anim. c. 9, an die Vulgata sich anschliessend, *Allocutio* setzt (scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur). Das einfachere *Locutio* bei *Gregor M.* Hom. 5 u. 9. *Cypr.* De mortal. c. 1: *sermone* de dominica lectione concepto, beides für ὁμιλία. Auch *August.* Prooem. in Enarr. Ps. 118 bezeugt die Gleichwerthigkeit von ὁμιλία und Sermo: statui per sermones id agere, qui proferantur in populis, quas Graeci ὁμιλίας vocant. In nachbiblischer Zeit treffen wir das Wort ὁμιλία im alten Sinne bei *Ignatius* (Ep. ad Polyc. c. 5). In der alten Homilie oder dem einfachen Sermo war die Erbauung und Tröstung so sehr Zweck der Rede, dass *Origenes* sagt: προφητεία (P.) nennt Paulus, wenn Jemand . . . zur Erbauung, zum Troste und zur Ermahnung redet. *Origenes* begründete die jüngere Form der Homilie, die sich strenger an den Schrifttext hält und diesen Vers für Vers oder analytisch erklärt (biblischer Commentar in P.-Form und eigentlich esoterische P.). Für diese P.-Weise wurde bei den Abendländern das Wort *Tractare, Tractatus* gebräuchlich, das ursprünglich (aus tractare verbum Dei, II Tim. 2, 15, entstanden) noch für Predigen überhaupt stand. So *Tertull.* De resurr. carn. c. 2: haeretici ex conscientia infirmitatis numquam ordinarie *tractant* (= praedicant). Aehnlich in dem von *de Rossi* entdeckten Gedicht (auf Liberius oder Martin I?) V. 29: quis te *tractante* sua non peccata reflebit? *Ambros.* Apol. David. II 1: per fragilitatem vocis omnem seriem non possum explere tractatus. Vgl. Vita Ambros. (von *Paulinus*) c. 17. 18. 26 u. ö.; Vita August. (von *Possidius*) c. 5 (potestas praedicandi ac tractandi). *Cypr.* Ep. 52 u. 56 redet von ‚tractantes episcopi'. Dann wurde aber das Wort besonders von schrifterklärenden Predigten (Homilia) und Tractatus (popularis) im Gegensatz zur künstlichen Rede gebraucht. So heissen hauptsächlich die Tractate des Ambrosius und Augustinus. *Hieronymus* sagt von Origenes: mille et eo amplius tractatus (= ὁμιλίας) in ecclesia locutus est. Siehe *August.* in Ps. 118 und De doctr. christ. (*tractatio* scripturarum, Geschäft oder Amt der P.), *Optat. Milev.* Contra Parm. l. IV u. ö. Das *Conc. Vas.* II (529) c. 2 wechselt mit *Homiliae* sanctorum patrum und *Expositiones* sanctorum patrum. In ähnlichem Sinne begegnet uns auch die Bezeichnung *disputare, disputatio,* die indess häufiger Name für die lehrhaften, dogmatischen Vorträge oder Controvers- und apologetischen Reden ist (s. d. Art. Disputatio I 372; *Aug.* Tract. 89 in Joh.; Conf. V 13; *Hieron.* Ep. 22 (al. 13) ad Eustoch. c. 15; *Bingham* VI 2 u. 105). Der Bischof wird ausser Doctor, Praedicator auch Disputator und Tractator genannt (*Aug.* Serm. 18, § 5; *Ambros.* Ep. 37), was die Griechen zutreffend mit

ἐξηγητὴς (Act. 14, 12) τῶν γραφῶν, interpres sacrarum scripturarum (*Euseb.* H. e. VII 30 mit ἐξηγηταὶ τοῦ λόγου) wiedergeben (*Greg. Naz.* Orat. apol. c. 76; *Chrysost.* De sacerd. IV 7), da die P. nach Inhalt und Form nur Texterklärung und Textanwendung sein sollte. Für Tractatus steht auch Explanatio, Expositio. Allgemeiner, schon im N. T. und später oft gebraucht sind die Benennungen παράκλησις, παραμυθία, παραίνεσις, *exhortatio, adhortatio, consolatio (Ambros.)* für die erbaulichen und tröstenden Ansprachen; νουθεσία (Vermahnung) καὶ πρόκλησις bei *Iustin.* Apol. I 67; namentlich war παρακαλεῖν ein bevorzugter Terminus (*Const. apost.* II 57, wo das Wort für die eigentliche P. steht; ebenda II 58 das seltenere προσλαλεῖν, zusprechen); *Gregor d. Gr.* wendet in der Reg. past. sehr oft *admonere, admonitio* für Belehrung überhaupt an. Die Bedeutung, welche die Kirchenväter in die παράκλησις (wofür auch πρόκλησις, jedoch sehr selten begegnet, *Iustin* a. a. O.) legten, entwickelte sich aus dem N. T.; das Wort steht der neutestamentlichen προφητεία als einer besondern Art der P. am nächsten (vgl. *Rothe* Gesch. der P. 5 f.) Häufig gebrauchen die griechischen Väter die Benennung διδασκαλία, wozu I Tim. 5, 17 (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, vgl. Röm. 15, 4) den Anlass gab, seltener die lateinischen *doctrina;* beide Ausdrücke bezeichnen bald den Lehrvortrag im Gegensatz zur paränetischen Homilie (Exhortatio), bald im allgemeinen Sinne von Lehre (*Aug.* Serm. 122). Insbesondere stellt *Origenes* a. a. O. die didaktische Doctrina (Prophetia) in Gegensatz zur paränetischen Exhortatio. Schon I Kor. 12, 28 u. 29 heissen die Prediger die ‚Lehrer' κ. ἐ. (διδάσκαλοι, s. d. Art. I 361), und so begegnet uns das Wort bei griechischen und lateinischen Vätern oftmals; *Cyprian* setzt dafür auch Presbyteri *doctores* (woraus der spätere Titel ‚Doctor' entstand) und meint damit Presbyter, die eigens mit dem Amte des Lehrens betraut wurden (vgl. *Petr. Chrysol.* Serm. 52; *Vincent. Lerin.* Common. c. 27; *Gregor. M.* Moral. XVIII 14). Ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι heissen die Missionäre und Prediger im Pastor Herm. und φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ in der ‚Doctrina Apostol.' Wo seit Ende des 3. und namentlich im 4. Jahrh. neben der erbaulichen und der schriftauslegenden Homilie der freie Vortrag theils als Panegyricus auf die Martyrer und Gelegenheits-P., theils als apologetische und polemische Rede sich entfaltete, ward λόγος Bezeichnung dieser neuen Art P., ein Name, der auch für theologische Abhandlung gebraucht wird. So des *Gregor von Naz.* Λόγος ἀπολογητικός; der Λ. κατηχητικός des *Gregor von Nyssa.* Der λόγος, gewissermassen die exoterische Rede mit vorherrschend dogmatischem Inhalte, war ein nach den Gesetzen der Dialektik und Rhetorik ausgearbeiteter Vortrag mit entsprechend oratorischer Diction, die antike Oratio oder Kunstrede. Das Wort λόγος für P. kommt erstmals für die Rede Hippolyts am Feste Theophanie vor. Dieser Redeform ward jetzt bei den Lateinern der Name *Sermo* vorbehalten, während die alte P.-Weise Homilia und Tractatus hiess. Die lateinischen Väter gebrauchen niemals *Concio* und ebenso wenig *Oratio* für P.; letzteres bedeutet in der kirchlichen und patristischen Sprache immer entweder Gebet oder apologetisch-polemische Abhandlung und Denkschrift, z. B. Oratio adv. Iudaeos, adv. gentes u. dgl. Eigenthümliche, sonst nicht vorkommende Benennungen sind ῥῆμα δίκαιον (Wort der Gerechtigkeit) und λόγος δίκαιος im *Past. Herm.* Vis. I, 3, 2 u. III, 7, 6.

2) Fragen wir nach dem Zeitpunkte, wann die P. (Homilie) neben der Missionsrede (εὐαγγέλιον, κήρυγμα) fester Bestandtheil des Gottesdienstes wurde, so kann kein Zweifel sein, dass dies schon zur Zeit der Apostel und wol bald nach der Geistessendung geschah: die auferbauende und belehrende P. vor den Gläubigen war das Gegenstück zur grundlegenden Heilsbotschaft vor Juden und Heiden. Die διδαχή (Act. 2, 42) ist die Ansprache im Cultus (Eucharistiefeier) und zwar nahm die P. alsbald ihre organische Stelle nach der Lesung und vor der eucharistischen Handlung ein. Auch die Stellen I Kor. 14, 23—28 u. 33, Act. 20, 7 u. 11 sind von der apostolischen Homilie oder Cultuspredigt zu verstehen. Zahlreiche Zeugnisse aus dem nachapostolischen Zeitalter sprechen dafür, dass die P. bereits wesentlicher Theil des Gottesdienstes war. Ist auch die Aeusserung des *Plinius* Ep. X 97 noch dunkel, so reden doch *Ignatius* Ep. ad Polyc. c. 5; Irenaeus bei *Euseb.* H. e. V 20; *Iustin.* l. c. (παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν . . . ποιεῖται); *Tertull.* Apol. c. 39, vergl. De anima c. 9; *Const. apost.* II, c. 57 u. 58. V, c. 19. VIII, c. 5 (. . . παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι und προσλαλήσαντες) laut genug; selbst die Secten, wie die Ebioniten, hatten diese Uebung, wie aus den Clementinen Epitome de gestis Petri § 145, S. 797, ed. *Cotel.* erhellt. Die ordnungsmässige Stellung der P. innerhalb der eucharistischen Feier war zwischen Lesung und Oblation, was mehrere der angeführten Stellen bezeugen; die P. sollte nur die Fortsetzung des Gotteswortes, der

zweite Theil des ‚Evangeliums' sein. Ausdrücklich gedenken ausser Anderen *Caesarius von Arles* bei *Mabill.* Liturg. Gall. I 5, § 8 und die Vita s. Eligii von *Audoenus* c. 22 (cumque inter missarum solemnia evangelica iuxta morem lectione expleta divina Eligius populo praedicaret mandata) der P. zwischen Evangelium und Opferung. *Chrysostomus* sagt: μετὰ τὴν παραίνεσιν εὐθέως εὐχή.

3) Inhalt der P. Die Missions-P. hatte vorzugsweise die Heilsthatsachen (Evangelium) oder die Heilsgeschichte zum Gegenstande; sie war also Geschichtserzählung, Person und Werk Christi, deren Mittelpunkt, wie wir aus der Apostelgeschichte ersehen und Paulus I Kor. 15 bestätigt (V. 11: οὕτω κηρύσσομεν, und V. 12: Χριστὸς κηρύσσεται, nämlich vor Allem, dass Christus gestorben für unsere Sünden, aber wieder auferweckt ist). Christus machte sich selbst zum Inhalt und Gegenstand seiner P. und ebenso thaten die Apostel. Aber auch die exoterische P. vor den Gläubigen hatte Christus und das Gottesreich zum Hauptgegenstand, und insofern er durch den λόγος τοῦ θεοῦ geoffenbart ward und selber der λόγος ist, war das ‚Wort Gottes' Object ihrer P. (Act. 6, 2). Der Apostel bekennt I Kor. 2, 2: ‚ich nahm mir vor, nichts vor euch (den Gläubigen von Korinth) zu wissen als allein Jesum Christum, und diesen als den Gekreuzigten.' Ganz besonders beruft sich der Apostel I Kor. 15 auf den Inhalt seines Kerygma und der Cultus-P. In den nächsten Jahrhunderten war die P. vorherrschend theils geschichtlichen, theils und mit der Geschichte zusammenhängend paränetischen Inhaltes, wie die verschiedenen Synonyma der Paraklese und *Tertullian* Apol. c. 39 bezeugen: fidem sanctis vocibus (biblischen Lesungen) pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus etc. Abgesehen von der religiösen Belehrung und Weiterführung der Gläubigen in der christlichen Lehre (διδάσκειν), musste der Prediger den ‚milites Christi' Trost, Aufmunterung, Bestärkung im Glauben und Standhaftigkeit predigen zu ‚innerer Erbauung des Leibes Christi'. Seitdem die ‚Unmündigen' im Katechumenate einen besondern Unterricht genossen, der hauptsächlich dogmatisch belehrend und unterweisend (διδασκαλία) war, konnte die ‚Homilie' im alten Sinne noch mehr auf moralische Stoffe und die Paränese sich beschränken. Wo die Verhältnisse es gestatteten, scheint sogar längere Zeit eine Arbeitstheilung insofern eingetreten zu sein, dass der Bischof die gottesdienstliche Paränese, die Presbyter und Diakonen den Lehrunterricht und die damit verbundene Handhabung der Disciplin übernahmen.

Natürlich wechselte der Inhalt nach den Zeit- und Ortsbedürfnissen, aber er lehnte sich in engerer oder freierer Weise an die Lesung an; kurz, Quelle der altchristlichen P. waren die Schrift und kirchliche Tradition, weit weniger als im MA. die Geschichte und Natur. *Bingham* VI 160 ff. hat Recht: sermones (patrum) semper de arduis et gravibus materiis; die altchristlichen Prediger wollten nicht unterhalten, sondern (in der Homilie) hauptsächlich belehren, trösten und erbauen, (in dem freien λόγος) den zahlreichen Glaubens- und sittlichen Irrthümern wehren. Der ganze christliche Lehrbegriff kam so in der P. zur Behandlung. Den Hauptinhalt, den jeder Kirchenbesucher zu erwarten habe, geben *Greg. von Naz.* De fuga (λόγος ἀπολογ.) c. 35 u. 36 und *Chrysost.* Hom. 24 de baptism. (II 366) an. Jener nennt als Hauptaufgabe des Predigers, den wahren Lehrbedarf (τοῦ λόγου τὸ σιτομέτριον) auszumitteln und mit der Wahrheit der christlichen Lehren richtigen Haushalt zu führen (οἰκονομεῖν ἐν κρίσει τὴν ἀλήθειαν τῶν ἡμετέρων δογμάτων), und führt als solche δόγματα ausser der Lehre von der Trinität und den Erlösungsthaten auch die über die Welt (Kosmologie) und den Menschen (Anthropologie) an. Dem entspricht das Schema, welches *Chrysostomus* l. c. für die P. aufstellt. Vgl. De sacerd. III 12 u. IV 2 u. 3. Desgleichen giebt *Aug.* De doctr. christ. IV 4 an, was zu lehren sei. Vgl. ib. I 39 u. 40.

Hinsichtlich des Schriftgebrauchs lassen sich von den Anfängen des Christenthums an zwei Predigtweisen unterscheiden, beide von Jesus und den Aposteln grundgelegt. In den gottesdienstlichen Versammlungen reden Christus und ebenso die Apostel im Anschluss an die ‚Prophetie', d. i. die alttestamentliche Schriftlesung nach der Sitte der Synagoge, in welcher die Lesung immer die Substanz des Vortrages abgab. Daneben jedoch, und zwar vorzugsweise ausser dem Cultus, treffen wir im N. T. eine freiere Form der P., die zwar Schrifttexte in die Rede einflicht, aber sich nicht so eng an denselben anschliesst; so die Berg-P. Die Hauptstellen für die erste P.-Gattung sind Matth. 4, 23 ff.; 13, 54 ff.; Luc. 4, 16 ff.; Act. 13, 15—27; 15, 21; II Kor. 3, 15. Dies drückte der P. der nächsten Jahrhunderte ihren Stempel auf. Zwei Arten von religiösen Vorträgen im Cultus gehen parallel: die schrifterklärende und die freiere, sich nicht streng an das Schriftwort bindende P. Jene ist belehrende und erbauende Paränese (Homilie), diese theils

eigentlicher Lehrvortrag, theils Lob- und Gelegenheitsrede. Für die erstere P.-Gattung zeugen ausser *Iustin* und *Tertullian* l. c. auch *Ignatius* Act. mart. c. 1, wo gesagt ist, dass er Aller Verstand durch Erklärung der hl. Schriften (θείων γραφῶν ἐξήγησις) erleuchtete, und Ad Polyc. c. 5 und viele Andere. Ehe eine feste Perikopenordnung eingeführt war und wenn keine Lectio continua schon im Voraus den biblischen Abschnitt vorschrieb, bestimmte jeweils der Bischof dem Lector den Schrifttext, welchen er für die P. vorlesen sollte (*Aug.* In Ps. 138 und Tract. 12 in Ioan.). Da ferner in der Kirche des Morgen- und Abendlandes jedesmal mehrere, in der africanischen immer drei Lesungen vorkamen, so stand es dem Redner frei, über einen oder zwei, oder alle drei Leseabschnitte zu sprechen. *Augustinus* z. B. behandelte gewöhnlich nur eine Lection, berührt aber bisweilen die andern; so behandelt er zwei in Serm. 45. 48. 82. 128. 160. 166 u. ö., drei in Serm. 112. 165. 170. 176. Selbstverständlich wurde hierbei kein Text erschöpft, sondern der Prediger greift heraus, was seinem Zwecke passend scheint. Dass daneben auch freiere didaskalische Vorträge schon in den ersten Jahrhunderten gehalten wurden, lehren uns manche patristische Erzeugnisse, die erweiterte oder umgearbeitete Predigten (Homilien im weitern Sinn) sind; so der zweite Korintherbrief des Clemens, so der Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων eines gewissen Hermias (Ende des 2. Jahrh.), darin die Anrede ὦ ἀγαπητοί (*Rénan* Marc Aurèle 379). Vgl. die Ὁμιλία τοῦ Ἱππολύτου in den Opp. Hippol. ed. *Lagarde* 43. Mehrere Schriften *Tertullians* sind ebenfalls ursprünglich Vorträge, wie De spectac. (Anrede: Dei servi); De cultu fem. (Anrede: sorores dilectissimae et ancillae Dei vivi); De orat. (Anrede: benedicti) und De bapt. Wie die Anrede zeigt, ist die Schrift De cultu fem. nicht im gemeinschaftlichen Gottesdienste, sondern in einer religiösen Versammlung von Frauen, ähnlich den Reden vor Katechumenen, gehalten worden (vgl. dessen Schrift Adv. Iud.: *lectionibus* stilo quaestiones retractatas terminare). Auch unter *Cyprians* Schriften sind einige, wie De bono patientiae, ursprünglich solche freie, nicht schrifterklärende Vorträge gewesen. Ebenso mehrere ascetische Abhandlungen des *Ambrosius* (De virginit., De viduis u. a.). Diese P.-Form nähert sich oft unserer sog. höhern Homilie, so die Lobreden auf Martyrer und die Festtagspredigten, wovon *Hippolyt* und *Gregor Thaumat.* die ersten Beispiele gegeben haben.

4) Form der P. Abgesehen von der charismatischen Lehrform, die als ausserordentliche Lehrweise hier nicht in Betracht kommt, war die apostolische und nachapostolische P. durchaus kunstlos, alle Mittel profaner Rhetorik verschmähend. Ohne irgend welche oratorische Zier verlief die P. in grösster Einfachheit. Aber selbst als mit dem 4. Jahrh. in der antiken Philosophie und Redekunst geschulte Redner in der Ostkirche auftraten und den λόγος zu einer bedeutenden Höhe der Beredsamkeit erhoben, als an die Stelle der Kathedra der Ambon trat und die Prediger thatsächlich sich nicht ganz frei hielten von dem rednerischen Prunk und dem Streben, auch ästhetischen Genuss zu gewähren, verurteilten sie doch in der Ueberzeugung, dass die christliche Wahrheit nicht des rhetorischen Schmuckes bedürfe, grundsätzlich die Künsteleien der weltlichen Rede. Schon die *Recognit.* I 8 hatten gesagt: fidemque eorum, quae dicimus, non ex argumentis *arte* quaesitis, sed ... sensibus confirmare. Im Allgemeinen zeigt die abendländische P. weit grössere Einfachheit, als die der Ostkirche, wo man dem erhabenen Inhalt eine entsprechende Form geben zu müssen glaubte. Die Grundsätze der Hauptführer in unserer Frage sind zu suchen bei *Origenes* Hom. 5 in Levit. § 7; Hom. 12 in Genes.; Comm. in ep. ad Rom. (tom. X 677); *Gregor. Naz.* Orat. 12, 2. 32. 36, 2; Carm. 2, 1. 12. 273 ff. 295 ff.; *Chrysost.* De sacerd. IV 1 u. 7; Hom. 30 in Act.; *Hieron.* Prooem. in Comm. ad Gal. lib. III; Ep. ad Nepot.; *Aug.* De doctr. christ. IV 11; *Probst* Lehre u. Gebet 201 f. und die schöne Stelle des Lehrers des Caesarius von Arles, *Iulian. Pomerius* De vita contempl. I 23 u. 24.

5) Innere und äussere Einrichtung. Einheitlich geordnete Vorträge waren nicht Sache der altchristlichen Prediger; sie liebten die zwanglose Rede. Selbst der synthetische λόγος war hiervon nicht ausgenommen. Treffend zeichnet *Thomassin* Vet. et nov. disc. II, l. III 83 den Charakter der ältern P.: apostolos et episcopos et presbyteros qui prioribus his saeculis concionabantur, sermones effudisse extemporaneos, inordinatos, ex abundantia cordis et plenitudine intima caritatis. Erst mit der Entwicklung der P.-Kunst im 4. Jahrh. wandten die Redner der Aufstellung des Themas und der Gliederung des Stoffes grössere Aufmerksamkeit zu.

a) Das Thema. Von einem einheitlichen Thema kann bei der ältern Predigtweise nicht die Rede sein; aber selbst im ausgebildeten λόγος bleibt der Redner selten bei einem einheitlichen Thema stehen. Zumal der biblische Text wird nicht von

einheitlichem logischen Gesichtspunkte aus, sondern in analytischer Weise Vers für Vers erklärt mit entsprechender Nutzanwendung (Bibelexegese in homiletischer Einkleidung). Dabei binden sich die Prediger überhaupt weder an den Text, noch an das Thema. Eigenartig sind in dieser Hinsicht die Homilien des *Chrysostomus;* zuerst pflegt er einige Verse erbaulich zu erklären, um dann den Text zu verlassen und in eine Art Abhandlung über ein dogmatisches oder Moralthema überzugehen, je nachdem der Text Anlass bietet (gemischte Homilie); so Hom. 15 u. 17 in Hebr. Solche freie Excurse sind ganz gewöhnlich, und Einheit der Materie wird nur entfernt angestrebt. Einzelne Redner kündigen zuweilen das Thema an, wie *Chrysost.* Hom. 3 de Lazar. Dieser Prediger hat öfter schon einige Tage vorher Text und Thema der nächsten Homilie den Zuhörern angekündigt, damit sie vorbereitet zur P. kämen (Hom. 10 u. 11 in Ioan.). Ankündigungen des Themas bei *Aug.* Serm. 1. 81. 351. 352. 361. War der Prediger nur Presbyter, so bestimmte oft der Bischof das Thema (*Orig.* Hom. 5 in Levit.).

b) Disposition. Wurde kein einheitliches Thema aufgestellt, so konnte von einer logischen Gliederung und Anordnung der Theile im heutigen Sinne nicht die Rede sein und noch weniger von einer Ankündigung der Dispositionspunkte; überall machte sich der Charakter der alten Homilie geltend im Gegensatz zur systematischen Ordnung, und selbst wenn die patristische P. eine Eintheilung giebt, schweift sie auf andere Gebiete ab, ohne den Gegenstand genetisch zu entwickeln. Der freie Vortrag (λόγος, sermo) lässt indess öfter eine gewisse logische Ordnung und thematische Gliederung erkennen und einen innern Plan, wenn er auch äusserlich nicht hervortritt. Besonders ist dies bei den Reden des *Gregor von Nazianz,* die einen Grundgedanken verfolgen, der Fall (vgl. Orat. 2, § 7 und die Trauerrede auf Caesarius; *Hilar. Arel.* Serm. de vita Honor.). Auch einzelne Reden des *Ambrosius* weisen Exordium, Expositio und Conclusio auf und zeigen einen Anlauf zur synthetischen P. *Chrysostomus* sagt Hom. 16 in Ephes.: τῆς γὰρ διαιρέσεως (Disposition) τὸ πρῶτον ἀνατίθεμαι μέρος . . ., ἀλλ' εἰ δοκεῖ ἀναγάγωμεν καὶ ἐπὶ τὸν λοιπὸν βίον τὸν λόγον (vgl. Hom. 8 de ieiun. et miseric..; *Aug.* Serm. 352, §§ 2. 7 u. 8; Serm. 137, § 5 u. Serm. 164). Die Polemik des 4. Jahrh. bot dem Redner leicht Inhalt und Gliederung der P.; Aehnliches gilt von den Gelegenheitsreden.

c) Eingang. Hier wiederum muss in formaler Hinsicht die P. auf der Höhe ihrer Entwicklung von der ältern unterschieden werden; stets aber ist das Exordium der Väterhomilie einfach, oft nur eine Anknüpfung zwischen der letzten und heutigen P., indem der Gedankeninhalt jener kurz recapitulirt oder wieder aufgenommen wird. Nicht selten gehen die Väter unmittelbar in die Sache ein; sorgfältig sind manche Eingänge bei *Gregor. Naz.* gearbeitet, bei *Chrysostomus* viele zu weitschweifig und breit (s. seine eigenen Aeusserungen hierüber Hom. 2 u. 3 de mutat. nom.), andere inhaltlich und formell von besonderer Schönheit; am einfachsten und kürzesten sind die Exordien bei *Augustin.* Am Eingang steht vielfach eine Begrüssung (πρόσρησις) der Zuhörer: ἀντιδίδοντες τῷ διδόντι τὴν εἰρήνην, sagt *Chrysost.* Hom. 3 in Col. Der Gruss lautet verschieden: εἰρήνη πᾶσιν, pax vobis, worauf das Volk mit καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου, et cum spiritu tuo, antwortete. Nach den *Const. apost.* VIII 3 sprach der Bischof vor der P.: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch Allen. Resp.: und mit deinem Geiste.

Wie manche Heiligenleben der patristischen Zeit, so beginnen einzelne griechische Homilien mit dem Segensspruch: εὐλόγησον, πάτερ, benedicas, pater, woraus die Sitte entstand, dass der predigende Presbyter den anwesenden Bischof um den Segen bat (iube, Domne, benedicere). *Chrysostomus* beginnt dafür mit seiner bekannten Devise: εὐλογητὸς ὁ θεός (Hom. 4 ad pop. Antioch). Auch ‚Lob und Preis sei dir, o Herr', wurde zum Beginn gesprochen, und in der africanischen Kirche begann und schloss die P. mit ‚pax vobis'; Resp. ‚et cum spiritu tuo'. Dass der Prediger sich mit dem Kreuze bezeichnete, wie *Binterim* IV, 3, 346 behauptet, ist wahrscheinlich, aber nicht genau zu erweisen. Auf den Gruss folgte oft ein Gebet, das allerdings nicht immer laut gesprochen ward; jedenfalls war kein bestimmtes vorgeschrieben. *Chrysost.* Hom. 28 de incompreh. (I 32) stellt als Regel auf: πρότερον εὐχὴ καὶ τότε λόγος; er beruft sich dabei auf Pauli Beispiel. Auch *Aug.* De doctr. christ. IV 68 stellt es als Grundsatz auf, dass der Redner für sich und die Zuhörer bete. Er selbst beginnt z. B. In Ps. 91: attendite ad psalmum. Det nobis Dominus aperire mysteria, quae hic continentur. In Ps. 139: adiuvet (Dominus) orationibus vestris, ut ea dicam, quae oportet me dicere et vos audire. Oder: donet mihi (Dominus) aliquid dignum de se dicere. Man sieht, es sind

bei ihm ganz kurze Vota, um Gottes Beistand und Erleuchtung zu erflehen; vgl. die schönen kurzen Gebete und Eingänge Serm. 23. 71. 153. 169. Oft begegnet uns ein Gebet in den Eingängen bei *Origenes* und er begründet diese Sitte in Lib. Iesu nav. Hom. 8, § 1 und Hom. 20, § 4. Er und Andere wiederholen im Laufe der Rede bei schwierigen Stellen das Gebet (*Nebe* Gesch. der P. I 197 ff.). Ein grösseres dem Ambrosius zugeschriebenes Gebet bei *Ferrarius* De rit. concion. vet. I 8. Sehr oft bitten die Prediger im Eingang um Aufmerksamkeit.

d) Schluss. Die P., zumal die Homilie, pflegt oft ganz unvermittelt, wie sie begonnen, zu schliessen. So vor Allen bei *Origenes*. Gewöhnlich ist der Schluss sehr kurz, denn ‚habeat caput eius (Eingang der P.) rationem et *finis modum*. Sermo enim taediosus iram excitat' (*Ambros.* De offic. I 22). Manche Redner fassen die Hauptgedanken in einer Recapitulation zusammen (*Chrysost.* Hom. 3 in Oz.) oder lassen, was namentlich bei diesem Redner zu beobachten ist, die P. in bestimmte Paränesen ausgehen. *Augustinus* u. A. schliessen gerne mit einem Schriftwort, womit sie das Ganze besiegeln wollen; den unmittelbaren Schluss macht ein Gebet oder gewöhnlich eine Doxologie, oder Beides zusammen. Sehr oft lautet die Doxologie: durch Jesum Christum, dem Glorie und Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen (aus I Petr. 5, 11). So ganz gewöhnlich bei *Origenes*, dessen Schlussdoxologie immer an Christus gerichtet ist, was *Basilius* wie von Origenes, so von den vornicänischen Vätern überhaupt bezeugt (De spiritu sancto c. 29). *Leo d. Gr.* schliesst gerne mit: ‚per Dominum Iesum Christum, qui vivit et regnat cum patre et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.' *Gregor. Naz.* Orat. 32: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch Allen. Amen. In vielen Reden geht der Doxologie eine Anwünschung (Votum) von Heilsgütern oder des ewigen Lebens vorher (*Orig.* Hom. 32 in Iud.). Wenn *Origenes* u. A. am Schluss zum Gebete auffordern mit den Worten: lasset uns zum Gebete aufstehen, so beginnt *Augustinus* seine Gebete oft mit der Formel: *conversi ad Dominum*, worauf ein grösseres Gebet und eine Doxologie folgt (Serm. 34, § 8; 67. 363). Formel und Gebet sind bei ihm stehend. Auch redet *Optatus* l. c. von einer *gemina salutatio* und sagt: omnis tractatus in ecclesia a nomine Domini incipitur et eiusdem Domini nomine terminatur.

e) Die Anrede ist den neutestamentlichen Briefen entlehnt. Die häufigste Anrede bei Griechen und Römern war ἀδελφοί, fratres (Röm. 12, 1; 15, 30), ἀδελφοί μου (Jac. 1, 2). Aus φιλαδελφία (Hebr. 13, 1 u. Röm. 12, 10; Vulg.: caritas fraternitatis) entstanden die Anreden bei den abendländischen Vätern: fraternitas vestra und caritas vestra, dilectio vestra (eure Liebe, euer Liebden), sanctitas vestra und sancti (aus ἅγιοι = Christen; *Aug.* Serm. 169). Während ferner die Apostel (z. B. II Petr. 3, 1. 8. 14. 17; I Joh. 3, 2; 4, 1; Jud. 3 etc.) und nach ihnen die griechischen Väter den Positiv ἀγαπητοί setzen, gebrauchen die Vulgata an den genannten Stellen und die lateinischen Väter den Superlativ carissimi, dilectissimi mit und ohne fratres (in Hss. gewöhnlich abgekürzt FK und FD). *Tertull.* De orat. c. 1 redet mit *benedicti* an.

6) Abfassung, Memoriren, Nachschreiben, Sprache. Die älteren kleinen Ansprachen sind wol grösstentheils nicht schriftlich abgefasst, sondern nach vorausgehender Meditation improvisirt: αὐτοσχεδιάζειν, ὁμιλίαι σχεδιασθεῖσαι, λόγοι σχέδιοι, homiliae extemporales, sermones repentini. Dies mit ein Grund der Kunstlosigkeit der ältern P. Man stellte an jeden geübten Prediger die Forderung, nöthigenfalls ohne Vorbereitung (ἐξ αὐτοσχεδίου) zu sprechen, und manche Prediger thaten dies oft, wie denn Origenes, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus, Gregor d. Gr. u. A. eine besondere Berühmtheit als Improvisatoren erlangten. Von Origenes berichtet jedoch *Euseb.* Hist. eccl. VI 36, er habe erst mit 60 Jahren gewagt, dies zu thun. Auch Pierius von Alexandrien extemporirte und dasselbe berichtet *Rufin.* H. e. II 9 von manchen Predigten des Gregor von Nazianz und des Basilius, *Suidas* (i. v. Ἰωάννης) von Chrysostomus, was die Homilien öfter selbst verrathen (vgl. die P. über die Bettler und *Sozom.* H. e. VIII 18). Dasselbe gilt von *Augustinus*, welcher viel meditirte und dann völlig frei sprach. Gesteht er doch selbst, dass er Gebet und Betrachtung als Vorbereitung mit einander verband; aber er schrieb seine Reden nicht nieder, sondern sprach aus dem Stegreif. Zuweilen entschloss er sich auch erst während des Gottesdienstes, zu predigen (vgl. Serm. 352), oder er sah plötzlich von der verlesenen Perikope völlig ab und griff zu einem Thema, wie es der Augenblick ihm nahe legte (Ep. 29, 7 ad Alyp. und die bekannte Mittheilung im Eingang zur Enarrat. in Ps. 138, wo der Lector eine nicht befohlene Lesung vortrug). Ja bisweilen schlugen Augustinus und andere Väter aufs Gerathewohl (ex abrupto) die Bibel auf und

predigten über den Text, der sich ihnen darbot (*Aug.* Hom. 27: aliquid de poenitentia dicere *divinitus* [gleichsam inspirirt] iubemur; Serm. 63: ab illo [Domino] exspectavit cor meum *iussionem* proferendi sermonis). Doch hielt Chrysostomus, selbst ein trefflicher Improvisator, diese Methode nicht für ungefährlich; dagegen verliess er selbst nicht selten das schon begonnene Thema, wenn ein unvorhergesehenes Ereigniss während der Rede ihn störte, und improvisirte (Hom. 4 in Genes.). Auch von Faustus, Bischof von Rhegium, berichtet *Sidonius Apollin.:* praedicationes suas nunc *repentinas* (extemporirt), nunc cum *ratio* poposcerit *lucubratas* habuit. *Gregor d. Gr.* bekennt dies von seinen Homilien zu Ezechiel (Hom. 19 in Ezech.: er thue dies aber nicht ‚temeritate, sed humilitate'). Zahlreiche, durch den drängenden Augenblick veranlasste Reden sind extemporirt, andere aber ebenso sorgfältig ausgearbeitet und niedergeschrieben, zumal seit in der griechischen Kirche die Redekunst auch der P. sich bemächtigte und der synthetische Vortrag sich zu entfalten begann. Von Atticus, Bischof von Constantinopel, erzählt *Socrat.* Hist. eccl. VII 2, wie fleissig er seine Reden ausarbeitete, und das Gleiche gilt von andern Vätern (*Sozom.* l. c. VIII 26). Von Andern verfasste Predigten vorzutragen, kommt ebenfalls vor, und selbst Bischöfe liessen von begabten Presbytern sich Predigten fertigen und lasen sie vor. *Gennadius* De script. eccl. c. 67 erzählt, dass Salvian, Presbyter von Massilia, dazu gebraucht wurde: homilias *episcopis factas* multas scripsit. *Aug.* De doctr. christ. IV 62 hält dies für erlaubt, wenn dem Prediger die Fähigkeit abgehe, selbst eine gediegene P. abzufassen (vgl. *Chrysost.* De sacerd. V 6). War der Bischof oder Ortsgeistliche erkrankt und am Predigen verhindert, so liess er nicht selten Homilien, selbstgefertigte oder fremde, vorlesen, und das zweite Concil von *Vaison* c. 2 befahl, dass im Erkrankungsfalle des Predigers ‚sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur'. *Gregor d. Gr.* dictirte in solchen Fällen Predigten und liess sie vorlesen (Hom. 40, serm. 21: multis vobis lectionibus ... per dictatum loqui consuevi etc.). *Augustin* musste über Ps. 118, ehe er an dessen Erklärung kam, einem Schreiber dictiren, weil die Leute ein Predigtbuch von ihm verlangten. Bald ging man dann so weit, einfach Homilien älterer Väter im Gottesdienste zu verlesen (*Martène* Anecdot. V 93: *omelias* autem *sanctorum*, quae leguntur pro *sola praedicatione*, ponuntur, ut quidquid propheta, apostolus vel evangelium mandavit, hoc doctor vel pastor ... populo praedicet; vgl. *Gerbert* Liturg. Alem. I 315). In dem Angegebenen ist die Frage, ob die Alten ihre Predigten memorirten, theilweise schon beantwortet; bestimmte Zeugnisse liegen nur spärlich vor. Von Atticus erwähnt es *Socrates* l. c., dass er die Predigten wörtlich auswendig gelernt habe. Im Allgemeinen sind die Vorträge wol selten memorirt worden, wie wir aus der ganzen alten Predigtweise schliessen können. Eine viel geübte Sitte war es, dass Schnellschreiber (Tachygraphen, Notarii, s. d. Art.) die Vorträge namentlich berühmter Prediger in der Kirche nachschrieben (stenographirten), und so ist gar manches oratorische Erzeugniss uns auf diese Weise erhalten worden. Selbstverständlich wird man erst in jener Zeit angefangen haben, die Predigten sich durch Niederschrift zu erhalten, als diese eine gewisse Vollendung erlangt hatten. Thatsächlich wird uns auch im Leben des Origenes zuerst berichtet, dass Zuhörer die Reden nachschrieben. Manche Hörer haben wol erst zu Hause aus dem Gedächtnisse aufgeschrieben, was sie behalten hatten. Nach *Euseb.* H. e. VI 36 hat Origenes anfänglich das Nachschreiben nicht geduldet, zuletzt jedoch erlaubt. Von Chrysostomus erzählt *Socrat.* H. e. VI 4, er habe seine Predigten theils selbst herausgegeben, theils seien sie von Schnellschreibern (ὀξυγράφοι) niedergeschrieben worden, während man die Reden des genannten Atticus des Nachschreibens nicht werth erachtete (μήτε γραφῆς ἀξίους νομίζεσθαι. *Soz.* H. e. VIII 27). Die Homilien des Chrysostomus zum Hebräerbrief tragen in einem Manuscript die Ueberschrift: εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν ἐκτεθεῖσα ἀπὸ σημείων (stenographischen Zeichen) παρὰ Κωνσταντίνου πρεσβ. Nach *Augustin* (Expos. in Ps. 51: placuit fratribus non tantum aure et corde, sed et *stylo excipienda* quae dicimus, ut non *auditorem* tantum, sed et *lectorem* cogitare debeamus) wurde das Nachschreiben ganz geschäftsmässig betrieben, eine Sitte, welcher der Redner Rechnung trug (vgl. sein Leben von *Possidius* c. 7: et quisquis ut voluit et potuit *notarios* adhibens ... excepta descripsit; *Gregor. M.* Praef. in Iob ad Leonard. et Praef. in Ezech.). Dass bisweilen heimlich nachgeschrieben wurde, sieht man aus der Abschiedsrede des *Gregor. Naz.* in Constantinopel Orat. 32: lebet wohl, die ihr ... öffentlich und heimlich nachschriebet (γραφίδες φανεραὶ καὶ λανθάνουσαι; vgl. Or. 19, 3). Solches geschah wol auch von Gegnern in feindlicher Absicht. Dies scheint *Gaudentius* von Brixen Praef. ad Benevol. zu meinen: de illis tractatibus,

quos *notariis* ut comperi *latenter adpositis* (von den Arianern) ... interruptos et semiplenos ... quorundam studia colligere praesumpserunt. — Die Sprache, in welcher gepredigt wurde, war selbstverständlich immer die Landes- oder Volkssprache; dies gilt auch von der frühmittelalterlichen P. in Deutschland und Gallien (vgl. *Cruel* Gesch. der deutschen P. im MA., 1879, S. 213). Dass die Missionäre, um welche sich unsere Frage vor Allem dreht, sich, so gut es ging, der Landessprache bedienen mussten, zeigt die Geschichte. Es ist gewiss nicht bloss die Grösse und Bedeutung der Stadt Lyon, wenn Polykarp die Missionäre Pothin u. A. zuerst nach dieser Stadt schickt, wo die zahlreichen Vornehmen und Gebildeten allgemein Griechisch und Latein verstanden. Ein directes, bisher wenig beachtetes Zeugniss von Irenaeus steht bei *Epiphan.* Haeres. 31: οὐκ ἐπιζητήσεις δὲ παρ' ἡμῶν τῶν ἐν Κελτοῖς διατριβόντων καὶ περὶ βάρβαρον διάλεκτον τὸ πλεῖστον ἀσχολουμένων λόγων τέχνην. Irenaeus lernte also Keltisch, um auch dem niedern Volke predigen zu können.

7) Aeussere Umstände bezüglich der Zeit und des Ortes. a) Zeit. An welchen Tagen fand P. statt? Abgesehen von der Missions-P., welche nicht an Zeit und Ort gebunden ist, war der Sonntag der hauptsächlichste Tag der Cultus-P. Schon Act. 20, 7 ist die Sonntags-P. bezeugt. Der ‚status dies' bei *Plinius* (105) ist wol sicherlich der Sonntag. *Iustin* a. a. O. erwähnt ausdrücklich die P. im sonntäglichen Gottesdienst (vgl. *Origenes* Hom. 7, § 5 in Exod.; *Hieron.* Ep. 150 ad Hedib.). *Augustin* aber bestätigt Serm. 180, § 4: nunc autem cum *die dominico debito reddendi sermonis* recitatur eadem lectio ... Daneben ward auch am Sabbathe, wo er noch gefeiert wurde, P. im Gottesdienste gehalten, und die *Const. apost.* schreiben dies vor VIII 33; vgl. II 59. Dass im Gottesdienste an den höheren Festtagen gepredigt wurde, versteht sich von selbst, da man für die ältere Zeit den Satz aufstellen kann: es wurde so oft gepredigt, als Vorlesungen (im Hauptgottesdienste) statt hatten. Dass an den Stationstagen Mittwoch und Freitag (feria quarta et sexta, τῇ τετράδι καὶ τῇ ... παρασκευῇ) gepredigt wurde, sagt von der alexandrinischen Kirche *Socrates* V 22 (οἱ διδάσκαλοι ... ἑρμηνεύουσι, sc. das Vorgelesene); *Tertull.* De orat. c. 19 redet zwar nur von der Opferfeier an den ‚Dies stationum'; jene schliesst aber wol sicherlich die P. ein. Von der P. an anderen Wochentagen redet *Chrysost.* Hom. 4, § 2 in Princip. Act. (III 83). Wie aus einer Aeusserung des *Petr. Chrysol.* Serm. 122 hervorgeht, war es allgemeine Sitte, an den Natalitien der Martyrer (und Bekenner) zu predigen und zwar über den Heiligen. Während der Fastenzeit fand im Morgen- und Abendlande täglich P. statt und dies war wenigstens in der griechischen Kirche auch der Fall in der Quinquagesima oder Zeit von Ostern bis Pfingsten, wo meist die Apostelgeschichte und seltener die Apokalypse den Stoff lieferte (vgl. *Chrysost.* Hom. in Genes. und De statuis). Aber auch in anderen Zeiten predigten einzelne Redner täglich. So redet *Aug.* Serm. 3 in Ioh. c. 1 von einer pluvia exhortationum *quotidianarum.* ‚Täglich bist du eingeladen, zu den Wassern des Wortes Gottes zu kommen,' ermahnt *Orig.* Hom. 10, § 3 in Genes. Natürlich beschränkte sich das ‚täglich' auf gewisse Zeiten. Dass auch in ägyptischen Klöstern oft täglich und zwar post horam nonam gepredigt wurde, erzählt *Hieron.* Ep. 4 (al. 22) ad Eustoch.: psalmi resonant, scripturae recitantur ex more et completis orationibus ... medius quem patrem (Abt) vocant incipit *disputare* (ältere Form der Homilie). In Obigem ist auch die Frage, wie oft gepredigt wurde, theilweise schon beantwortet: das Wort Gottes fand eine sehr reichliche Pflege, begreiflicherweise eine regere in den Stadt- (bischöflichen) als in den Landkirchen (*Chrysost.* De martyr. § 1, II 651). Nicht nur dass manche Prediger Wochen hindurch täglich predigten, thaten sie dies nicht selten sogar zweimal des Tages, wofür manchfache Belege sprechen. So predigte der eben genannte Kirchenvater Morgens und Abends (Hom. 10 de stat., Hom. 32 in Ioh. und De mutat. nom.). Dasselbe that *Augustinus*, welcher, wie *Gaudent.* Tract. 5, die Tageslection in zwei Lesungen zerlegte und die eine Hälfte Morgens, die andere Abends recitiren liess und im Anschluss daran homilirte (Enarr. in Ps. 88 und Expos. Ps. 56). Namentlich an den Vigilien, vorab an der Ostervigil, fanden Abendpredigten statt; ebenso oft an Sonn- und Feiertagen. *Basilius'* Reden De hexaem. sind Abendpredigten. Nimmt man die zahlreichen Casualreden hinzu, so erhält man ein Bild von der ungewöhnlichen Pflege, welche das Wort Gottes in der P. fand. Ueberdies zeichnete sich das Volk der griechisch-orientalischen Kirche durch besondere Neigung, religiöse Vorträge zu hören, aus. Der Eifer im Predigen lässt erst gegen Ende unserer Periode etwas nach, daher die Massnahmen und Einschärfungen der Synoden von *Vaison* (529) c. 2, worin für die Land-P. Vorsorge getroffen ist, und der von *La-*

tona (zwischen 670—673), Diöcese Lyon, c. 18, welche den Bischöfen das Predigen an Sonn- und Feiertagen zur Pflicht macht (vgl. *Conc. Tolet.* XI, c. 2 und den eingehenden c. 19 des *Trull.*). Allerdings hat schon ein *Can. apost.* (57 oder 58) den Bischof und Presbyter, der die Belehrung des Volkes verabsäumte, mit Absetzung bedroht. Nur Rom soll im Alterthum eine Ausnahme gemacht haben, indem *Sozomen.* VII 19 berichtet: in Rom lehrt weder der Bischof noch ein Anderer in der Kirche (ἐπ' ἐκκλησίας). Dies könnte jedenfalls nur für die Zeit vor Leo d. Gr. gelten. Allein nicht einmal dies ist richtig. Denn nicht nur widerspräche der Mangel der P. im römischen Cultus der Praxis der gesammten alten Kirche, sondern es stehen directe ältere Zeugnisse bei *Iustin, Tertullian,* sowie das neu entdeckte Gedicht (auf Liberius oder Martin I) entgegen, wo V. 29 te *tractante* (= praedicante) laut genug redet. Auch die Constitution des Papstes Evaristus (108) spricht gegen *Sozomen.* (s. unten); ferner schreibt Papst *Innocenz I* (406) in dem bekannten Brief an Chrysostomus: reich an Beispielen sind die Texte der hl. Schrift, die wir den Gemeinden vortragen.



Fig. 403. Jesus im Tempel. Elfenbeindiptychon des 5. Jahrh. im Dom zu Mailand (Bugati Mem. di S. Celso, App. tav. II).



Fig. 404. Ein Prediger auf seinem Sessel, vor ihm eine Frau und ein Schaf als Andeutung der Gemeinde. Grabstein aus S. Priscilla (Perret V, pl. XXII).

Ambros. De virgin. III 1 hat uns die Ansprache aufbewahrt, welche Papst Liberius (352—366) bei der Weihe der Marcellina, Schwester des Ambrosius, hielt. *Prudent.* Peristeph. XII 225 erwähnt bei der Schilderung der Basilika des Hippolyt in Rom auch die Kathedra (Tribunal), von der aus der Bischof (Antistes) zum Volke rede. Endlich beruft sich *Probst* P. u. Katech. 139 auf das Leonianische Sacramentar, wo Orationen die P. deutlich bezeugen (*Muratori* Liturg. Rom. 358 u. 433). Allein wir kennen ja das Alter dieser Gebete nicht und für die Zeit Leo's steht die P. ohnehin fest. *Probst* will zur Erklärung der Stelle bei Sozomenus den Ausdruck ἐπ' ἐκκλησίας auf eine der circa 40 Kirchen Roms, nämlich auf die alte Kathedrale (Pudentiana) beziehen; hier möge man die Eucharistie ohne P. gefeiert haben. Wie dem auch sei, es wurde auch in Rom zu allen Zeiten gepredigt. Nicht selten folgten mehrere Predigten aufeinander; von den anwesenden Priestern und Bischöfen sollte jeder seinen Theil zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde beitragen. Die Reihenfolge war die, dass zuerst die Presbyter und zuletzt der Bi-

schof sprach, oder wenn mehrere Bischöfe anwesend waren, der an Würde der höchste zuletzt (*Const. apost.* II, c. 57: καὶ ἑξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν . . . καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος). Demnach dürfte die Sitte, wie *Chrysost.* Hom. 36 in I Cor. behauptet, in die apostolische Zeit hinaufreichen (vgl. I Kor. 14, 30 u. 31). Immer sprach der Bischof zuletzt. *Chrysost.* Hom. 33 in Act. und Hom. 2 de verbis Isai.: es ist Zeit, dass ich ende, damit unser Lehrer (Bischof) noch Zeit hat zu reden. Andere Beispiele über diese altchristliche Sitte bei *Euseb.* De vita



Fig. 405. Lampe, 1874 am Posilipp gefunden (Bull. 1874, tav. X), mit einem Redner in sitzender Attitude.

Constant. IV 45; *Hieron.* Ep. 61 ad Pammach. c. 4; *Selvaggio* Antiqq. christ. II, p. I 233 ff.

Die Länge der P. war sehr verschieden je nach Zeit und Ort, eine allgemeine Vorschrift gab es nicht. Die älteren Homilien waren sehr kurz, ebenso manche Predigten des *Origenes*, welcher indess auch sehr lange Vorträge hat, obgleich er selbst über das Zeitmass richtige Grundsätze aufstellte (Hom. 6, § 1 u. 14, § 1 in Num.; vgl. Hom. 6 in lib. Iud.). Auch manche Väter nach ihm sind besorgt, das rechte Mass nicht zu überschreiten. Wenn auch *Augustins* Ausspruch Serm. 143 de temp.: sicut et nos loqui possumus — quantum *hora sermonis* permittit, vielleicht nicht wörtlich zu verstehen ist, so ersehen wir doch aus vielen Predigten, dass eine halbe bis eine Stunde als das rechte Zeitmass galt. *Chrysostomus* muss nicht selten sehr lange gesprochen haben; gesteht er doch selbst Hom. 8 in Ephes.: ἐπὶ πολὺ



Fig. 406. Fresco von S. Callisto (Aringhi I 539; Martigny 15).

κατέσχεν ἡμᾶς ὁ λόγος. Da er wiederholt von zwei Stunden als der Zeit für den ganzen Gottesdienst redet, dürfte er dreiviertel bis eine Stunde für die P. gerechnet haben. Ein Tractatus longissimus heisst eine P. des Pierius bei *Hieron.* Prooem. in Os. (vgl. *Orig.* Hom. 2 in Gen.;

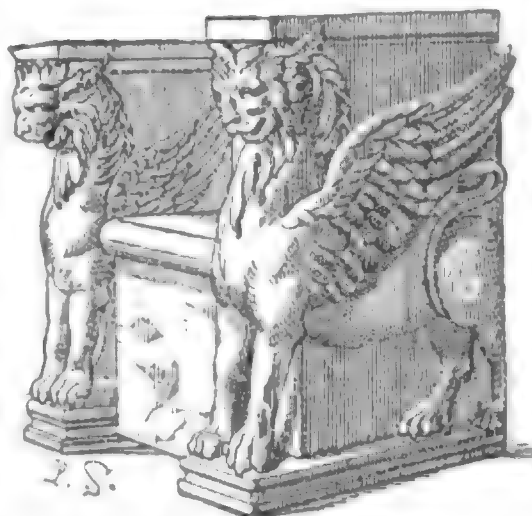


Fig. 407. Bischofsstuhl in S. Maria in Trastevere.

Cyrill. Hieros. Catech. 13; *Petr. Chrysol.* Serm. 121). Manche Predigten sind sicherlich nur in verkürzter Gestalt auf uns gekommen, wie die des Zeno von Verona. Man hat, wol ohne hinlänglichen Grund, vermuthet, dass manche Prediger sich der Wasseruhr (Clepsydra) zur Bestimmung

des Zeitmasses der P. bedient hätten (*Augusti* Handbuch II 265 f.

b) Der Ort. Das Locale für die gottesdienstliche P. war immer die Kirche, und zwar sowol die Hauskirche und der Katakombenraum oder die Coemeterien, als die Basilika; katechetische Vorträge wurden auch in den Baptisterien gehalten. Die Missions-P. war (und ist) an keinen Raum gebunden: der jüdische Tempel und die Synagogen, die Marktplätze und Exedren mussten den Raum bieten. Mönche predigten bisweilen von Bäumen und Säulen herab. Was aber den Platz in der Kirche für die Cultus-P. betrifft, so wurde sie immer von einer erhöhten Stelle aus gehalten und zwar war die legitime Stätte in der alten Kirche die *Kathedra* oder der θρόνος des Bischofs in der Apsis, dies der eigentliche Lehr- und P.-Stuhl, die καθέδρα τῶν λόγων in der Epitome de gestis Petri c. 145, ed. *Cotel.* 797. Während der P. wurde der Vorhang von dem sonst verhüllten bischöflichen Stuhle (Cathedra velata, *Aug.* Ep. 203; vgl. *Past. Herm.* Vis. 1, c. 2 u. 3 c. 1) weggezogen. Im Hirten des Hermas (Mand. 11) wird auf den Einen hingewiesen, der auf der Kathedra sass. Diese wurde geradezu zum Insigne der bischöflichen Würde und des ordentlichen Magisteriums (*Chrysost.* Hom. 3, § 4 in Coloss.). Bisweilen ist für Kathedra der Ort, wo jene stand, gesetzt. So sagt *Aug.* De civ. Dei 22, 8: in *gradibus exedrae*, in qua de superiori loco loquebar, und in der Vita Ambros. c. 7: cui dicenti de exedra. Dass daneben die Sitte bestand, auch vom Altare aus zu reden, lehren verschiedene Stellen. *Chrysol.* Serm. 173: sive cum dicimus de *gradu* isto (Altarstufen) sive cum de *sacerdotali sede* (cathedra) pro temporis ratione tractamus . . . nec vos *locorum mutatio* tam propinqua et spatia . . . reddant desides (vgl. *Aug.* Expos. in Ps. 117: ideo altior locus positus est episcopis . . . tanquam vobis ex *hoc loco doctores* sumus). Doch dürfte diese Stelle auf ein eigenes Bema im Schiffe der Kirche sich beziehen (s. unten). Dabei sass der Prediger stets auf der Kathedra. So sieht *Hermas* a. a. O. den Lehrer und befehlen die *Const. apost.* II, c. 57, dass ὁ καθεὶς αὐτῶν (πρεσβυτέρων) predige, so dass sitzend zu lehren zur Würde des Lehramtes gehörte (*Aug.* De serm. Dom. in monte I 1, § 2). Auch die Presbyter predigten sitzend auf ihren Kathedren (den θρόνοι δεύτεροι). Quando autem episcopus sermocinatur *sedens*, ceteri lucrum habebunt (*Cypr.* Ep. 58). Sitzend lehren Christus und die Apostel (Luc. 2, 14; Matth. 5 u. 16; Joh. 8). Mit der Vergrösserung der Basiliken war es nöthig, eine günstige P.-Stätte zu schaffen, um verstanden zu werden. Entweder trat der Redner an die Schranken (Cancelli), welche Chor und Schiff von einander schieden, und sprach hier von der untersten Stufe, oder er sprach vom Ambon oder einem eigens hierzu hergerichteten P.-Stuhl (Bema) im Schiff der Kirche. Alle diese Stätten werden seit dem 3. bez. 4. Jahrh. genannt. An Paul von Samosata wurde es noch getadelt, dass er eine besondere Rednerbühne (βῆμα) sich hatte machen lassen (*Euseb.* H. e. VII 30); aber später sprachen *Augustin* (Serm. 23, § 1; Tract. 15, § 1 in Ioann. und Ep. 29, 4) und *Chrysostomus* von dem Ambon aus (*Socrat.* VI 5 und *Sozom.* VIII 5 (ἄμβων τῶν ἀναγνωστῶν).

8) Besondere Riten werden aus der alten Zeit keine erwähnt, als dass der Diakon beim Beginn der P. Stillschweigen und Aufmerksamkeit gebot. Nach dem Papstbuche hätte Evaristus verordnet, dass der predigende Bischof (Roms) von sieben Diakonen (wol die der Tituli) solle assistirt sein. Aber erst später wurde ein feierlicher Ritus eingeführt. So schreibt der Ordo Rom. VI bei *Mabillon* 73 vor: episcopus accepto odore incensi et evangelio deosculato ad praedicationem per manus presbyteri et archidiaconi ducendus est et interim dum sermonem facit ad populum subdiaconus circumeundo fratribus evangelium apportet ab omnibus ordinatim deosculandum, ein Ritus, der auf Leo I zurückgeführt wird.

9) Arten der P. Wir stellen hier nur die Reden bei verschiedenen Anlässen (Casualreden oder Gelegenheitspredigten) zusammen, bei denen als dem Genus demonstrativum angehörend auch eine grössere Kunst sich geltend macht.

a) Reden bei der Wahl und Consecration des Bischofs oder an den Jahrestagen (Dies anniversarii electionis, consecrationis). So *Gregor von Naz.* Orat. 13 u. 17 bei der Consecration des Eulalius, bez. des Sasimorus. Gregor von Nyssa und Chrysostomus predigten bei ihrer Consecration. Auf die Jahrestage der Consecration gehen *Leo* Serm. 1—5 (De natali ipsius) und *Aug.* Serm. 339 u. 340 (al. 24 u. 25). b) Verwandt damit die Reden bei der Einführung in das Amt (Inthronisation): sermonis inthronistici, λόγοι ἐνθρονιστικοί (*Rheinwaldt* Kirchl. Archäol. 35). c) Kirchweihpredigten (in dedicatione basilicae). Die erste die des Eusebius zu Tyrus (315, *Euseb.* H. e. X 4); *Ambros.* Serm. 89 (im J. 380); *Gaudent.* Serm. 17 (die dedicationis basil. XL martyr.); *Aug.* Serm. 256; vgl. Append. 229—231 (dem Caesarius gehörig?); Faustus' von Rhegium Rede zu

Lyon (*Sidon. Apoll.* Ep. 3). d) Antrittspredigten, wie die des Meletius von Antiochien bei *Epiphan.* Haer. 73, § 29 bis 33. Auch der λόγος ἀπολογ. des *Gregor von Naz.* ist eine Art Antritts-P. e) Abschiedsreden; erhalten die *Gregors* auf die Anastasia in Constantinopel und die des *Chrysostomus* vor seiner Verbannung. f) Panegyriken oder Lobreden (laudationes), und zwar theils im engern Sinne auf Heilige, namentlich Martyrer theils auf Verwandte, die dem Sprechenden nahegestanden (Gedächtnissreden). g) Zeitpredigten, d. i. Reden bei Unglücksfällen und ausserordentlichen Ereignissen freudiger oder trauriger Art. So des *Chrysostomus* Reden De statuis und auf Eutrop; des *Ambrosius* De inventione corporum ss. mart. Gervas. et Protas. und De basilicis trad. h) Endlich Grabreden (s. d. Art. I 632). — Die Scheidung der alten abendländischen Predigten in Sermones de tempore, de sanctis, quadragesimales rührt nicht von deren Verfassern her.

II. Der Prediger. In der Urkirche war die auch Laien zukommende charismatische P., über die Paulus I Kor. 14, 31 gewisse Regeln aufstellt, ein ausserordentlicher Zustand. Daneben verwalteten die Apostel und Bischöfe ordnungsmässig das Lehramt (διακονία τοῦ λόγου, ministerium verbi, magisterium). S. *Hilar.* Comm. in Ephes. 4 (inter Opp. Ambros.): ut cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum et evangelizare et baptizare ..., at ubi omnia loca circumplexa est ecclesia, conventicula constituta sunt et rectores et cetera officia in ecclesiis sunt ordinata ... Ordnungsmässig waren stets nur die Bischöfe und Priester die Träger des Lehramtes.

1) Der Bischof. Von dem apostolischen Zeitalter an galt Predigen und Lehren als eine spezifische Aufgabe des Bischofs und zwar hat er bis ins 4. Jahrh. herab, wenigstens in einzelnen Kirchen, ausschliesslich dieses Amt verwaltet. *Iustin* l. c. nennt nur den προεστώς (Vorsteher = Bischof) als denjenigen, der die P. halte; daher sein Sitz in der Kirche die καθέδρα τῆς διδασκαλίας, τῶν λόγων, locus magisterii bei *Iren.* Adv. haeres. III 3, § 1; IV 26, § 2—5. Noch *Chrysostomus* spricht das Predigen vorzugsweise dem Bischof zu und fügt bei: wer keine Fähigkeit zum Predigen besitzt, πόρρω ἔστω τοῦ θρόνου διδασκαλικοῦ (Hom. 10 in I Tim. 3), und *Cyrill. Alex.* nennt das bischöfliche Amt ἀξίωμα διδασκαλικόν (Ep. ad monach. in Concil. Ephes.). Aehnlich im Abendlande *Ambros.* De off. I 1: episcopi proprium munus docere populum. So sehr galt es als Pflicht des Bischofs, das P.-Amt zu verwalten, dass Ambrosius sich demselben unterziehen musste, obwol er Neophyt war: cum iam effugere non possimus *officium docendi*, quod nobis refugientibus imposuit *sacerdotii necessitudo* (l. c.). Zeuge ist auch *Cyprian* an vielen Stellen. Im Apostolate überhaupt lag und liegt das Apostolat des Lehrens eingeschlossen, entgegen dem Judenthum, das keinen geistlichen Lehrstand kannte. Die clementinischen *Recognit.* III 67 theilen dem Bischof hauptsächlich den Vortrag der Glaubens- und Geheimnisslehren zu und nach den *Const. apost.* II 26 wacht derselbe über die theologische Wissenschaft.

2) Der Priester. Schon in den ersten Jahrhunderten unterstützten die Presbyter den Bischof im Lehramte, wenn auch noch nicht in der Cultus-P., so doch im katechetischen Unterricht. Selbst in der Apostelzeit muss dies vorgekommen sein (I Tim. 5, 17). Doch scheint den Presbytern vorzugsweise ausser dem katechetischen Unterweisen die Handhabung der Zucht obgelegen zu haben (*Mand. Clem.* c. 16; *Polycarp.* Ep. ad Phil. c. 6 und besonders *Recognit.* III 65). Aber im Hirten des Hermas finden sich auch Stellen, welche zeigen, dass Priester gelehrt haben, und die Vis. 3, § 5 nennen sie geradezu *Doctores*. *Clemens Alex.* Paedag. III 12 zählt ausser dem Bischof als Lehrer auf die Presbyter, Diakonen und Wittwen; offenbar schreibt er dem Bischof das eigentliche Predigen, den letzteren die katechetische Unterweisung und Erziehung (Pädagogie) zu. Von eigens bestellten Presbyteri *doctores* redet auch *Cypr.* Ep. 24; vgl. Acta Perpet. et Felic. c. 13 bei *Ruinart*, sowie *Recognit.* III 66, *Orig.* Hom. 1 in Ps. 37 und Hom. 17 in Ios. Seit dem 3. Jahrh. sind die Presbyter mehr und mehr zum Predigen herbeigezogen worden, so dass die *Can. apost.* c. 58 (al. 57) den



Fig. 408. Der hl. Ambrosius predigend, Mosaik des Oratoriums des hl. Satyrus in Mailand (Labus Spiegaz. delle tavole dell' ist. di Mil. di Carlo de Rosmini IV 404).

Priester als ordentlichen Prediger neben dem Bischof nennen; nur dem Presbyter lapsus entzieht das *Conc. Ancyr.* (313) das Predigen (ὁμιλεῖν). In Alexandrien wurde vorübergehend den Priestern die P. entzogen und gänzlich dem Bischof anvertraut, weil Arius durch seine Predigten die Kirche verwirrt hatte (*Socrat.* V 22). Derselbe *Socrates* erzählt aber VII 2, dass der Presbyter Atticus in Constantinopel oft gepredigt habe. Doch galt lange in einzelnen Kirchen, so in der nordafricanischen, der Grundsatz, dass kein Priester in Gegenwart des Bischofs als des ordentlichen Lehrers predige. Daher das Aufsehen, welches das Predigen des Presbyters Augustin in Gegenwart des Bischofs Valerius (coram se) erregte (Vita Aug. c. 5), und der Tadel des *Hieron.* Ep. 52 (al. 2) ad Nepot. c. 7 über die ‚pessima consuetudo in quibusdam ecclesiis tacere presbyteros et praesentibus episcopis non loqui'. Als einmal der Anfang gemacht war, wurden überall und immer mehr die Presbyter zum Predigen beigezogen: et postea ... bono praecedente exemplo accepta ab episcopis potestate presbyteri nonnulli *coram episcopis* populis tractare coeperunt verbum Dei — eine Befugniss, die früher ‚contra usum quidem et consuetudinem Africanarum ecclesiarum' gewesen war (Vita s. Aug. c. 5). Aehnlich erzählt *Paulin.* Carm. de vita Fel., dass Bischof Quintus den Presbyter Felix an seiner Stelle zum Prediger bestimmt habe: et os linguam Felicis habebat. Ille gregem officio, Felix sermone regebat. Also auch hier war es noch ungewöhnlich, dass der Presbyter neben dem Bischof das Lehramt als Prediger und nicht bloss als Katechet verwaltete. In Antiochien predigte Chrysostomus zwölf Jahre lang als Priester. Eine Aenderung trat ein, als neben den bischöflichen Kirchen der alten Organisation die Landpfarreien entstanden; jetzt erweiterte sich das Recht der Presbyter, sie wurden Pfarrer. Der Osten ging hier voran. Im Abendlande lesen wir, dass erst das zweite Concil von *Vaison* (529) c. 2 den Presbytern (Pfarrern) das förmliche Recht, auf dem Lande zu predigen, zuerkannte: ut non solum in civitatibus (bischöflichen Städten), sed etiam in omnibus *parochiis* (Landkirchen) verbum faciendi daremus presbyteris potestatem (vgl. *Conc. Tolet.* IV [633] c. 24). Aber die Synode von *Sevilla* (618 oder 619) c. 7 schärfte nochmals ein, dass kein Presbyter sich unterstehe, ‚coram episcopo ... populum docere ... nec plebem utique exhortari'. Auf dem Concil von *Cloveshove* (747) c. 9 sind die Priester (Pfarrer) ordentliche Lehrer.

3) Den Diakonen kam von Amtswegen nie das Predigen zu, wol aber sehen wir sie oft mit dem katechetischen Unterricht betraut. Indess fehlt es auch nicht an Nachrichten, dass ausnahmsweise Diakonen Ansprachen hielten oder wol auch in den ersten Jahrhunderten an Stelle des Bischofs predigten. Vielleicht weist das Prädicat ‚Evangelistes', welches der Diakon Philippus Act. 21, 8 erhält, ebenfalls auf einen solchen Ausnahmsfall hin. Hingegen bedeuten die älteren Ausdrücke κηρύσσειν, κῆρυξ, die gelegentlich von Functionen des Diakons gebraucht werden, nicht predigen, sondern die feierlichen Formeln während des Gottesdienstes verkünden. Dass der arianische Bischof Leontius von Antiochien den Diakon Aëtius predigen liess, wird schwer gerügt (*Philostorg.* Hist. eccles. III 17). Aber auch Ephrem von Edessa, der Diakon, hinterliess viele Predigten. Es herrschte somit bis in das 4. Jahrh. keine einheitliche Praxis; von da ab war den Diakonen das Predigen sicherlich verboten. *Hilarius* sagt im Commentar zum Epheserbrief: nunc neque diaconi in populo praedicant. Dafür sollten sie jetzt im Falle der Erkrankung des Bischofs oder Presbyters eine Homilie, sei sie von dem Erkrankten selbst oder einem andern Prediger verfasst, verlesen. So befahl *Caesarius von Arles*, dass der Diakon ‚Ambrosii, Augustini sive parvitatis meae vel quorumcunque doctorum catholicorum homilias' verlese, und der erwähnte Canon des *Conc. Vas.* machte dies zum Gesetz.

4) Mönchen und Laien war das Predigen grundsätzlich untersagt. Dass jedoch, zumal im Osten, durch Schriftkenntniss sich auszeichnende Laien bisweilen zum Predigen von den Bischöfen autorisirt wurden, steht fest. Die bekannteste Ausnahme bildete *Origenes*, welcher vor palästinensischen Gemeinden auf dringendes Bitten der Bischöfe predigte. Als Bischof Demetrius von Alexandrien sich hiergegen erhob, beriefen sich obige Bischöfe auf mehrere Präcedenzfälle (*Euseb.* H. e. VI 19 sqq.). Dagegen bezieht sich die oft angezogene Stelle der *Constit. apost.* VIII 32 (ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω) und ebenso der c. 98 des sog. *Conc. Carth.* IV wol nur auf den katechetischen Unterricht, den tüchtige Laien auch im Abendlande zuweilen ertheilten (*Hieronym.* De script. eccl. c. 36). Hier tadelt aber *Leo* Ep. 60 (62) dem Maximus von Antiochien gegenüber, dass, wenn auch noch so gelehrte Mönche und Laien predigten: ‚nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare sive ille monachus sive sit laicus, qui alicuius scientiae nomine glorie-

tur'. In Klöstern haben da und dort Mönche die Schrift erklärt und gepredigt, was *Hieron.* Ep. 22 ad Ripar. tadelt; denn ,monachus non *docentis,* sed plangentis habet officium', und Ep. ad Heliod.: alia monachorum est causa, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego (monachus) pascor.

5) Den Frauen war das Lehren nach I Kor. 14, 34. 35 und I Tim. 2, 11. 12, ebenso später durch die sog. vierte Synode von *Carthago* c. 99 und die *Constit. apost.* III 9 verboten; wol aber befassten sie sich mit dem Unterricht weiblicher Katechumenen.

III. Die Zuhörer, Stellung und Betragen. Nach alttestamentlicher Sitte (II Esdr. 8, 4—7) stand auch das christliche Volk beim Anhören des Evangeliums und ebenso bei der P., die nur das fortgesetzte Evangelium ist. Doch hat die Sitte wol auch hierin nach Zeit und Ort gewechselt. Dass in der orientalischen Kirche die Zuhörer standen, lehren verschiedene Stellen bei *Gregor von Nazianz* und *Chrysostomus.* Letzterer macht Hom. 8 in Hebr. den Einwurf: vielleicht sagt einer von den hier Stehenden (τῶν ἑστηκότων). Nach *Euseb.* Vit. Const. IV 33 stand sogar der Kaiser wie das Volk. Für Africa ist *Optat. Milev.* Adv. Parmen. IV, § 5 Zeuge; nach ihm standen die Zuhörer. Ebenso nach *Aug.* Serm. 49 de divers.: ... ego *sedens* loquor, vos *stando* laboratis. Doch giebt er Kranken und Schwächlichen die Erlaubniss, zu sitzen, und beruft sich dabei auf ,quaedam ecclesiae *transmarinae*', wo nicht nur ,antistites sedentes loquuntur ad populum, sed ipsi etiam populo *sedilia subiacent*' (De rudib. catech. c. 13). Die überseeischen Kirchen sind die italienische, vor allen die römische, und die gallische. Auch *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 15 schreibt: cunctis *residentibus,* patre disputante. Das Stehen während der P. war Hauptursache des Gebrauchs der Stöcke (s. d. Art. Baculus). — Im Allgemeinen bekundete das christliche Volk grossen Eifer und hohes Interesse für die P., insbesondere sehen wir dies in den grossen Metropolen und seit dem 4. Jahrh., wo die christliche Beredsamkeit rasch einen mächtigen Aufschwung nahm, so dass manche Redner sich beklagten, weil die Zuhörer nur in die P. kamen und den übrigen Gottesdienst gering achteten (*Chrysost.* Hom. 3 de incomp. und Hom. 3 in II Thess.). Namentlich galt dies von dem griechischen Volke. Dem entsprechend hatten Prediger wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus u. A. grossen Zudrang zu ihren Predigten. Aber auch Klagen über Lauigkeit im Anhören der P. lesen wir nicht selten und dass die Zuhörer über die Länge der Predigten sich beschwerten. Ja selbst gegen das Verlassen der Kirche, ehe die P. zu Ende war, mussten Massregeln ergriffen werden. So verhängte schon der c. 24 der sog. vierten Synode von *Carthago* sogar die Excommunication über den, ,qui sacerdote (Bischof) verbum faciente in ecclesia ... egressus de auditorio fuerit'. Auch *Caesar. Arelat.* Serm. 12 beschwert sich, dass manche Gläubige zu früh die Kirche verliessen, ,qui *lectis divinis lectionibus* statim de ecclesia *foras exeunt*', und, wie sein Biograph *Cyprian* Vita s. Caesar. c. 12 erzählt, ,saepissime *ostia* lectis evangeliis *occludi* iussit'. Eine andere Unart, die *Chrysost.* Hom. 3 in Oz. als schwere Krankheit schildert, war das Plaudern und Besprechen weltlicher Angelegenheiten während der P. Wiederholt beklagt er sich über die Schwatzhaftigkeit der Weiber und die Zügellosigkeit der Jugend (Hom. 9 in I Tim. und Hom. 24 in Act. § 4). Namentlich in den grossen Städten herrschte nicht selten grosse Unruhe während der P., so dass z. B. *Augustin* sein ,intendite, attendite, adeste animo, eia, fratres, adestote toto animo!' oft genug zurufen musste. Eine spezifische Unart jedoch hatte die alte Zeit der spätern voraus, dies war das Beifallklatschen und Beifallrufen (applausus, acclamationes, κρότος). Das lebhafte Volk brachte diese Unsitte aus den Theatern und Hörsälen, wo die Sieger und Rhetoren oder Dichter, die ihre Erzeugnisse vortrugen, beklatscht wurden, in die Kirche mit; derartige spontane Gefühlsäusserungen und Gesten waren dem Südländer besonders eigen. Man schwenkte auch wie im Amphitheater mit Tüchern (Oraria) oder dem Mantel (Chlamys; *Hieron.* Ep. 75), stampfte mit den Füssen. Paul von Samosata soll den Anlass zu diesem Betragen gegeben haben (*Euseb.* Hist. eccl. VII 30 und der Tadel der dritten *antiochenischen* Synode). Nicht selten gaben die Zuhörer kund, dass sie das Gesagte verstanden haben, zeigten Missfallen, wenn ein beliebter Redner, wie Chrysostomus, schliessen wollte. Als Augustin die Trinitätslehre an den drei Seelenkräften (Verstand, Wille, Gedächtniss) erklären wollte und, fürchtend, nicht verstanden zu sein, zögerte, rief das Volk: ,memoria, memoria!' zum Zeichen, dass es das Gleichniss begriffen habe. Aber auch Ehrennamen, wie ,Rechtgläubiger', riefen die Zuhörer einzelnen Predigern zu (*Hieron.* Ep. 61 ad Vigil. § 3). Die Väter hatten viel mit diesem Benehmen zu kämpfen (*Chrysost.* Hom. 54 in Gen.; *Aug.* Serm. 178; *Bing-*

ham VI 187—197; *Nebe* a. a. O. 130. 241 f.). Aber auch andere Aeusserungen, wie Bezeugungen von Rührung und Schmerz durch Thränen, Seufzen, Schlagen an die Brust, Erheben der Hände zum Himmel, waren nicht selten (*Chrysost.* Hom. 56 [V]; *Aug.* De doctr. christ. IV 53; *Hieron.* Ep. 2 ad Nepot. c. 8; Ep. 22 ad Eustoch. c. 15). Auch das kam vor, dass, wenn der Redner eine bekannte Schriftstelle zu citiren anfing, die Zuhörer sie fortsetzten oder mitsprachen (*Aug.* Serm. 36).

Litteratur. *Bernardin. Ferrar.* De ritu sacrar. eccl. vet. conc., Utrecht 1692, Verona 1731. *Id.* Lib. III de vet. christ. conc., Mail. 1621, Utrecht 1692. *J. Hildebrand* De vet. conc., Helmst. 1661. *Bingham* VI. *Harnack* Gesch. u. Theorie der Pred., Erlangen 1878. *Augusti* Handb. II 240—289. *Moale* Christ. Oratory of the first four Centuries, Cambr. 1864. *Probst* Lehre und Gebet der drei ersten Jahrh. 36—39. 200—228. *Ders.* Katech. u. Pred. v. 4. bis 6. Jahrh., Bresl. 1884. KRIEG.

PRESBYTER. 1) Der Name (dessen Schreibung in den Inschriften sehr variirt: Presboiter, Praisbiter, Praesbiter al.) soll nach *Isidor. Hisp.* De eccl. offic. II 7 und *Pseudo-Anaclet* Ep. 11, c. 22 nicht sowol das Alter als die gereifte Weisheit (sapientia) andeuten: quod si ita sit mirum est, quod insipientes constituantur. Schon *Origenes* Hom. 4, § 3 in Ps. 36 deutet das Wort auf die geistige Reife, die für das Priesteramt erfordert werde: unde et nos optare debemus non pro aetate corporis neque pro *officio presbyterii* appellari presbyteri et seniores, sed pro interioris hominis perfecto sensu et gravitate constantiae. Von den Zeiten der Apostel (dem N. Test.) an ist die Benennung technisch geworden, doch so, dass es bald den gesammten Priesterstand (ordo sacerdotii) mit Einschluss des Bischofs, bald nur und so gewöhnlich den zweiten hierarchischen Grad bezeichnete (*Clem. Rom.* Ep. ad Cor. c. 44 u. 47; *Past. Herm.* Vis. II 4; *Const. apost.* II 25). In ähnlicher Weise wurde das lateinische Sacerdos bis ins 5. Jahrh. für Bischof und Priester gesetzt, doch häufiger zur Bezeichnung des erstern (*Aug.* De civit. Dei XX 20). Das Epitaph auf Damasus bei *Gruter* 1164, 11 hat als hierarchische Stufen Lector, Levita, Sacerdos (= Bischof und Priester). Doch wird im Abendlande, wohin auch das Wort P. mit dem Christenthum gekommen war, nicht selten bei Sacerdos genauer unterschieden und finden sich, um Priester im engern Sinne zu bezeichnen, die Ausdrücke: secundi sacerdotes (*Haenel* Corp. leg. ante Iustin. latorum 241, n. 1183); secundi ordinis sacerdotes bei *Leo M.* Serm. 48 (47), c. 1; minoris ordinis sacerdotes bei *Greg. M.* Hom. 1 in Ezech. (lib. II, Hom. 10, c. 13); inferioris gradus sacerdotes im sog. *Conc. Carthag.* IV, c. 27; ordo secundus bei *Fredegodi* Vita s. Wilfr. c. 8 (*Migne* 132, 987); οἱ ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου (Ep. Constant. bei *Euseb.* H. e. X 5); presbyteros in secundo sacerdotio constitutos (*Optat. Milev.* Contra schism. Donat. I 13); endlich bei *Innoc. I* Ep. ad Dec. (von 416): nam presbyteri, licet sint secundi sacerdotes, pontificis apicem non habent.

2) Natur des Priesterthums im engern Sinn oder Stellung des Presbyters zum Bischof. In welcher Weise der P. im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter (denn von der Mitte des 2. Jahrh. steht dies fest) in die hierarchische Ordnung sich eingliederte, lässt sich nur schwer angeben, obschon das N. Test. eine verhältnissmässig grössere Anzahl von Belegstellen für die Sache bietet. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die hl. Schrift an mehreren Stellen Bischöfe (ἐπίσκοποι) und P. unter sich gleichzusetzen scheint. Die verschiedensten Hypothesen sind zur Lösung dieser Schwierigkeit aufgestellt worden; doch gehen die Akatholiken gewöhnlich von dem Satze aus, dass sich anfänglich, d. h. bis herab in das 2. Jahrh., die Bischöfe und P. völlig gleich waren, indem es nur zwei hierarchische Grade, Bischöfe (P.) und Diakonen, gegeben habe. Ein Collegium von ‚Aeltesten', ähnlich dem des Judenthums, leitete nach dieser Ansicht die Gemeinde (Presbyterialverfassung); im Laufe der Zeit schied sich der Vorstand des Collegiums als besonderer priesterlicher Grad aus: der Bischof, der bisher nur ‚primus (presbyter) inter pares' war, trat in Gegensatz zu den übrigen Presbytern, die jetzt ‚sacerdotes secundi ordinis' wurden. Neuerdings hat *Edw. Hatch* in der Schrift The Organisation of the Early Christian Churches (Oxford 1882; deutsch von *A. Harnack* Die Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen im Alterth., Giessen 1883) eine eigenthümliche These zu vertheidigen unternommen (s. auch dessen Art. in *Smith's* Dict. i. v. Priest). Danach hätten die ‚Aeltesten' (P.-Colleg) ursprünglich nur die Handhabung der Disciplin und die Jurisdiction in Privatstreitigkeiten inne gehabt, während die ‚Episkopen', analog den weltlichen Finanzbeamten (ἐπιμελητaί) in Kleinasien und Syrien, die ‚Gemeindevorstände' für Verwaltungs- und Finanzsachen gewesen wären, denen die Diakonen als Unterbeamte zur Seite standen. Im 2. Jahrh. habe sich der Präsident des Aeltesten-Collegs an Würde über die P. erhoben und sein Name ἐπίσκοπος sei ein

ihm allein zustehender Amtsname geworden; ebenso gewinnen die P. einen Vorrang über die Diakonen (man sehe bei *Harnack* 17 ff. 51 ff.). Diese Hypothese ist alsbald und von fast allen Seiten als unhaltbar abgewiesen worden. In früherer und noch in neuerer Zeit (dort *Vitringa* De synag. vet. l. III, hier besonders *Lechler* Die Kirche im apostol. u. nachapostol. Zeitalter 81 f.) wurde die Ansicht vertheidigt, dass die πρεσβύτεροι des N. Test. an die Stelle der alttestamentlichen זקנים (zekenim) getreten, bez. eine Weiterbildung der jüdischen Aeltesten oder des Synedriums gewesen seien, also Laienbeamte, die mit der Verwaltung und Disciplin der Gemeinde betraut waren (s. oben).

a) Was die behauptete Identität der Bischöfe und P. betrifft, so finden sich im N. Test. und bei einigen, aber sehr wenigen Schriftstellern der ersten Hälfte des 2. Jahrh. Stellen, die dieser Auffassung günstig zu sein scheinen, indem die Apostel resp. Bischöfe den Namen πρεσβύτεροι erhalten und umgekehrt P. gelegentlich ἐπίσκοποι benannt werden. (Nicht ganz richtig wird Real-Encykl. i. v. Bischof gesagt, dass die Bischöfe auch P. genannt würden, aber nie umgekehrt.) Der Name P. erscheint in der Apostelgeschichte, den Briefen Petri, Johannis und Jacobi, bei Paulus nur in den Pastoralbriefen, wo er hauptsächlich Anlass hatte, über das P.-Amt zu reden. I Petr. 5, 1 nennt sich der Schreiber einen συμπρεσβύτερος gegenüber den Mitaposteln bez. Mitbischöfen als den πρεσβύτεροι (Vulg.: seniores, consenior), ein Ausdruck, der dem συνεργός und συστρατιώτης, welche Paulus Phil. 2, 25 dem Epaphroditus beilegt, gleich steht (vgl. Philem. 1 u. 2); auch Johannes nennt sich II Joh. 1 πρεσβύτερος, und Paulus ertheilt Vorschriften bezüglich der πρεσβύτεροι, οἱ καλῶς προεστῶτες, namentlich wenn sie auch im Lehramte thätig sind (I Tim. 5, 17). Sind hier unter P. die Apostel und Bischöfe zu verstehen, so werden die P. dagegen deutlich von ihnen unterschieden in den Verhandlungen zu Jerusalem (Act. 15, 2—23; 21, 18 ff.). Dort handeln sie gemeinsam mit den Aposteln und nehmen eine ähnliche Stellung ein, wie auf den Synoden der ersten Jahrhunderte die Priester zu den Bischöfen, während wiederum in der Abschiedsrede des Apostels zu Milet (Act. 20, 17. 28) die versammelten Vorstände bald P., bald Episkopen heissen. Eine Erklärung giebt schon *Irenaeus* Adv. haeres. III 14, § 2, indem er sagt: der Apostel rief die Bischöfe und P. von Ephesus und den benachbarten Städten. Für beide Klassen des Priesterthums wendet er den Gesammtnamen πρεσβύτεροι an. *Irenaeus* bezeichnet anderwärts als Nachfolger der Apostel die Bischöfe und Priester (IV 26, § 2; III 3, § 1). *Probst* Disciplin der drei ersten Jahrh. 31 behauptet, P. sei Ehrenname für jene Bischöfe gewesen, welche von den Aposteln aufgestellt worden, oder welche die von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen regierten. Dieser Sprachgebrauch scheint uns aber für das N. Test. nicht überall zu gelten. Wie dem auch sei, im apostolischen Zeitalter und noch kurze Zeit nachher war die Benennung ἐπίσκοπος und mehr noch πρεσβύτερος fliessend; während erstere auch den Priestern gegeben werden konnte, um ihre Function, das ἐπισκοπεῖν, innerhalb ihres Amtskreises zu bezeichnen, war der Name P. längere Zeit zugleich Ehrenname für Bischöfe und Priester, bis er als Amtsname letzteren allein verblieb (um die Mitte des 2. Jahrh.). Wie I Tim. 5, 17 (οἱ προεστῶτες πρεσβύτεροι), scheint bisweilen dem P., wenn es einen Bischof bezeichnen sollte, eine nähere Bestimmung (ἡγούμενος, προεστώς, προϊστάμενος) beigefügt worden zu sein, welche allmälig allein gesetzt ward: der Vorstand, Präsident = Bischof. So konnte *Irenaeus* bei *Euseb.* H. e. V 24 die römischen Bischöfe πρεσβύτεροι οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας nennen. Noch *Tertull.* Apol. c. 39 sagt: *praesident* apud nos probati quique *seniores.* — Im nachapostolischen Zeitalter ist *Clemens Rom.* Ep. ad Corinth. (geschrieben um 97) der erste Zeuge. Obwol er c. 40 das dreifache Amt der Hohenpriester: Bischöfe, P. und Diakonen, unterscheidet, nennt auch er noch die P. bald ἐπίσκοποι, bald πρεσβύτεροι (c. 1, 40 sqq. 57). Als Thätigkeiten des Presbyters führt er c. 44 den Opferdienst und die Leitung der Gemeinde an. Wenn die *Didache* c. 15 (χειροτονήσατε ἐπισκόπους καὶ διακόνους) und *Polycarp.* Ep. ad Phil. c. 6 nur von Episkopen und Diakonen reden, so dürfen wir mit Recht vermuthen, dass mit ersterm Ausdruck der priesterliche Stand, also Bischöfe und Priester oder das Sacerdotium gegenüber dem Ministerium der Diakonen, gemeint ist. Ganz zuverlässige und unzweideutige Zeugnisse für die Verschiedenheit des P.-Amtes von dem der Bischöfe und Diakonen besitzen wir seit *Ignatius* (zwischen 100—120); so im Briefe an die Philadelphier c. 7: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχει καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Ep. ad Smyrn. c. 8: πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε. Ep. ad Polyc. c. 6: οἱ ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις. Vgl. Ad Trull. c. 7 und besonders die gehaltvolle Stelle Ad

Magnes. c. 6; *Zahn* Ignat. v. Antiochien 444 f.; *Probst* a. a. O. 29. Dem scheint aber *Irenaeus* zu widersprechen, welcher Haeres. III 2, 2 von einer ‚traditio, quae per successiones *presbyterorum* in ecclesiis custoditur', und IV 26, 2 von einem ‚charisma veritatis', das die Bischöfe ‚cum *episcopatus* successione acceperunt', redet. Jene ‚Presbyteri' aber sind ihm die ehrwürdigen ‚Senioren' unter den Bischöfen, die von den Aposteln gestiftete Kirchen leiteten und denen eine besondere Lehrauctorität zukam, insofern sie als die wahren Träger der apostolischen Tradition angesehen wurden (*Probst* a. a. O. 55; *Döllinger* Hippolyt. u. Callist. 340). Solchen Seniores mag des Apostels Abschiedsrede in Milet vorzugsweise gegolten haben, sie sind die ἐπίσκοποι dort, während wol gewiss auch eigentliche Presbyteri anwesend waren. Wir finden ferner, dass der Hirt des Hermas (Vis. III 5) den Unterschied kennt, indem er aufzählt: apostoli (die 12) et episcopi (ihre Nachfolger) et *doctores* (presbyteri) et ministri (diaconi), qui (apostoli et episcopi) et episcopatum gesserunt et (presbyteri) docuerunt et (diaconi) ministraverunt. Von dieser Stelle dürften auch die Sätze Ephes. 4, 11 und I Kor. 12, 28—30 ihr Licht empfangen. Selbst die clementinischen Homilien (III 67) zeugen deutlichst für die drei hierarchischen Grade; es folgen *Clemens Alex.* Strom. VI 13, *Origenes* z. B. in Hom. 4, § 3 in Ps. 36 u. ö., sowie die *Const. apost.* III 20 u. II 20, um von jüngeren Zeugnissen zu schweigen. Als daher *Aërius* am Ende des 4. Jahrh. unter Berufung auf paulinische Aeusserungen behauptete, Bischof und P. seien μία τάξις, μία τιμὴ καὶ ἓν ἀξίωμα, wies dies *Epiphanius* Haer. 75, 3—6 zurück, und er findet den Hauptunterschied darin, dass es Aufgabe des Bischofs sei, πατέρας γεννᾶν τῇ ἐκκλησίᾳ (Ordination), die des Presbyters, τέκνα γεννᾶν τῇ ἐκκλησίᾳ (Taufe). Diesen Beweisstellen gegenüber bekennt auch *Hatch*, dass um 150 die monarchische Organisation, mit dem Bischof an der Spitze, durchgeführt gewesen sei. Wenn nun aber zur Zeit des Ignatius die drei Grade des Klerus unleugbar bestanden, sollten wir nicht, hier das Correctiv holend, auf den Gradunterschied in den rückwärts liegenden 50—70 Jahren schliessen, d. i. die neutestamentlichen Stellen, soweit sie nicht volle Klarheit gewähren, an den Aeusserungen von Ignatius abmessen dürfen? Wer will es glaublich finden, dass aus der anfänglich völlig demokratischen (Presbyterial-) Verfassung innerhalb einiger Jahrzehnte eine gänzlich monarchische (autokratische, wie *Hatch* sie nennt), nämlich die bischöfliche, sich auswuchs? Man kennt die Stetigkeit der Kirche in solchen Dingen, zumal in Dingen von so fundamentaler Bedeutung. Aber dem scheinen Aussprüche von älteren Kirchenschriftstellern entgegen zu stehen, die bezeugen, dass anfänglich Bischof und P. die gleiche Würde waren (*Augusti* Hdb. der christl. Archäol. I 222). So *Chrysost.* Hom. 1 in Phil. c. 1 (οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι κ. τ. λ.); *Theodoret.* Comm. in Phil. c. 1 (ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ· ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα). Allein hiermit sagen diese Schriftsteller nichts, was wir nicht ohnehin wissen. Schwerer möchten die Aeusserungen des *Hieron.* Ep. ad Euagr. und Comm. in Tit. c. 1 ins Gewicht fallen; indessen auch sie sagen nichts gegen die göttliche Einsetzung des P.-Amtes oder die kirchliche Lehre von demselben. Nach dem Gesagten wird man an der alten Anschauung, dass der P.-Grad entweder aus dem Amte der ‚Sieben' (Act. 6, 3; *Döllinger* Christenth. u. Kirche 301 lässt P. und Diakonen, *Rothe* Anfänge der christl. Kirche 356 nur die Diakonen aus ihnen entstehen) sich herausgestaltet hat, oder dass die 70 ‚Jünger' als Gehilfen der Apostel eine Art Apostoli oder Sacerdotes secundi, ein kirchlicher Ordo zweiten Ranges waren, in den die P. eintraten.

b) Die oft wiederholte Behauptung, es seien die neutestamentlichen P. ein Collegium von Laien-Aeltesten gewesen, wird schon dadurch widerlegt, dass sie mit Culthandlungen, so mit der Spendung der Oelung (Jac. 5, 14) betraut werden.

3) Amtsverrichtungen oder Wirkungskreis und Obliegenheiten. Dass diese nicht von Anfang an dieselben waren, ist leicht begreiflich; auch das P.-Amt hat seine geschichtliche Entwicklung durchlaufen.

a) Cultus. In den ersten Jahrhunderten, wo der Bischof die ganze Liturgie selbst vollzog, kann der Antheil der P. an der Leitung des Cultus kein grosser gewesen sein, jedenfalls aber vertraten sie im Nothfall den Bischof im Altardienst, d. i. ihnen fiel das ‚offerre' und ‚distribuere' zu. Dies dürfen wir schon für die apostolische Zeit voraussetzen, sodann bezeugt *Ignatius* Ad Smyrn. VIII 1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ αὐτὸς ἐπιτρέψῃ (vgl. *Probst* Liturgie in den drei ersten Jahrh. 64). Uebrigens ist es an vielen Stellen, wo von Opfer und Priester die Rede ist, schwer zu sagen, ob letzterer ein Bischof oder P. war. Es lässt sich überhaupt kein Zeitpunkt und kein Document nachweisen,

dass das Recht, das Opfer darzubringen, den Presbytern erst wäre übertragen worden; nur durfte lange Zeit der P. bloss in Gemeinschaft mit dem Bischof das heilige Opfer feiern, wovon sich Reste bis ins MA. erhalten haben (*Amalar.* De eccles. offic. I 12; s. d. Art. Fermentum I 485 und *Cypr.* Ep. 4. 6. 9. 37. 66. 77; *Probst* Sacram. u. Sacramentalien 212 ff.). Die *Constit. apost.* III 20 geben als wesentlichste Functionen des Presbyters an: er lehrt, opfert, tauft und segnet das Volk. In der Stelle, wo *Polycarp.* Ad Phil. c. 6 den Dienst des Presbyters beschreibt, nennt er allerdings keine Culthandlungen, sondern nur Seelsorge und Handhabung der Disciplin; dagegen entzieht die Synode von *Neocaesarea* c. 9 das Offerre dem gefallenen P. Ein Epitaph auf den P. Marinus bei *Le Blant* Inscr. de la Gaule II 90 besagt: HOC IACET IN TVMVLO SACRA QVI MYSTICA SEMPER || DIVISIT POPVLIS PIETATE HONORE DECORVS etc. Als die Zahl der Bischöfe sich verminderte und die der Landpfarreien zunahm, wurden auch die Functionen der P. selbständiger. Das Taufen ist schon erwähnt; doch stand die feierliche Taufhandlung ursprünglich nur dem Bischof zu (*Tertull.* De bapt. c. 17: dandi [baptismum] quidem habet ius summus sacerdos qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate). Die *Can. apost.* 47. 49. 50 nennen den Bischof oder den P. als Spender der Taufe (vgl. *Hippol.* In Theophan. § 5 und *Cypr.* Ep. 73). *Hieron.* Dial. c. Lucif. c. 9 bestätigt, dass ‚sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeat baptizandi'. Bei der grossen Menge von Täuflingen in manchen Kirchen haben wol auch Priester sich bei der Ostertaufe, die sonst regelmässig der Bischof vollzog, betheiligt; jedenfalls wurden einzelne Functionen, wie Exorcismus und Salbung, von Presbytern und Diakonen vorgenommen. Dass im christlichen Alterthum ein P. ordnungsmässig die Firmung gespendet habe, ist durch kein zuverlässiges Beispiel zu belegen, vielmehr war sicherlich der Bischof stets der Spender. Für die Spendung der hl. Oelung durch P. haben wir nur im Jacobusbrief 5, 14 ein Zeugniss, wol aber lesen wir, dass den Presbytern die Krankenpflege oblag (*Polycarp.* Ad Phil. c. 6; *Commodian* in dem Gedicht ‚Pastori' v. 78) und die Priester auch vorzugsweise die Martyrer (Confessores), die nicht selten an ihren Wunden starben, in den Gefängnissen besuchten; so mögen sie hier bisweilen dieses Sacrament gespendet haben. Dem P. stand ferner, wenigstens im Morgenlande, die Segnung (εὐλογεῖν) des Volkes zu (*Const. apost.* III 20. VIII 28); er segnet das Wasser (*Cypr.* Ep. 70), Speisen (benedicente presbytero, Act. s. Theodot. ap. *Ruinart* II, n. 11). Segnen von Früchten aller Art erwähnt *Hippol.* Can. 36; *Ephrem* Serm. de timore Dei: ehre die Priester, damit der Segen ihres Mundes auf dich komme (*Basil.* Ep. 2 ad Amphil. u. *Conc. Agath.* c. 44). Bedeudend war die Stellung, welche der P. in der Bussanstalt der alten Zeit einnahm, indem er nicht bloss die Exomologese abnahm, sondern auch als Richter die Wiederaufnahme (Reconciliation) der Sünder in die Kirche vollzog. Doch haben einige Synoden die Vornahme der Reconciliation durch P. eingeschränkt (*Conc. Hipp.* 393, c. 30; s. d. Art. Busse I 179 ff. und *Probst* Sacram. etc. 256 ff. Ueber die Cultuspredigt s. d. Art. Predigt II 633, II). Sicherlich fiel den Presbytern, lange bevor sie die gottesdienstliche Predigt übertragen erhielten, Antheil am Lehrberufe zu, namentlich wurden die Presbyteri *doctores* mit dem katechetischen Unterrichte betraut, und vielleicht sind Eph. 4, 11, *Past. Herm.* Vis. III 5, 1, *Hippol.* bei *Epiphan.* Haeres. 42, 2 und *Euseb.* H. e. VII 24, wo διδάσκαλοι neben ποιμένες resp. ἐπίσκοποι genannt werden, erstere lehrende P. gewesen. Ueberhaupt waren die Priester hinsichtlich des Cultus und speziell in der Sacramentsverwaltung die Gehilfen der Bischöfe: συλλειτουργοί, comministri, wie die Alten es nannten. Noch bei der Ordination der Priester, die doch ausschliesslich Obliegenheit des Bischofs ist, nimmt der P. insofern Theil, als er dem Ordinanden die Hände auflegt (*Conc. Carth.* IV, c. 3. 4). — Entzogen waren dem P. immer folgende Functionen: die Ordination, die Weihe des Chrisam und des Katechumenen-Oels. *Const. apost.* VII 42 u. 44, *Hippol.* Can. 19, § 8 und verschiedene Synoden vom 4. bis 6. Jahrh., wie *Conc. Carth.* II c. 3; entzogen ferner die Consecration von Kirchen und Altären, Benediction von Jungfrauen (*Conc. Carth.* II, c. 3). Die unter Isidors Vorsitz abgehaltene zweite Synode von *Sevilla* 619, c. 7 hat die Grenzlinien zwischen bischöflichen und priesterlichen Functionen genauer gezogen.

b) Leitung der Kirche. Eine wichtige Stellung nahmen die P. der ersten Jahrhunderte im Kirchenregimente ein — in Sachen der Verwaltung, Disciplin und der Rechtspflege. In allen diesen Angelegenheiten bildeten die Priester das συνέδριον (*Ignat.* Ad Trall. c. 3) oder das Consilium, das Rathscollegium des Bischofs. Die *Const. apost.* II 28 nennen die P. die

σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου, und anderwärts heissen sie die βουλὴ τῆς ἐκκλησίας, στέφανος τῆς ἐκκλησίας, Consilium ecclesiae, Senatus (πρεσβυτέριον) ecclesiae, Senatus Christi, Consiliarii episcopi u. dgl. (*Bickell* Gesch. des K.-Rechts II 122). Sie waren die Sittenrichter der Gemeinde und übten dieses Amt mit ‚grossem Nachdruck' (*Tertull.* Apol. c. 39), überwachten ‚das Leben und den Wandel' der Christen (*Orig.* C. Cels. III 51) und ‚schmückten die Braut Christi' (*Pseudo-Clem.* Ep. ad Iac. c. 7). Die Handhabung der Disciplin, natürlich unter der bischöflichen Oberaufsicht, war recht eigentlich die Function der P. im Alterthum. Hinsichtlich der Bussdisciplin wurde die Gewalt der Priester wiederholt beschränkt, so durch das *Conc. Illib.* (306) c. 32, *Arausic.* I (441), c. 1. Wie sehr dieser Zweig der Disciplin den Presbytern zugewiesen war, zeigt die Aufstellung eigener Busspriester. Mit obigem Amte hing die Function der Rechtspflege zusammen: die P. hatten die Jurisdiction in Privatstreitigkeiten zwischen den Christen, wie schon Christus (Matth. 18, 15—17) die Anweisung gab, und nachdem im Allgemeinen der Apostel (I Kor. 6, 1—4; vgl. 5, 12) sich über solche Streitigkeiten geäussert hatte, weisen die Clementinen (*Clem.* Ep. ad Iac. c. 10) ‚den Presbytern der Kirche' diese Fälle zu, und *Polycarp.* Ad Phil. c. 6 ermahnt die P. zur Gerechtigkeit und Milde im Richteramte. ‚Die Brüder,' schreiben die *Clem. Hom.* III 67, ‚sollen lieber Unrecht leiden; wenn sie aber . . . einen Rechtsspruch wünschen, sollen die P. ihn geben.' Die P. bildeten die erste, der Bischof die letzte Instanz, sein Urteil war überhaupt stets ausschlaggebend (*Cypr.* Ep. 28 [34]), und das *Conc. Laodic.* c. 57 stellte hierin als Richtschnur auf: es darf nichts geschehen ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου (vgl. *Can. apost.* 39). Gerade ob des eigenmächtigen Verfahrens einzelner P. beklagt sich *Cypr.* Ep. 11 (17), c. 2: audio tamen quosdam de presbyteris nec evangelii memores nec quid ad nos martyres scripserint nec episcopo honorem sacerdotii sui et cathedrae reservantes. Auf das Collegium der P. hatte der Bischof zu hören bei Ertheilung der Ordination (*Ignat.* Ad Antioch.; *Cypr.* Ep. 10; *Chrysost.* De sacerd. III 15) und in wichtigeren Angelegenheiten der Verwaltung, so namentlich bezüglich der des Kirchenvermögens (sog. *Conc. Carth.* IV, c. 22 u. 23; *Gregor. Turon.* Dial. II de mirac. s. Martin.; *Conc. Turon.* II, 569). Dies galt vor Allem, wenn der Bischof gestorben (Sedisvacanz) oder abwesend war, wie solches in Zeiten der Verfolgung nicht selten vorkam; doch sollte in dieser Zeit keine Neuerung eingeführt werden (ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, *Cypr.* Ep. 31; vgl. Ep. cler. Rom. [Ep. 5 u. 31]). Ueberhaupt ist *Cyprian* eine wichtige Quelle, aus der wir das Eingreifen der P. in Verwaltungssachen kennen lernen, z. B. Ep. 33 (38), 6 (14), 46 (49), 24 (29), 55 (59) u. a.; *Epiph.* Haer. 52, § 1; 69, § 3. Die Priester hatten im Alterthum auch Sitz und berathende, aber wol nicht beschliessende Stimme bei den Synodalverhandlungen und unterzeichneten nach den Bischöfen (*Euseb.* Hist. eccl. VI 43, VII 28. 30; *Conc. Illiberit.* c. 36; *Arelat.* I, *Tolet.* I, *Bracar.* II, *Chalced.*, *Nicaen.* II u. a.). — Endlich hatten die Priester von Anfang an grossen Antheil an der Seelsorge in allen ihren Zweigen: an der Sorge um Kranke, Wittwen, Waisen, Arme, Gefallene, kurz an dem, was wir spezielle Seelsorge zu nennen pflegen. Wegen dieses ausgedehnten Wirkungskreises in der Kirchenleitung konnten sie mit Recht ‚Rectores ecclesiae' genannt werden (vgl. auch die Ordinationsgebete im Pontif. Rom. und in den alten Sacramentarien bei *Muratori* Liturg. rom. vet. I 425. 513). Seit dem 3. Jahrh. wurden übrigens die Amtsverrichtungen der Bischöfe und P. durch die Synoden, namentlich aber, seitdem die Landpfarreien errichtet wurden, genauer abgegrenzt. — In der Kirche hatten die Priester ihre Stelle im Presbyterium, wo ihre Sitze (θρόνοι δεύτεροι) rechts und links von der Kathedra des Bischofs standen. Solche fanden sich auch in den Katakomben (*Marchi* Mon. delle arte crist. tav. XXXVI) und sind erhalten in den alten Basiliken von Rom, Mailand und Nola.

4) Der Ordination, die stets nur der Bischof ertheilte (so nach zahlreichen Concilsbeschlüssen und besonders deutlich *Chrysost.* Hom. 11 in I Tim. und Hom. 1 in Philem.; *Cypr.* Ep. 10), ging eine Prüfung des Glaubens und der Sitten des Ordinanden voraus; ausserdem musste über das Alter und die bisherige äussere Lebensstellung Erkundigung eingezogen werden (*Basil.* Ep. 54; *Conc. Nicaen.* I, c. 2. 6. 10; *Neocaes.* c. 9; *Illiberit.* c. 76; *Carthag.* III, c. 22). Ueber das Weitere s. d. Art. Ordination II 550. Dass manche P. sich auf Arzneikunde verstanden, sehen wir aus Inschriften (*de Rossi* R. S. I 342; *Lami* De erudit. apost. 538 und die Epitaphien bei *Martigny*[2] 665 f.).

5) Besondere Klassen von Presbytern.

a) Seitdem das Christenthum auf dem Lande grössere Verbreitung fand und noch vor Errichtung eigentlicher Landpfarreien mussten Priester grösseren Landbezirken

oder Dörfern zur Wahrnehmung der Seelsorge und des Cultus zugewiesen werden. Diese πρεσβύτεροι ἐπιχώριοι, Regionarii, genossen nicht das Ansehen und die vollen Rechte der städtischen P. So bestimmt die Synode von *Neocaesarea* c. 13: ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ κυριακῷ τῆς πόλεως (Stadtkirche) προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως οὐδὲ μὲν ἄρτον διδόναι ἐν εὐχῇ οὐδὲ ποτήριον, ἐὰν δὲ ἀπῶσι καὶ εἰς εὐχὴν κληθῇ μόνος, δίδωσιν (vgl. *Conc. Antioch.* c. 8). Dieses änderte sich seit der Durchführung der Organisation der Landpfarreien, wenigstens im canonischen Recht.

b) Der älteste Priester (Senior) eines Bezirkes (spätern Decanats) nahm, wie der Senior unter den Bischöfen einer Provinz (s. d. Art. Primate II 654, 1), eine bevorzugte Stellung ein, die anfänglich jedenfalls nur ein Ehrenvorzug gegen das Alter war, allmälig aber rechtliche Bedeutung erhielt. So entwickelte sich die Stellung der Erzpriester, *Archipresbyteri*, ἀρχιπρεσβύτεροι, auch πρωτοπρεσβύτεροι genannt (*Socrat.* H. e. VI 9; *Sozom.* H. e. VIII 12). *Hieron.* Ep. 4 ad Bast. erwähnt im Abendlande den Archipresbyter. Dass der älteste unter den Geistlichen jenen Namen führte, sehen wir aus *Greg. Naz.* Orat. 20; *Conc. Chalced.* c. 14; *Leon. M.* Ep. 5 ad Donat. u. a. Bei den Griechen hiess er bisweilen in späterer Zeit πρωτοπάππας. Ueber die einflussreiche Stellung der Archipresbyter vom 5. bis 8. Jahrh. s. d. Art. Erzpriester I 430.

c) Erwähnt seien noch die *Presbytera* und *Presbyterissa*, πρεσβυτέρα, πρεσβῦτις, πρεσβύτερις, Namen für die Frau eines Presbyters und einer kirchlichen Vorsteherin, wofür die Benennungen Vidua, Diaconissa sonst vorkommen. *Ducange* und *Pelliccia* Christ. eccl. polit. I 44. Vgl. *Claud. Fonteii* De ant. presbyt. iure in regim. eccl., Taur. 1678. *Mar. Lupi* De paroch. ante ann. Christi millesimum, Bergamo 1788. *Matth. Zimmermann* De presbyteris et presbyterissis, Annaberg. 1681. KRIEG.

PRESBYTERIA, s. Matricula II 382.

PRESBYTERISSA, πρεσβῦτις, *Episcopa*, *Presbytera* u. s. w. Diese Namen [welche zunächst in jüdischen Inschriften von Venosa auftreten, wo die Frauen der *Presbyteri* oder *Patres* sich *Presbyterae* oder *Paterissae* nennen, vgl. *Garrucci* Cimit. ebr. di Venosa in Puglia, Civ. catt. 1883, Quad. 786, 706. K.] bezeichnen nicht bloss die amtlich bestellten Diakonissen der alten Kirche, sondern auch die Frauen, mit welchen Bischöfe und Priester vor der Erhebung zu ihren Kirchenämtern in gültiger Ehe gelebt hatten. Je entschiedener die Kirchengesetze und noch mehr der Geist der Kirche von ihren Vorstehern Enthaltsamkeit forderte und je strenger man über den Ruf der Geistlichen wachte, desto mehr musste es sich auch nahelegen, durch gesetzliche Bestimmungen Aergernisse zu verhüten, welche den Klerikern aus ihren Familienverbindungen erwachsen konnten. In diesem Sinne verbot schon die erste Synode von *Toledo* (an. 400, c. 18) den Wittwen der Bischöfe, Priester und Diakonen die zweite Verehelichung bei Strafe lebenslänglicher Excommunication. Analog sind die Bestimmungen der 13. *toletanischen* (an. 683, c. 5) und dritten Synode von *Saragossa* (an. 691, c. 5), welche auch die Wiederverehelichung der Königswittwen aus Ehrfurcht vor der Würde des verstorbenen Gemahls verbieten. Allein viel wichtiger als die Fürsorge für solche Frauen nach dem Tode ihrer früheren Männer war die Frage, wie sie zu deren Lebzeiten in dem ihnen aufgenöthigten Wittwenstande zu erhalten seien, zumal nicht selten Fälle vorkamen, wo die Geweihten die frühere und gültige Ehe fortzusetzen versuchten. Um dies zu verhüten, fordert die zweite Synode von *Arles* (an. 443 oder 452, c. 3) von den Frauen der Majoristen ein Keuschheitsgelübde. Unter dieser Bedingung sollten sie sogar in den Häusern ihrer zu Kirchenämtern beförderten Männer bleiben dürfen, im Weigerungsfalle aber excommunicirt werden. Eine Einsprache gegen die Erhebung ihres Mannes und den Verlust ihrer Rechte scheint hiernach solchen Frauen nicht zuzustehen, was um so auffallender ist, als dieselbe Synode (c. 22) Verheirateten die Uebernahme der öffentlichen Kirchenbusse nur mit Zustimmung des andern Ehetheils gestattet. Die Synode von *Angers* (an. 453, c. 4) setzt offenbar die Geltung des Arles'schen Canon voraus, aber eine Synode von *Tours* (an. 461, c. 2) brachte die Milderung, dass auch Majoristen ohne Strafe in die Ehe zurücktreten konnten, jedoch durften sie in diesem Falle die empfangenen Weihen nicht mehr ausüben, konnten höhere nicht erlangen und mussten sich mit der Laiencommunion begnügen, von der sie die ‚alte Regel' ausgeschlossen hatte.

Indess vermochte sich die Gesetzgebung von *Arles* und *Tours* nicht zu halten. Verletzte die erstere das Recht der Gattin, so reichte das von jenem Concil vorgeschriebene Keuschheitsgelübde zur Bewahrung der Enthaltsamkeit nicht aus, wenn die Frau im Hause bleiben durfte, die Milderung von Tours aber schädigte die Ehrfurcht vor den Weihen. Darum schlug das Concil von *Agde* (an. 506) einen

andern Weg ein. C. 9 verhängt mit Berufung auf die Päpste *Siricius* (römische Synode von 386 c. 9) und *Innocenz I* (Brief an Bischof Victricius von Rouen) über Majoristen, die zum Ehebett zurückkehren, die Absetzung, was übrigens auch in Gallien schon die erste Synode von *Orange* (an. 441, c. 23) vorgeschrieben hatte; dagegen darf nach c. 16 ein Ehemann nur dann geweiht werden, wenn seine Frau zustimmt und bereit ist, sich von der Wohnung des Mannes zu trennen und Enthaltsamkeit zu geloben.

Damit war das Recht allen billigen Anforderungen entsprechend festgestellt, und die späteren Concilienbeschlüsse sind darum nur Consequenzen der adoptirten Principien. So verfügen die erste Synode von *Orléans* (an. 511, c. 13) und jene von *Epaon* (an. 517, c. 32) über Wittwen von Priestern und Diakonen, die zur zweiten Ehe schreiten, die Excommunication, die auch den zweiten Ehemann trifft, bis sie sich trennen. Nach der zweiten Synode von *Tours* (an. 567, c. 12 und 13) darf der Bischof seine Frau (Episcopa) nur wie eine Schwester betrachten, ihre Wohnungen müssen getrennt und der Bischof stets von Klerikern umgeben sein. Aber auch wenn er keine Episcopa hat, dürfen Frauen nicht in seinem Geleite sein (c. 13); nur der Unverstand hat, wie selbst *Bingham* (I 359) zugiebt, in diesem Canon ein Argument gegen die Geltung des Cölibats in Gallien gesucht. Die zweite Synode von *Macon* (an. 585, c. 16) will die Wittwen der Majoristen, die sich wieder verheiraten, in ein Kloster gesperrt wissen; jene von *Auxerre* (angeblich 578, wahrscheinlich nach 585, c. 21 und 22) verbietet ebenso die Fortsetzung der Ehe mit der Presbytera seitens ihres bisherigen Gemahls, wie die Wiederverehelichung der erstern. Die letzten Verbote gegen die Ehelichung einer Presbytera erliessen zwei römische Synoden unter Gregor II (an. 721, c. 1) und Zacharias (an. 743, c. 5).

Der Orient, sonst in der Cölibatsfrage durch seine Halbheit bekannt, hat wenigstens in Bezug auf die Episcopa die abendländische Praxis angenommen. C. 48 der zweiten *trullanischen* Synode vom J. 692 befiehlt, die Frau eines zum Episcopat Beförderten müsse in ein ziemlich entferntes Kloster gehen, wo der Bischof für sie zu sorgen habe. Wenn sie würdig sei, könne sie auch Diakonissin werden. SCHILL.

PRIESTERTHUM. Eine Personification des Priesterthums in der alten Kunst haben wir bereits in dem Art. Eucharistie I 441 f. an dem merkwürdigen Gemälde von S. Callisto nachgewiesen, wo der mit dem Pallium bekleidete Mann neben dem Dreifuss und der Personification der Kirche steht (*de Rossi* R. S. II, tav. XVI[1]; *Kraus* R. S.[2] Taf. VIII[3]; vgl. unsere Figur 151, I 441) *Garrucci* Stor. I 272 erkennt eine weitere Personification des Priesterthums auf einem Sarkophag (tav. CCCXVIII[5]), wo eine Frau und ein Mann im Pallium durch einen Baum und eine Cista oder Arca quadrata getrennt sind, auf der, nach Garrucci, die hl. Bücher liegen. Der Mann weist mit dem Finger auf die Frau. Eine ähnliche Darstellung auf einem neapolitanischen Relief (*Garrucci* tav. CCCCII[6], nicht [6]) weist die Frau als Orans und Velata auf, den Mann jedesmal im Pallium. Wenn ich auch die Garrucci'sche Auslegung nicht als unzulässig ablehnen möchte, so muss ich doch gestehen, dass mir die Grundlage zu einer zuverlässigen Deutung der beiden zuletzt genannten Darstellungen zu fehlen scheint und ich eher eine uns jetzt unbekannte Beziehung auf die hier beigesetzten Personen, ihre Schicksale oder ihre Lebensstellung erblicken möchte. KRAUS.

PRIESTERWEIHE, s. Ordo.

PRIMATE. Primas (Primus) bezeichnete bei den Römern der Kaiserzeit den Vorsteher der Decurionen (Senat) eines Municipiums (*Cod. Theod.* 7, 18. 13; 12, 1. 4. So auch bei *Ammian. Marc.* 14, 7). Ebenso hiess der Vorstand einer jüdischen Gemeinde, seitdem der Titel Patriarch erloschen war (*Cod. Theod.* 16, 8; 8, 29). Die Griechen sagten dafür ὁ πρωτεύων. Im kirchlichen Sprachgebrauche aber bedeutet Primas:

1) in Africa, wo es zum erstenmal zur Bezeichnung einer hierarchischen Würde erscheint, den Metropoliten oder den obersten Bischof einer Kirchenprovinz, bezw. den Bischof von Karthago, der in der africanischen Kirche die Stellung eines orientalischen Patriarchen einnahm und ,Primas totius ecclesiae africanae' war. Die Metropolitanverfassung der Ostkirche hatte in Africa frühe Eingang gefunden und entwickelte sich durch die zahlreichen Bisthümer und Synoden dieser Kirche. Im Unterschied jedoch zur Praxis der orientalischen Kirchen war die Metropolitanwürde hier nicht an den Sitz, d. i. an hervorragende Städte gebunden, sondern je der älteste Bischof — der Weihe nach — in der Provinz war der Metropolit derselben: *Primas, Episcopus primae sedis,* auch *Senex, Senior* genannt; sein Bisthum die *Prima sedes* oder *Prima cathedra* (*Aug.* Ep. 209: habebam, de quo cogitabam, paratum presbyterum, propter quem

ordinandum *sanctum senem* qui tunc *primatum* Numidiae gerebat, de longinquo ut veniret, rogans litteris impetravi). So die P. der Provinzen Numidien und Mauretanien. Hier bezeichnete Prima sedes je die kirchliche Hauptstadt, Metropolis die bürgerliche (*Cod. eccles. Afric.* c. 56). Nur Karthago war ständiger oberster Metropolitan- oder Primatialstuhl, indem der dortige Bischof dieselbe übergeordnete Stellung zu den andern Metropoliten Africa's einnahm, den die alten Patriarchen des Orients (Aegypten, Jerusalem, Antiochien und später Constantinopel) gegenüber den untergeordneten Metropoliten inne hatten. Denn alle P. (Metropoliten) Africa's standen unter Karthago (*Conc. Hipp.* 393, c. 5; *de Marca* Concord. sacerd. et imper. IV 11 [de primatibus] und *Peters* Cypr. 19). Uebrigens muss das Princip des Altersvorranges oder der Anciennität anfänglich auch in andern Kirchen des Abendlandes gegolten haben, so in Spanien bis auf Constantin, welcher das Land in sieben bürgerliche Provinzen theilte; dieser Eintheilung scheint sich dann die kirchliche angepasst zu haben, so dass die Metropolitanwürde an der bürgerlichen Metropole haftete. Dass in älterer Zeit die Verhältnisse in Spanien denen Africa's analog waren, schliessen wir aus dem Concil von *Elvira* (305): es präsidirte der Bischof von Acci (Guadix), der somit das Seniorat oder die wandernde Metropolitanwürde besessen haben wird. Die Synode setzte c. 58 fest: placuit ubique et maxime in eo loco, in quo *prima cathedra* (Primas oder Metropolit) constituta est episcopatus ... Aehnlich scheint in Gallien der Altersprimat vorübergehend bestanden zu haben. Denn Papst *Hilarius* Ep. 8 (*Migne* XLVIII 35) überträgt die Gewalt, Bischöfe zu consecriren, von dem Metropoliten Hermes von Arles an Constantius, Bischof von Usez, als dem ‚aevo honoris primas'. Aehnliches thaten *Leo I* Ep. 10; vgl. Ep. 19 (al. 18) und *Gregor M.* Ep. I 74. Ueber die Befugnisse dieser P. s. d. Art. Metropoliten II 393 f. Die genannte Synode von *Hippo* verbot c. 25, dass der Primas sich Summus oder Princeps sacerdotum nenne, ein Würdename, welcher noch bei Augustin vorkommt. Das Wort Primas wurde auch ausser Africa im Abendlande zur Bezeichnung der Metropolitanwürde üblich. So gewöhnlich in den Uebersetzungen griechischer Canones, wie bei *Dionys. Exig.* Can. ap. 35, ed. *Sirmond; Cod. can.* vet. eccl. Rom. bei *Ferrandus* Brev. can. c. 4 (*Migne* LVII 950); *Martin.* Brac. Cap. c. 4.

2) Frühzeitig schon erlangten einzelne Metropoliten höhern Rang und Jurisdiction gegenüber den andern Metropoliten: so im Osten die Metropoliten von Ephesus, Caesarea und Heraklea; diese bekamen den auszeichnenden Titel Exarchen, auch ἀρχιεπίσκοποι in einem engern und ältern Sinne. Der Stellung dieser Obermetropoliten entspricht wiederum die Benennung Primas. So war, wie angegeben, der Primas von Karthago höhern Ranges als die übrigen P., und ähnlich entwickelten sich in Gallien drei Primatialstühle über den andern Metropolitanstühlen: Lyon für Gallia Celtica, Trier für Belgica, Bourges für Aquitanien; diesen waren je die Metropolitansprengel der Provinz unterstellt. Vgl. bes. *Pseudo-Anicet.* Ep. c. 3: nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primatem constitui. Reliqui . . . non primates, sed metropolitani nominentur.

3) Eine neue Klasse von Primaten entstand seit dem 4. und noch mehr seit dem 5. Jahrh.: es sind dies die vom Papste bestellten Metropoliten in politisch hervorragenden Städten, namentlich von nationaler Bedeutung. Als Stellvertreter, Vicarien oder Legaten des Papstes führen sie Rang und Titel von Primaten, nehmen im Namen desselben an Concilien Theil oder führen den Vorsitz auf denselben, greifen nicht nur in einzelne wichtige Angelegenheiten kraft ihres Vicariates ein, sondern üben zuweilen in ständiger Weise höhere Rechte aus. Ihr Insigne wurde das Pallium (s. d. Art. II 574). In den Papstbriefen lautet die Installationsformel: *vice nostra, vicem nostram, vice sedis apostolicae* (*Mansi* Conc. VIII 753; *Coustant* Ep. Rom. pontif. 1064). Als erstes Beispiel dieser neuen Art P. erscheint die Bestellung des Bischofs von Thessalonich als Primas und päpstlichen Vicars für Macedonien oder die illyrischen Provinzen. Sollten die gewöhnlich für das illyrische Vicariat geltend gemachten päpstlichen Briefe von Damasus und Siricius nicht hinlänglich beglaubigt sein, wie *Hinschius* System d. kath. Kirchenr. I 583 f. behauptet, so war jedenfalls Anfangs des 5. Jahrh. jener Primat anerkannt. Siehe den Brief *Innocenz' I* (412) an Rufus c. 3 (*Coustant* 817): arripe itaque, dilectissime frater, *nostra vice* per supra scriptas ecclesias, salvo earum primatu (Metropolitanstellung), curam et inter *ipsos primates primus* quidquid eos ad nos necesse fuerit mittere, non sine tuo postulent arbitratu (vgl. dessen Brief an Anysius, Bischof von Thessalonich, 402; *Coustant* 739). Die vorzüglichsten Befugnisse dieses Primas und aposto-

lischen Vicars waren folgende: er hatte die Ordination der unterstellten Metropoliten und gab diesen die Erlaubniss, ihre Provinzbischöfe zu weihen (*Leo I* Ep. ad Anastas., 444); hielt in seinem Bezirke Synoden und ertheilte zu den Provinzialconcilien innerhalb seines Bereiches die Erlaubniss (*Sixtus III* Ep. ad episc. Illyr. an. 437, *Coustant* 1271, und *Bonifatius I* Ad Ruf. Thessal. an. 422, *Coustant* 1035); er übte die höchste Straf- und Coërcitionsgewalt aus (ib., *Coust.* 1038 u. 1271). Ebenso ertheilte der päpstliche Vicar den Bischöfen die Erlaubniss, in Sachen der contentiösen Gerichtsbarkeit zu verhandeln (ib.), sowie von allen wichtigen Angelegenheiten seines Bezirkes Kenntniss zu verlangen, sie zu entscheiden oder in Rom entscheiden zu lassen (*Coelestin. I* Ad Perig. an. 425, *Coustant* 1064; *Sixtus III* Ad ep. Illyr. an. 435, *Coustant* 1263; *Leo I* Ad Anastas. Thessal. an. 444). Die Stellung eines Primas dieser Kategorie kam also der eines Patriarchen im Orient am nächsten, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, dass die Obergewalt des Primas über die Metropoliten nur eine übertragene war. In Gallien hatte der Metropolit von Arles diesen Primat inne, längere Zeit factisch, als formell bestellter päpstlicher Vicar, wie es scheint, erst seit Papst Vigilius, 545 (*Hinschius* a. a. O. 588 ff.). In Spanien waren P. zu Sevilla und Illici, später und für immer zu Toledo (*Simplic.* Ep. ad Zenon. Hispal., 468—483; bei *Thiel* Ep. Pontif. I 214. 788. 980); in England die Metropoliten von London und Canterbury (*Beda* Hist. Anglor. I 33). Aus dieser dritten Art von Primaten der alten Zeit entwickelten sich im Frankenreiche unter dem Einfluss der pseudo-isidorischen Decretalen die P. des MA.s als hierarchische Mittelstufe zwischen Papst und Bischöfen. Die Grundlage für diese Stellung gab für immer die angezogene Ep. 14 *Leo's* an Anastasius von Thessalonich und gewissermassen als Vorlage für die mittelalterlichen P. diente die Ernennung des Bonifatius von Mainz als Primas von Deutschland durch Papst Zacharias. Bonifatius ertheilt Erzbischöfen und Metropoliten Befehle. Diese P. sind aber nicht zu verwechseln mit den karolingischen Primates palatii (*Waitz* Deutsche Verfassungsgesch. III 277). Somit bezeichnet Primas anfänglich den Altersprimat und den Metropoliten schlechthin, dann einen Obermetropoliten oder Exarchen, endlich den Patriarchen als päpstlichen Vicarius. Die Litteratur bei *Hinschius* a. a. O. I 576 ff. KRIEG.

PRIMICERIUS, überhaupt der Erste, der auf der Cera der Matricula eingetragen war; daher der Ordo der Lectoren (s. d. Art.) in Gallien, die Notare in Rom (*Greg. M.* Ep. I 22) u. s. w. ihren P. hatten. Sogar die Zeltmacher und Münzbeamten, wie aus der Inschrift einer gewissen MATRONA hervorgeht: VXOR CORNELII PRIMICERI CENARIORVM (!) || FILIA PORFORI PRIMICERI MONETARIORVM (*Aringhi* I 216). Da in Constantinopel der Archidiakon als erster Chartophylax den ersten Rang unter der Geistlichkeit einer Kirche einnahm, führte er auch den Titel P. (*Conc. Const.* sub Menna Art. V), und übertragen spricht *August.* Serm. de sanct. I von einem P. *martyrum.* Absolute gesetzt, wird der Titel, wenigstens in Gallien, den Ersten des niedern Klerus bedeuten (*Conc. Emerit.* X 14), der auch die Aufsicht über die *Aeditui, Mansionarii* und *Basilicani, Colliberti* (*Conc. Chalc.* Art. V vers. Dionys. Ex.) führte.

PRIMITIAE, s. Erstlinge I 429.

PRINCEPS, als Bezeichnung des Bischofs, s. I 163.

PRISCA, s. d. Art. Basilika I 113.

PRIVATORATORIEN, s. d. Art. Oratorien II 345 und Basilika I 113.

PRIVILEGIEN der Kirchen, Gräber und geistlichen Personen, s. d. Artt. Asylrecht I 101, Bischöfe I 167, Grab I 630, Immunitäten II 130 f., Klerus II 115, Wohlthätigkeitsanstalten.

PRIVILEGIUM MARTYRUM (*Cyprian.* al.), s. d. Art. Busse I 179, Lapsi II 281, Martyrer II 367, Indulgentia II 139.

ΠΡΟΑΣΤΕΙΑ, s. Suburbia.

PROBEN, s. Ordalia II 547.

PROCESSIONEN. In der liturgischen Sprachweise der alten Kirche begegnen wir dem Worte *Processio, Processus* schon bei *Tertullian* in seiner weitesten Bedeutung = Gang zur gottesdienstlichen Versammlung, so dass dann *procedere* synonym erscheint mit ‚sacra frequentare' und ‚sacris interesse'. *Tertull.* Ad uxor. II 4: ‚si *procedendum* erit (sc. ad sacra publica), nunquam magis familiae occupatio adveniat (obveniat).' De praescr. haeret. c. 43: ‚ubi metus in Deum, ibi . . . et *processio* modesta.' Vgl. *Hieronym.* Commend. in ep. I ad Cor. c. 11. Verwandt mit diesem Wortgebrauche ist es, wenn *Processio* geradezu für ‚gottesdienstliche Versammlung' selbst genommen wird, wie z. B. *Isidorus* in seiner Uebersetzung des c. 17 des *Conc. Laodic.* den Ausdruck ‚ἐν ταῖς συνάξεσι' (conventus fidelium nach *Dionysius*) mit ‚in processionibus' wiedergiebt

(*Augusti* Denkwürdigk. X 20 f.). In einer engern Bedeutung erscheint *Processio* und *procedere*, wenn es von dem Einzuge des Bischofs mit den ihn erwartenden Gläubigen in die Stationskirche gebraucht wird. Nach *Pelliccia* Christ. eccl. Politia I, l. II 219 erwartete, wenn eine Statio (s. d. Art.) angesagt war, das in der Stationskirche versammelte Volk die Ankunft des Bischofs; sobald dieser entgegenkam (*procedimus* ad populum, plena erat ecclesia, *Augustin.* De civ. Dei l. 22, c. 8), setzte sich der Zug zur Kirche in Bewegung (procedebant ad ecclesiam, *Anastas. Bibl.* In Leone III und *Sanvin.* De stationibus Urbis). Daher kam es, dass bisweilen die Statio selbst mit dem Namen Processio bezeichnet wurde (*Pelliccia* l. c.). In den Fällen, in welchen ein geordneter Zug der Gläubigen von einer Kirche zu einer andern sich bewegte, hiess *Processio* das Ausgehen vom Versammlungsorte (daher die Formel: procedamus in pace!), während das Entgegenkommen von Seite des Klerus der zu besuchenden Kirche ‚occursus' genannt wurde (*Binterim* Denkw. IV 1, 559). In der erstern engern Bedeutung findet sich das procedere auch später noch in den Ordines Rom. für den Gang des Bischofs und seiner Assistenz von der Sacristei (secretarium) zum Altare. So heisst es *Ord. Rom.* I, n. 7 u. 8: ‚et illi (diaconi) osculatis manibus illius (pontificis) *procedunt* cum ipso.' In ganz speziellem Sinne aber waren der alten Kirche die P. öffentliche, mit religiösen Acten verbundene Aufzüge oder Umzüge der Gläubigen bei feierlichen Gelegenheiten oder in Fällen allgemeiner Noth. Nach dieser Auffassung fiel der Gebrauch des Wortes Processio, wie *Augusti* l. c. 22 bemerkt, mit dem altrömischen Sprachgebrauche zusammen, wonach *Processio* und *Processus* theils den Aufmarsch des Heeres, theils den feierlichen Aufzug der Consuln auf den Circus maximus, theils den Einzug der Kaiser und Statthalter in ihre Residenzen bedeutet. Die alten Griechen drückten dies durch πομπή und παραπομπή aus. Viele Götterfeste der Heiden waren mit P. verbunden, ebenso die Supplicationes, d. i. öffentliche Anrufungen der Götter bei den Römern. Unter dem Volke Israel waren P. vielfach in Uebung (Ios. 6; II Kön. 6; III Kön. 8; II Esdr. 12). Der Einzug Jesu in Jerusalem nach Matth. 21 muss gleichfalls dazu gerechnet werden. Eine so allgemein im Cultleben der Völker sich äussernde Manifestationsform der innern religiösen Ueberzeugung musste auch unter den Christen Platz greifen. Die Zeiten der Verfolgung gestatteten allerdings feierliche Aufzüge im christlichen, kirchlichen Sinne nicht, aber die Christen benützten wenigstens die Exsequiae funeris, um sie in *Processiones funereae* im Geiste des Christenthums umzuwandeln. Bis zum Anfange des 3. Jahrh. bestand nämlich kein förmliches und allgemeines Verbot, wodurch die Christen von Seite der römischen Regierung gehindert worden wären, die Leichname der hl. Martyrer öffentlich zu begraben (vgl. *Kraus* Die röm. Katakomben 50 f.). Daher können die Acta martyr. ap. *Ruinart* von feierlichen Leichenzügen bei Bestattung der Leichname der hl. Martyrer Cyprian, dessen Schüler Montanus und Lucius u. A. reden; ja selbst unter Diocletian und Maximian, welche zwar das Gesetz über Auslieferung der Leichen der Hingerichteten bestätigten, aber mit hauptsächlich gegen die Christen gerichteten Ausnahmen umgaben, konnte die von Tarsus nach Rom transportirte Leiche des Martyrers Bonifatius in feierlicher Procession zum Grabe begleitet werden. Bei diesen christlichen Leichenzügen fanden sich Kleriker und Laien ein, Wachslichter und Fackeln wurden mitgetragen, Gebete und Psalmen (Hymnen und Lieder) wechselten ab. Diese Processiones funereae fielen um so weniger auf, wenn sie nach alter römischer Sitte bei Nachtzeit gehalten wurden, obgleich zu jenen Zeiten die Leichenbegängnisse der Vornehmen (Funera indictiva) auch bei Tage abgehalten wurden. Als aber die Kirche den Frieden erlangt hatte, entwickelte sich das christliche Processionswesen im Orient und Occident sowol der Zahl als der Feierlichkeit der Aufzüge nach rasch, so dass schon *Basilius* und *Ambrosius* die P. eine alte kirchliche Gewohnheit nennen konnten. Consequent waren die Leichenzüge und die Begleitungen der Bischöfe zur Kirche die ersten Handlungen, auf deren erhöhte Feierlichkeit die Freiheit der Kirche einwirkte. Ausserdem fand die Kirche viele Veranlassungen, das gläubige Volk zu P. zu versammeln. Sehr alt sind die feierlichen Aufzüge bei Uebertragung der Reliquien der hl. Martyrer, z. B. des hl. B. Babylas (*Socrat.* Hist. eccl. III 16), der hl. Gervasius und Protasius (*Ambros.* Ep. 22 ad sor.; *Augustin.* Conf. IX 7), des hl. Meletius (*Sozom.* Hist. eccl. VII 10) u. s. w. Nach *Ambrosius*, welcher Serm. 8 und Ep. 19 Zeugniss von dem hohen Alter der P. giebt, pflegte man auch die Gräber der Martyrer processionsweise zu besuchen. Auf spezielle Dankes-P. gelegentlich ausserordentlicher Gnadenerweisungen deuten *Chrysost.* Orat. contr. lud. et theatr. und *Sozom.* Hist. eccl. VII 10 hin. Ganz besonders geeignet erschienen P. für die Feier des Einzuges eines Bischofes, so

z. B. bei der Rückkehr der verbannten Bischöfe Chrysostomus und Athanasius, bei dem Empfange des hl. Epiphanius in Constantinopel (*Sozom.* Hist. eccl. VIII 14). Dieselbe Ehrenbezeugung wurde nach *Chrysost.* Hom. de vocat. Haer.; *Gregor. Turon.* Hist. Franc. VIII 1; *Anastas. Bibl.* In vita Hadriani weltlichen Fürsten zu Theil. Nach *Iustinian.* Novell. 67 fanden P. statt, wenn der Grundstein für eine neue Kirche oder ein neues Kloster gelegt werden sollte. Neben dieser Art von Lobes-, Dank- und Ehren-P. traten sehr früh und häufig die Bitt-P. in Zeiten allgemeiner Noth und Drangsal auf, so zur Erflehung einer guten Witterung (*Chrysost.* Hom. c. lud. et theatr.) oder zur Zeit der Trockenheit um Regen (*Socrat.* Hist. eccl. VII 22); ebenso gaben Erdbeben (*Nicephor.* Hist. eccl. XIV 46), pestartige Krankheiten (*Gregor. Turon.* De glor. confess. c. 76; De vit. s. Patr. c. 7) und Kriegsgefahr (*Gregor. M.* Ep. XI 51; *Gregor. Turon.* Hist. Franc. III 29) Veranlassung zu Bitt-P. Vor dem Kriege gegen Eugenius liess Theodosius d. Gr. eine Bittprocession halten (*Rufin.* Hist. eccl. II 33). Diese Bitt-P., denen der Charakter einer Bussübung (eines Bussganges) nicht fehlen durfte, hiessen im Besondern *Supplicationes, Rogationes* oder, von dem griechischen λιτή, λιταίνω, *Litaniae.* Hievon haben sich bis auf unsere Zeit erhalten die ständigen Bitt-P. am Marcustage und an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, worüber jedoch die Artt. Litanei, Litania maior und Septiformis nachgesehen werden wollen. Wie die kirchlichen P. auch weltlichen Zwecken dienten, ist oben durch das Beispiel bei Rufinus angedeutet worden; ausserdem verbanden sich solche feierliche, religiöse Aufzüge (processiones plenariae et pompae solemnes) mit den Dankes-, Sieges- und Huldigungsfesten der christlichen Fürsten (*Sozom.* Hist. eccl. VII 23). Der kaiserliche Hof selbst aber nahm gerne Antheil an den öffentlichen P. und nach *Nicephor.* l. c. XIII 8 bestritt sogar die Kaiserin Eudoxia die Kosten der grossen Procession zu Constantinopel zur Zeit des hl. Chrysostomus.

Bei den P. herrschte eine bestimmte Ordnung. Im Orient wie im Occident wurde von einem Diakon oder Subdiakon das Kreuz vorangetragen (*Socrat.* Hist. eccl. VI 8; *Nicephor.* Hist. eccl. XIII 8; *Gregor. Turon.* De vit. Patr. I 7). Streng geboten wurde diese Kirchensitte durch *Iustinian.* Novell. 123, c. 32. Dem σταυροφόρος (bisweilen irrig Draconarius genannt) folgte ein anderer Diakon mit dem Evangelienbuch, daher *Praefectus evangelio* genannt, wenn nicht der Bischof selbst das Buch trug (*Codin.* De off. Magn. Aul. c. 4 u. 10). Von Fahnenträgern (vexilliferi) berichtet *Gregor. Turon.* Hist. Franc. V 4. Auch Reliquien oder Bilder der Heiligen wurden mitgetragen, hie und da von den Bischöfen selbst (*Pelliccia* l. c.). Nach den dienstthuenden Diakonen kam das Volk, in Klassen abgetheilt, und zwar in der lateinischen Kirche in folgender Ordnung: die Mönche, die Männer, dann die Frauen und weiblichen Ordensleute, zuletzt die Jugend (*Gregor. M.* Ep. XI 2). Der Klerus selbst ging in einigen Kirchengemeinden dem Volke voran, in anderen bildete er den Schluss; nach *Augustin.* De civ. Dei XXII 8 ging der Bischof mit den Geistlichen in der Mitte. Von der Sitte, bei den P. paarweise zu gehen, berichtet zuerst *Bernardus* Serm. 2 in purif. s. Mariae. Bei den Buss- und Bittgängen pflegte man mit nackten Füssen zu gehen (*Sagittar.* De nudipedalibus veterum). Bisweilen trugen die den P. Beiwohnenden



Fig. 410. Aus dem Menologium des Basilius (26. Jan.; ed. Albani II 137).

brennende Kerzen in der Hand (*Sozom.* Hist. eccl. VIII 8; *Gregor. Turon.* De gloria martyr. I 44). Ja, nach *Socrates* Hist. eccl. VI 8 wurde bei den Orientalen sogar das Processionskreuz mit brennenden Kerzen geziert. Der bei den P. allerwärts übliche Psalmengesang datirt aus den ältesten Zeiten. Vgl. *Augustin.* De civ. Dei XXII 8. Einer spätern Zeit gehörte der Gebrauch an, dass im Orient Kleriker Holzbretter (ἅγια ξύλα) mittrugen und darauf schlugen, um den Auszug oder das Nahen einer Procession anzukündigen. Diese Sitte behielt Rom ,non ex aeris (tintinnabuli) penuria, sed propter vetustatem' auch dann noch eine geraume Zeit lang bei, als bereits im Occident die Tintinnabula (kleine Schellen) zu dem angegebenen Zwecke bei den P. in Gebrauch gekommen waren. S. *Concil. Nicaen.* II act. 4; *Amalarius* De divin. offic. IV 21 und die Artt. Litanei, Litania maior und Septiformis. KRÜLL.

PROCLAMATION, s. Eheschliessung I 389.

PROCURATOREN durften Kleriker nicht sein (*Conc. Chalced.* c. 3). Vgl. d. Art. Klerus II 215 und *Bingham* II 404.

ΠΡΟΕΔΡΟΙ nennen *Synes.* Ep. 12 und *Euseb.* die Bischöfe; vgl. I 163.

ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΟΙ, Bezeichnung der Bischöfe; s. I 163.

ΠΡΟΕΣΤΩΤΕΣ heissen die Bischöfe bei *Gregor. Naz.* Orat. 1. Vgl. I 163.

ΠΡΟΚΑΘΗΜΕΝΑΙ, Bezeichnung der Diakonissen (*Conc. Laodic.* c. 11 und dazu *Balsamon* und *Zonaras*). Vgl. I 358.

PRONAOS, im concreten Sinne, Vorhalle, Narthex, s. d. Art. Basilika I 122.

PRONAOS, zusammengezogen Pronus (woher das franz. prône für Christenlehre oder Katechismus), begreift im abstracten Sinne alle die Gebete und Verkündigungen von kirchlichen Anordnungen, die seit ältester Zeit nach der Predigt und vor der Missa fidelium als besonderer Bestandtheil der Liturgie stattfanden. Die Sache ist alt, die Benennung aber scheint erst dem Frühmittelalter anzugehören. Die gemeinsame Bezeichnung P., d. h. Vortempel, stammt vielleicht daher, dass diesem Theil des Gottesdienstes auch die Büsser und Katechumenen, die im P. des Tempels ihren Platz hatten, anwohnten, oder P. wurde mit Ambon gleichbedeutend gebraucht, und jene Gebete und Verkündigungen erhielten von dem O r t e des Recitirens ihre Benennung; oder aber die Gebete, die sich im MA. in diesem Theile der Liturgie ausbildeten, waren im geistigen Sinne die Vorhalle zur eigentlichen Geheimnissfeier der Missa fidelium. Der erste Theil des P. bestand nur aus Gebeten, und zwar macht das a l l g e m e i n e Gebet in seinen verschiedenen Formen den ältesten Theil aus (s. Real-Encykl. I 571). Wann das ,Vaterunser' hinzukam, lässt sich nicht angeben. *Ivo* († 1116) P. II, Decret. c. 120 erwähnt dasselbe neben dem allgemeinen Gebet und beruft sich auf den Canon einer Synode von Orléans (vgl. *Capitul.* Carol. Mag. lib. I 165. 166). Von den übrigen, seit dem frühen MA. gebräuchlichen Gebeten, wie Credo, Confessio (offene Schuld) und der priesterlichen Absolution, erhalten wir allerdings erst durch *Honorius von Autun* (um 1100) Specul. eccl. am Schluss des ersten Sermo (*Migne* CLXXII 819 sqq.) genauere Nachricht; aber sicherlich sind diese Gebetsformeln längst in der Kirche allgemein im P. recitirt worden. Die älteste Nachricht über die ,offene Schuld' bei *Martène* De antiq. eccl. rit. I 4, ord. 23 aus einem alten Pontificale der Kirche von Châlons. Der Segen Misereatur und Indulgentiam ist der Rest des uralten Segensgebetes über die Büsser. Allen diesen Gebeten scheinen je kürzere Belehrungen und Ermahnungen vorausgegangen zu sein, wie aus *Honorius* l. c. zu ersehen ist. Den zweiten Theil des P. bilden die V e r k ü n d i g u n g e n (Denuntiationes) von kommenden Festen und Fasttagen, Ordinationen, von Gottesdienst jeglicher Art und von kirchlichen Sammlungen. Sie fanden einst nach der Consecration, also in der Missa fidelium, nämlich nach dem Grusse ,Pax Domini sit semper vobiscum' statt und wurden nach Aufhören des Katechumenats an das Ende des P. verlegt. Die Verkündigung alles dessen, was auf den kommenden Gottesdienst Bezug hatte, war in den Zeiten der Verfolgung besonders nöthig: es musste Tag, Ort und Zeit der Feier angezeigt werden (*Cypr.* Ep. 37). Eine solche Verkündungsformel hat *Augustinus* Serm. 32 (al. 111) aufbewahrt: quod novit caritas vestra, suggerimus. Dies anniversarius ordinationis domini senis Aurelii cras illucescit. Rogat et admonet caritatem vestram, ut ad basilicam Fausti devotissime venire dignemini. Eine Sammlung zu kirchlichen Zwecken verkündigt *Iustin.* Apol. I 67. Vier solcher, sehr alter Ankündigungsformeln theilt *Bona* Rer. lit. II 16, § 4 aus einem römischen Sacramentar (des 7. bis 8. Jahrh.) mit; auch hier wurden sie noch nach der Oratio dominica verlesen. Post haec, sagt das Sacramentar (nämlich nach dem Pater noster und dem Friedensgrusse), commo-

nenda plebs pro ieiuniis quarti, septimi et decimi mensis temporibus suis, sive pro scrutiniis vel aurium apertione, sive orandum pro infirmis vel annuntianda natalitia sanctorum. Die alten Ankündigungen hatten den Charakter der Paränese und wichen von den heutigen völlig ab. So lautet bei *Bona* l. c. die Denuntiatio ieiunii: anniversaria, fratres carissimi, ieiunii puritate, qua et corporis acquiritur et animae sanctitas, nos commonet illius (= Datum) mensis instaurata devotio. Quarta igitur et sexta feria solito convenientes occursu offeramus Deo spirituale ieiunium; die vero Sabbati apud b. Petrum ... Schluss die Doxologie. Die Denuntiatio pro scrutinio: scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri divinitus instruantur, imminere agnoscite. Ideoque sollicita devotione illa feria (= an der und der Feria) circa horam diei sextam convenire dignemini etc. Die Denuntiatio pro natalitiis sanctorum beginnt: noverit vestra devotio, sanctissimi fratres, quod b. martyris illius (Name) anniversarius dies intrat etc. Schluss: in illo (Name der Kirche) igitur loco vel in illa via, illa feria hanc eandem festivitatem ... celebremus. Vgl. ebendort die Ansagung der Translation und Deposition von Reliquien. *Ménard* in den Noten zum Liber sacramentorum p. 164 u. 208 (aus einer Rheimser Handschrift). KRIEG.

ΠΡΟΦΗΤΕΙΟΝ, eine zu Ehren eines Propheten geweihte Kirche (*Conc. Const.* sub Menna act. III [Conc. V 67 e]; *Theodor. Lect.* lib. II 568).

PROPHETEN. In der altchristlichen Kunst finden sich P. in zwei Richtungen dargestellt: 1) in Scenen aus ihrem Leben, welche eine vorbildliche oder symbolische Beziehung zu Ereignissen oder Glaubenslehren des N. Bundes haben (s. d. Artt. Daniel, Elias, Elisaeus, Ezechiel, Jonas u. s. w.). Zu diesen symbolischen Darstellungen gehört auch die Scene auf einem Goldglase (*Garrucci* Vetri [2], tav. I [3]): ein unbekleideter Jüngling steht zwischen zwei mit Tunica und Pallium auf orientalische Weise bekleideten Jünglingen, die ihn durchsägen; man sieht das Blut an den Seiten herabfliessen (s. uns. Fig. 411). Unzweifelhaft ist hier der Martertod des P. Isaias dargestellt, welcher nach der certissima traditio Iudaeorum, die auch in der Kirche Annahme fand (*Hieron.* in Is. XV 7; *Orig.* Ep. ad Afric.), in dieser grausamen Weise erfolgte. Dieses Martyrium erduldete der Prophet für das Bekenntniss des künftigen Erlösers: his patientiae viribus secatur Isaias et de Domino non tacet (*Tertull.* De pat. 14; vgl. *Potam.* Tract. 2 de mart. Is. proph. in app. ad s. Zenonem), und er war so ein Vorbild für die christlichen Martyrer und für alle Christen, dass ‚et nos tantum habentes nubem testium per patientiam curramus ad propositum nobis certamen' (Ep. ad Hebr. 12, 1). Dieser Kampf, siegreich bestanden, führt aber, wie derselbe Apostel im 11. Kap. des Hebräerbriefes auseinandersetzt, zur glorreichen Auferstehung des Leibes. Gemäss der Tendenz der Kunst der ersten Jahrhunderte, durch Leidensscenen an die Passion des Erlösers zu erinnern, werden wir in diesem Bilde auch eine Erinnerung an die Kreuzigung Jesu Christi zu erkennen haben (*Orig.* Hom. 1 in Is.; *Ambros.* in Ps. 118).



Fig. 411. Goldglas (Garrucci Civ. catt. I 692).

2) In ihrer prophetischen Thätigkeit. Ein Beispiel findet sich auf dem vorerwähnten Goldglas. Ein Jüngling im Pallium weist mit der Rechten auf das Brustbild eines Jünglings in einem auf der Schulter geknüpften Pallium hin, der das Haupt von Strahlen umgeben hat und in der rechten Hand den Erdkreis trägt; unter diesem Brustbild ragt eine grosse

Rolle aus einem runden Behälter hervor. Es ist, wie die Rolle und das Costüm zeigen, nicht Josua, sondern ein Prophet und zwar Isaias, welcher mehr wie die andern den Erlöser als das Licht und die Sonne der übernatürlichen Welt bezeichnet: surge illuminare Ierusalem, quia venit lumen tuum . . . Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem . . . sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam (Is. 60, 1. 2. 19; vgl. 9, 2. 3). Die grosse Rolle erinnert an Is. 8, 1: et dixit Dominus: sume tibi librum grandem et scribe. *Garrucci* Vetri 8 sq. bezieht den hinweisenden Gestus des P. auch auf die folgende Scene dieses Goldglases und erklärt die Orante zwischen den beiden Oelbäumen als die jungfräuliche Mutter des Erlösers zwischen den beiden Testamenten (s. d. Art. Testamente, die beiden). Sicher ist Isaias als der Prophet der jungfräu-



Fig. 412. Fresco aus S. Priscilla.

lichen Geburt des Erlösers auch dargestellt in einem 1851 entdeckten Gemälde des Coemeterium s. Priscillae (*de Rossi* Immag. scelte, tav. I; *Kraus* R. S. Taf. IV[1]). Maria sitzt, das Haupt mit einem leichten und hellen Schleier halb umhüllt, das Jesuskind auf den Armen haltend; vor ihr steht, in der linken Hand eine Rolle, auf sie und den darüber schwebenden Stern mit der Rechten hinweisend, der Prophet Isaias mit dem Pallium bekleidet, welches die rechte Schulter und den rechten Arm frei lässt. Das Bild ist aus der apostolischen Zeit, spätestens aus dem 2. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1865, 26. 27. 30. 66; 1880, 20 sqq.; *v. Lehner* Die Marienverehrung in den ersten Jahrh. 286, Taf. I[1]). Eine ähnliche, leider sehr zerstörte Composition fand sich im Coemeterium s. Domitillae: die allerseligste Jungfrau sitzt auf einem Lehnsessel, das mit einer Tunica bekleidete göttliche Kind, welches die Rechte erhebt, auf dem Schosse haltend, vor einem Bauwerk, wol die Stadt Bethlehem bedeutend; links hinter dieser Gruppe steht ein langhaariger, bärtiger Mann in Tunica und Pallium, die rechte Hand in der Richtung jener Gruppe erhoben. Auch in ihm dürfen wir Isaias erkennen; man könnte aber wegen der Andeutung von Bethlehem auch den P. Michaeas (et tu Bethlehem terra Iuda, Mich. 5, 1; Matth. 2, 6) denken. Das Gemälde stammt aus dem 3. Jahrh., hat aber, seit *Bosio* es entdeckte, sehr gelitten (*Bosio* 255; *Aringhi* R. S. I 563; *Schultze* Archäol. Stud. n. 3; *Rohault de Fleury* La ste. vierge, pl. 80; *Lehner* a. a. O. 287, Taf. I[2]). Die Verkündigung ist vielleicht auch in ähnlicher Weise dargestellt in einem sehr beschädigten Gemälde des 4. Jahrh. im Coemeterium s. Callisti (*de Rossi* R. S. III, tav. XXXVIII), vielleicht auch Christus zwischen einem P. und einem Apostel oder Evangelisten (*de Rossi* l. c. 251—253).



Fig. 413. Prophet aus S. Callisto (S. Domitilla; Perret I, pl. XXI; vgl. Bosio R. S. 255).

3) Einzelfiguren von P. Isaias und andere P. fanden sich, wie die erhaltenen Inschriften zeigen, in den Gemälden eines christlichen Coemeteriums zu Alexandrien, wahrscheinlich aus der im 6. Jahrh. vorgenommenen Herstellung oder Uebermalung von Malereien des 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1865, 59. 60. 64. 73). Einzelfiguren von P. finden sich auch auf Sarkophagen (*de Rossi* Bull. 1866, 34; 1871, 124), wahrscheinlich auch auf einem Relief des 4. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1872, 39 sq., tav. I). Die Entscheidung ist oft schwer, weil die Apostel auch häufig durch Schriftrollen charakterisirt sind. In musivischer Darstellung des 6. Jahrh. findet man Jeremias und Isaias in S. Vitale zu Ravenna (*Ciampini* Vet. monum. II, tab. XX. XXI); die Namen sind beigesetzt. Sie bilden hier die Gegenbilder zu Moses, wie er die Schuhe auszieht und wie er Gott auf dem Sinai sich nähert. Diese vier Bilder stehen in den Bogenzwickeln unterhalb der vier Evangelisten über den Bogen, in welchen die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs dargestellt sind. Jeremias und Isaias, sowie die Engel, die Evangelisten, Moses und Melchisedech tragen den Nimbus, nicht aber Abel und Abraham. Man sieht daraus, dass auch die Heiligen des A. B. schon früh den Nimbus erhielten,

dass derselbe früher als Zeichen der göttlichen Sendung angewendet wurde und erst später als Attribut der Heiligkeit. In dem Mosaik der Kathedrale zu Capua aus dem Ende des 8. Jahrh. (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. LIV) erscheinen wie Jeremias und Isaias auch die andern Heiligen mit dem Nimbus (*Grimouard de St. Laurent* Guide de l'art chrét. V 69, note 2). *Johannes Diac.* berichtet in seinem Chron. episc. s. eccl. Neap. von dem hl. Bischof Severus von Neapel (366—412) bezüglich seiner Ausschmückung der später nach ihm benannten Kirche daselbst: Severus ... in apside depinxit ex musivo Salvatorem cum XII apostolis sedentem et habentem subtus quattuor prophetas distinctos pretiosis marmorum metallis. Esaias cum olivae corona nativitatem Christi et perpetuae virginis Dei genitricis Mariae designare voluit dicendo: FIAT PAX. Hieremias per uvarum offertionem virtutem Christi et gloriam passionis praefigurat, cum dicitur: IN VIRTVTE TVA. Daniel spicas gerens Domini adnuntiat secundum adventum, in quo omnes boni et mali colliguntur ad iudicium, propterea dictum est: ET ABVNDANTIA. Ezechiel proferens manibus rosas et lilia, fidelibus regnum coelorum denuntians, unde scriptum est: IN TVRRIBVS TVIS. Etenim in rosis sanguis martyrum, in liliis perseverantia confessionis exprimitur. Diese Apsis ist in den letzten Jahren wieder offengelegt worden (s. die Abbildung bei *de Rossi* Bull. 1880, tav. XXI). Leider ist jede Spur der alten Mosaiken verschwunden, so dass sich nicht mehr constatiren lässt, ob diese vier Figuren als P. bezeichnet waren, oder ob dies nur eine Deutung des Chronisten Johannes ist. Wie *de Rossi* l. c. 146 bemerkt, deuten die Gegenstände, aus welchen die verschiedenen Kränze gewunden sind, auf die vier Jahreszeiten, welche in dem ikonographischen System der Entstehungszeit jener Mosaiken ein Sinnbild des menschlichen Lebens und der Auferstehung mit dem den Heiligen verheissenen ewigen Lohne sind. Die ersten Worte der Inschrift FIAT PAX passen speziell zu der Corona olivae, die ein Symbol des Friedens Christi ist.

[Nicht unwichtig für die P.-Darstellungen sind die ehemaligen, jetzt zerstörten Mosaiken in der Kuppel der Kathedrale zu Capua, welche *Garrucci* tav. CCLV, jetzt zuverlässiger *de Rossi* Bull. 1883, tav. IV—V bietet. K.] HEUSER.

PROPINARE, Zutrinken, s. d. Art. Acclamationen I 14, n. IV.

PROPOLAE, s. d. Art. Wirthe.

ΠΡΟΠΥΛΟΝ, ΠΡΟΠΥΛΑΙΑ, s. d. Art. Basilika I 122.

ΠΡΟΣΕΥΚΤΗΡΙΟΝ, οἶκοι ΠΡΟΣΕΥΚΤΗΡΙΟΙ, s. d. Art. Basilika I 109 und Oratorium II 545.

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΕΩΘΙΝΗ, Morgengebet, s. d. Art. Gebet I 550 f.

ΠΡΟΣΚΛΑΙΟΝΤΕΣ, s. d. A. Busse I 182.

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΙΣ hiess die von dem Diakon während der liturgischen Handlung ausgehende Exhortation zum Gebet, das κηρῦξαι εὐχήν (*Socrat.* H. e. II 11). Vgl. *Conc. Ancyr.* c. 2; *Hubert* Pontif. 203; *Bingham* I 312, VI 236.

ΠΡΟΣΦΟΡΑ, θυσία, *oblatio, sacrificium*, die Eucharistie, s. d. Art. I 433.

ΠΡΟΣΤΑΤΗΣ, s. d. Art. Defensor I 348.

PROSTRATIO, s. d. Art. Busse I 179.

PROTECTOR DOMESTICUS, eine Dignität am spätrömischen Kaiserhof, deren *Corrip.* De laud. Iustin. minor. III 157; *Procop.* Hist. arc. c. 24 (ed. Bonn. p. 1367), *Cod. Theodos.* VI 24, *Iustin.* XII 17 gedenken, und welche u. A. Gratian, der Vater Valentinians, und Iovinian, der spätere Kaiser, einst bekleideten (*Ammian. Marc.* XXI, 16, 20). Sie ist inschriftlich bezeugt bei *Muratori* Thesaur. 701, *Orelli* 3537. Auf christlichen Steinen ist der P. d. mehrmals nachgewiesen, zweimal in Trier auf dem Epitaph des Fl. Gabso (*Lersch* III, n. 60; *Steiner* n. 6; *Le Blant* n. 252), wie auf dem von mir in Bonner Jahrb. LXI 85 f. herausgegebenen Epitaph eines burgundischen Prinzen Hariulf, Hathavalds Sohn, eines Gaudentius zu Rom (Bull. 1873, 32), weiter auf dem Grabstein eines Martinus in Rom (Eph. ep. IV, n. 911), eines Sabinus in Aquileia (C. V. 8282) u. s. f. Die Beispiele hat *Mommsen* Eph. ep. 1884, V 121. 647 gesammelt, wo indessen p. 123, A. 1 die Inschrift des Clematius irrthümlich nach Trier, statt nach Köln gesetzt wird.

Ein PROTECTOR DE NVMERO ARMIGERORVM erscheint auf einer Inschrift des Flavius Faudicil*(us)* zu Iulia Concordia (Arch. Venet. VII 288). KRAUS.

PROTHESIS (πρόθεσις, credentia). Unter P. versteht man in der orientalischen Kirche zunächst den an das Bema des Bischofs anstossenden Raum, in welchem die Oblationen des Volkes in Empfang genommen wurden; sodann aber auch den gegenüber dem Altar an der Wand der Concha angebrachten kleinen Tisch, auf welchem die Oblata bis zur Opferung re-

ponirt wurden. Ob die P. zur Rechten oder Linken des bischöflichen Bema sich befand, darüber streiten die Archäologen. Die von *Bingham* (Orig. III 172) nach dem Plane von *Beveridge* gegebene Zeichnung einer altchristlichen Kirche besitzt die P. auf der linken Seite des Altars, ‚links' von dem mit dem Gesicht zum Altar gewendeten Beschauer genommen, obwol *Beveridge's* Worte (in c. 11 Conc. Nic. I; *Smith* Dict. II 1740) das Gegentheil anzudeuten scheinen. Die P. fehlte nie, ausgenommen in armen Kirchen, wo die Oblata alsbald auf den Altar gelegt wurden. Nach dem Evangelium begab sich der Priester zur P., untersuchte die Oblata, hüllte sie, wenn er sie als tauglich erfand, in Leinwand und legte sie auf die Patene. Hier wurde die εὐχὴ τῆς προθέσεως verrichtet, in welcher der Sohn Gottes gebeten wurde, sich des Brodes und Weines anzunehmen (ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα), wobei das Volk antwortete: ‚er ist Fleisch geworden durch den hl. Geist' (*Renaudot* Liturg. orient., Francofurt. 1847, I 130). Unter P. verstand man sodann auch die feierliche Uebertragung der Oblata vom Credenztisch zum Altar, sie hiess μικρὰ εἴσοδος, im Gegensatz zur μεγάλη εἴσοδος, bei welcher das Evangelium getragen wurde. Der Priester oder Diakon legte, wie unsere Fig. 414 zeigt, die Patene auf das Haupt (ἀνελόμενος, scil. τὰ δῶρα, ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), sprach die Doxologie und brachte sie in feierlichem Zuge unter den Kniebeugungen und dem Gesang der Geistlichen (καὶ αὐτοὶ ᾄδουσιν καὶ προσπίπτουσιν αὐτῷ) zum Altar. Mit besonderer Feierlichkeit war diese Uebertragung bei der Kaiserkrönung verbunden. Spuren dieser Ceremonie haben sich in der Lyoner Liturgie erhalten (*Martigny* Dict.[2] 689). BELLESHEIM.



Fig. 414. Uebertragung der Oblata.

ΠΡΟΘΕΣΜΙΑ, *admonitio*, die Zeit, welche zwischen der Androhung und der Aussprache der Excommunication lag. Nestorius beklagte sich, dass ihm nur eine zehntägige Π. gewährt sei. Vgl. *Habert* Archier. 739 ex epist. Ioan. Antioch. ad Nestor. *Bingham* VII 81.

ΠΡΩΤΟΙ heissen Primaten und Metropoliten (*Can. apost.* c. 37). Vgl. die Artt., auch *Bingham* I 209.

ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΙ und *Protopapades* heissen die Chorbischöfe und Presbyter bei *Balsamon* Comment. in c. 59. Vgl. *Bingham* I 77 f.

ΠΡΩΤΟΠΑΣΧΙΤΑΙ, eine kleine, in Antiochien sich bis ins 4. Jahrh. fortsetzende Partei, welche an dem jüdischen Gebrauch hinsichtlich der Osterfeier festhielt. Vgl. *Chrysost.* Hom. εἰς τοὺς τὰ πρῶτα πάσχα νηστεύοντας; *Epiph.* Haer. 50, § 1. Dazu d. Art. Osterfest.

PROVINCIA. Zur Zeit der Einführung des Christenthums zerfiel das römische Reich in mehrere Theile, deren jeder, erst nach völliger Unterwerfung dem grossen Ganzen einverleibt, den aus pro (= ante oder procul; vgl. *Forcell.* s. h. v.) und vincere gebildeten Namen P. erhielt. Die Provinz war dann wieder in Bezirke eingetheilt, deren jeder eine grössere Stadt zum Mittelpunkt hatte, wo der Magistrat bei seinen Rundreisen sich aufhielt, in einem für ihn eigens besorgten Praetorium wohnte (vgl. Ioh. 18, 28. 33; 19, 13) und zu Gerichte sass. So hatte jede Provinz ihre eigene Administration und schloss sich als einheitliches Ganzes dem grossen Weltreiche an.

Obgleich die Apostel auf ihren Missionsreisen an staatliche und bürgerliche Districtsgrenzen nicht gebunden waren, so musste es ihnen doch vortheilhaft erscheinen, zuerst die Hauptstädte der Provinzen aufzusuchen und von dort aus das Christenthum in die Districtsgebiete dringen zu lassen. Denn zuerst waren die Wege und Verkehrsmittel in dieser Richtung angelegt, ein Umstand, der das Reisen überhaupt nur in dem angedeuteten Sinne möglich machte. Sodann geleitet von dem Grundsatze, sich zunächst an das Volk Israel zu wenden, wurden die Apostel sozusagen genöthigt, den ersten Schritt in die Hauptstädte zu thun, weil in diesen die im Reiche zerstreuten Juden in grosser Anzahl wohnten, ein anerkanntes Gemeinwesen für sich bildeten, mithin unter dem Schatten der Synagoge die Gründung einer Christengemeinde ermöglichten, als bedeutungsvollen Grundstock, um den sich der Same des Evangeliums in immer weiteren Schichten ansetzen liess. Verfuhren die Apostel auf diese Weise, dann wurde die

bürgerliche Metropole zugleich auch die kirchliche, weil in ihr die früheste Christengemeinde gegründet worden war und die übrigen Städte der Provinz von ihr aus das Evangelium empfangen hatten. Dass man bei der Verkündigung der Heilslehre wirklich diesen Weg einschlug, erhellt schon aus den apostolischen Schreiben, denen gemäss die Gläubigen einer bürgerlichen Provinz sich auch kirchlich als zusammengehörig betrachteten und behandelten. Wenn Petrus seinen ersten Brief ‚an die auserwählten Fremdlinge in der Zerstreuung zu Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia und Bithynia' richtet, so giebt er zu verstehen, dass sich die Gläubigen der genannten einzelnen Provinzen für enge mit einander verbunden erachteten und sich als Theile eines grossen Ganzen ansahen. Indem ferner der hl. Paulus an ‚die Gemeinden von Galatia, (Gal. 1, 2), sowie ‚an die Gemeinde Gottes zu Korinth und an alle Gläubigen in ganz Achaia' (II Kor. 1, 1) schreibt, betrachtet er die Gläubigen in Galatia und Achaia als zusammengehörig und stellt zugleich die Kirche in der bürgerlichen Metropole Korinth an die Spitze der Kirchen Achaia's (vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. I 382, a. 2). Desgleichen betrachtet der hl. *Ignatius* die Kirche von Antiochien als die Kirche Syriens (Ep. ad Mag. 14), nämlich als Metropole sämmtlicher Kirchen in dieser Provinz.

Die von den Aposteln im Interesse ihrer Missionsthätigkeit befolgte Praxis, die einzelnen Provinzen des römischen Reiches auch in kirchlicher Hinsicht als ein zusammengehöriges Ganzes gelten zu lassen und die bürgerliche Hauptstadt zugleich zur kirchlichen Metropole zu erheben, machte sich später ebenfalls in Gegenden geltend, in welchen keine apostolischen Kirchen waren. So hat der hl. *Irenaeus* im Namen der Brüder, denen er in Gallien vorstand, einen Brief an Papst Victor geschrieben (*Eus.* H. e. V 24). Die staatliche Provinz Gallien erscheint hier auch als kirchliche, insofern wir in den Brüdern, in deren Namen der Bischof von Lyon schrieb, nicht etwa Gläubige seines Bisthums, sondern die gallischen Bischöfe zu erkennen haben. Ein noch treffenderes Beispiel liefert uns die westafricanische Nordspitze. Reichend von den Altären der Philaeni bis zum atlantischen Ocean, zerfiel dieselbe seit Claudius in vier Provinzen: Africa proconsularis, Numidien und die beiden Mauretanien. Dieser staatlichen Eintheilung conformirte sich auch die kirchliche Provinzialeinrichtung, nur mit dem Unterschied, dass die beiden Mauretanien, wo das Christenthum noch keine so hohe Blüte erlangt hatte, zur Zeit Cyprians nur eine Kirchenprovinz ausmachten. Indess umschreibt das Wort P. bei *Cyprian* nicht bloss einen Metropolitan-, sondern auch noch einen Obermetropolitansprengel. Wenn derselbe an Cornelius schreibt: ‚unsere Provinz ist sehr ausgedehnt; denn sie umfasst Numidien und Mauretanien, die unter sich enge verbunden sind' (Ep. 45), so bezeichnet er seine Obermetropolitanrechte über die zwei genannten Provinzen, was schon daraus erhellt, dass Africa proconsularis, worüber sich seine Metropolitangewalt erstreckte, nicht erwähnt wird. In ähnlichem Sinne ist das Wort P. zu Anfang der Acten der dritten karthagischen Synode aufzufassen. Uebrigens war in Africa nur Karthago ein Primatialsitz, während die Metropolitanrechte in Numidien und Mauretanien nicht mit einem bestimmten Sitz verbunden waren, sondern je dem ältesten Bischof zustanden, der dann Episcopus primae sedis oder senex hiess.

So lange die Christianisirung des Römerreichs noch nicht vollendet, sondern erst in der Vollendung begriffen war, bildete sich die bürgerliche Hauptstadt einer Provinz ganz naturgemäss auch zur kirchlichen Metropole aus. Als man aber später der neuen von Constantin durchgeführten Provinzialeintheilung auch die kirchliche zu conformiren suchte, da war das Moment von Mutter- und Töchterkirchen nicht mehr zutreffend, weshalb die Synode zu Antiochien ‚in encaeniis' die neue bürgerliche auch zur kirchlichen Metropole wollte erhoben wissen, ‚weil alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen' (c. 9), ein Grund, der bei der ursprünglichen Provinzialeintheilung entweder gar nicht, oder doch nur zufällig in die Wagschale fiel. PETERS.

PSALMEN. Mit dem Worte ‚psalmus' (ψαλμός von ψάω, ψάλλω) bezeichnete der christliche Sprachgebrauch nach dem Vorgange der Sept. vorzugsweise die Sammlung religiöser Loblieder des alttestamentlichen Kanons, und zwar ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bedeutung von ψαλμός = ein vom Saitenspiel begleitetes Lied, so dass ‚psallere' einfachhin im Sinne von ‚singen, heilige, besonders davidische Lieder singen' genommen wurde. Hier beschäftigen uns die ‚Psalmen' bezüglich ihrer Stellung in der altchristlichen Kirche, während der Art. ‚Psalmodia' sie als Gegenstand des kirchlichen Gesanges betrachten wird. Der liturgische Gebrauch der Psalmen ging vom jüdischen Tempel und von der Synagoge schon in die christliche Erstlingskirche über. Den Judenchristen insbesondere waren die Psalmen

lieb und werth durch lebenslängliche Uebung des Psalmengebetes und durch den stark hervortretenden nationalen Charakter des Psalmeninhaltes. Den Heidenchristen aber, wie den Judenchristen, mussten sich die Psalmen überhaupt empfehlen durch die Schönheit der Form und den tiefreligiösen Gehalt (vgl. I Kor. 14, 15; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16; Jac. 5, 13). Insbesondere waren es die auf den Messias und sein Reich bezüglichen Psalmen, welche innerhalb des Christenthums in ihrem vollen Verständnisse erfasst und aus jüdischen und christlichen Liedern umgeschaffen wurden. Ausserdem musste den Christen das Psalmengebet ehrwürdig erscheinen, weil Christus selbst sich dessen bedient hatte. Bei der Feier des letzten Abendmahles betete Jesus das grosse Hallel (Matth. 26, 30; Mark. 14, 26). Historisch unnachweisbar ist eine schon im christlichen Alterthum aufgetauchte Meinung, dass Christus bei der Einsetzung des Altarssacramentes einen besondern Psalm oder Hymnus verfasst habe (vgl. *Augustin.* Ep. 237 ad Ceret.). Auch am Kreuze waren Psalmen oder einzelne Psalmenverse ein Theil der Gebete Jesu (Matth. 27, 46; Luk. 23, 46). So kam es, dass schon in den ersten Zeiten der Kirche die Psalmen einen bedeutungsvollen und constanten Platz in der Liturgie einnahmen, — bei Heiden- und Judenchristen, im Abendlande wie im Morgenlande. In der *Liturgia eucharistica* finden sich Psalmen beim Introitus, zwischen Epistel und Evangelium, beim Offertorium und bei der Communion. Bei der Feier der kanonischen Gebetsstunden fehlen Psalmen weder bei dem *Officium nocturnum* (Vesper, Complet, die drei Nocturnen mit dem *Matutinum*, seit *Benedictus*, Reg. c. 12 u. 13, *Laudes* genannt), noch bei dem *Off. diurnum* (Prim, ursprünglich zum Matutinum gerechnet, Terz, Sext und Non). Psalmen erscheinen bei der Tauffeier, bei den Exsequien u. s. w. Bei ausserordentlichen Gelegenheiten wurde zu den Psalmen gegriffen. Als der hl. Athanasius seine Kirche von arianischen Soldaten belagert sah, ordnete er Psalmengesang an (*Athanas.* Apolog. II 334 ed. Paris.). Aehnliches berichtet *Ambros.* Ep. 33 ad Marcellinam soror. Einen andern ausserordentlichen Fall erzählt *Sulpic. Sever.* in vita S. Martini c. 7 (al. 9). Der Wahl des hl. Martinus zum Bischofe widersetzte sich nämlich ein Bischof mit Namen Defensor. Bei dem Gottesdienste stimmte nun in Verhinderung des Lectors einer der Umstehenden aufs Gerathewohl hin einen Psalm an, der ihm in dem aufgeschlagenen Psalterium eben in die Augen fiel. Dies war Ps. 8 mit dem Verse: ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et *defensorem* (nach der gallicanischen Version, — ultorem nach Vulg.). Dieses Zusammentreffen des Wortes Defensor mit dem Namen des renitenten Bischofes bestimmte das Volk, sich gegen den Letzteren und zu Gunsten des hl. Martinus zu erklären. — Es lässt sich für das christliche Alterthum keine allgemeine Bestimmung geben, welche und wieviele P. bei den kirchlichen Feierlichkeiten benützt wurden; hier herrschte die grösste Verschiedenheit, denn die Ordnung der P. hing von den jeweiligen Vorschriften der einzelnen Bischöfe oder Klostervorsteher ab, und erst im Laufe der Zeit wurde die Gewohnheit zur Regel. S. über die einzelnen Theile der Psalmodie: *Pelliccia* De christ. eccles. politia I, lib. I 173 (ed. Colon.) und *Binterim* Denkw. IV, 1 S. 340 ff. Einen eigenthümlichen Ausnahmsfall führt *Augustin* In Ps. 138 an. Er pflegte die P. für die einzelnen Festzeiten nach seinem Ermessen zu bestimmen. Als er nun einmal einen kurzen Psalm zum Singen festgesetzt hatte, las der Lector aus Versehen einen andern Psalm vor; *Aug.* liess es gelten: ‚malumus nos,' schreibt er, ‚in errore lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito.' Bei der grossen Verschiedenheit der P.ordnung fehlte es nicht an Versuchen, wenigstens in einzelnen Kirchenprovinzen eine Einheit der Psalmodie herzustellen; so lautet z. B. can. 15 der *Synode von Vannes* in Frankreich (465: ‚rectum duximus, ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo.' Gelangen auch solche Versuche nicht immer und überall, so hatten sich doch wenigstens gewisse Psalmen in einzelnen gottesdienstlichen Versammlungen und für grössere Kirchensprengel durch vieljährige Observanz eine fixe Stellung errungen und diese behauptet. So nach *Const. apost.* VIII 37 u. II 59; *Chrysost.* Comment. in ps. 140; *Athanas.* Ep. ad Marcellin. u. De virginitate, und *Cassian.* Instit. III 3 der bei dem Morgenofficium gebräuchliche *Psalmus matutinus*, ψαλμὸς ὀρθρινὸς s. ἑωθινός, welcher der Ps. 62: Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo etc.' war. Als ‚Invitatorium ad vigilias in primo gallicantu' *(Ps. invitatorius)* kennt der römische Ritus nach einem alten von *Tommasi* publicirten Codex schon frühe den 94. Psalm: Venite exultemus etc. Dieser Ps. invitatorius kommt in der mozarabischen Liturgie unter dem Namen ‚Sonus' vor; in den Regeln für Mönche heisst er nicht selten Responsorium hortationis. Wie in den oben angedeuteten Kreisen die tägliche öffentliche Morgen-

andacht ihren ständigen Psalm hatte, so auch die Abendandacht, bei welcher nach *Const. apost.* II 59 u. VIII 35 u. *Chrysost.* l. c. der Ps. 140: Domine clamavi ad te, exaudi me etc. als *Psalmus vespertinus* s. *lucernalis*, ψαλμὸς ἐπιλύχνιος in constantem Gebrauche war. Nach *Basilius* Ep. 63 ad Neocaes. kannte man in seiner Kirche einen *Psalmus confessionis* s. *poenitentialis*, ψαλμὸς ἐξομολογήσεως, d. i. den 50. Psalm, womit regelmässig das Offic. matutinum geschlossen wurde, eine Sitte, die nach *Cassian.* Instit. III 6 auch in den Kirchen Italiens Eingang gefunden hatte. Bei der Taufe wurden in der africanischen Kirche die Neugetauften mit Absingung des Ps. 117 *(Ps. baptismalis)* empfangen (*Augustin.* Serm. 163 de temp. Vgl. *Paulin.* Ep. 12 ad Sever.; *Greg. Naz.* Orat. 40). Nach *Const. apost.* VI 30 u. *Chrysost.* Hom. 4 in Hebr. scheinen bei Beerdigungen die P. 114, 31 und 22 oder Theile derselben in unabänderlicher Uebung gewesen zu sein, während nach *Aug.* Confess. IX 12 hiefür Ps. 100, und in der römischen Kirche schon frühe die P. 50 und 129 gewählt wurden. Die eucharistische Liturgie weist eine grosse Verschiedenheit in der jeweiligen Auswahl der P. auf; während der Spendung der Communion wurde jedoch in mehreren Kirchen ständig der 33. Psalm: Benedicam Dominum in omni tempore etc. mit besonderer Vorliebe gesungen (*Const. apost.* VIII 13; *Hieron.* Ep. 28 ad Lucin. Boetic.; *Aug.* In Ps. 132; *Liturg. s. Iacobi*, welche noch Ps. 22, 116 u. 144 beifügt). Die *Liturgia s. Marci* führt Ps. 41: Quemadmodum desiderat cervus etc. als *Psalmus communionis* an. In der römischen Kirche waren ehemals nach *Coteler.* Annott. in Const. apost. VIII 13, n. 79 der Ps. 138, und in der mailändischen Kirche Ps. 84 und 22 bei der Communion gesungen worden. Auch mit Rücksicht auf die Festzeiten wurden einzelne P. stabil; so wurde nach *Aug.* In Ps. 21 eben dieser Psalm: Deus, Deus meus, respice in me etc. in den africanischen Kirchen regelmässig am Passionssonntage gesungen. Ebenderselbe Kirchenvater war veranlasst, in einer verloren gegangenen Schrift gegen einen gewissen Hilarius aufzutreten, welcher gegen den P.-Gesang in der Kirche heftigen Tadel erhob (*Aug.* Retract. IV 11). Wie immer aber die P. in die gottesdienstlichen Handlungen, namentlich in die eucharistische Liturgie eingefügt wurden, so machte sich dabei der kirchliche Grundsatz geltend, dass die P. nicht aneinander fortgesungen werden sollten, sondern nach jedem Psalme eine biblische Lection eingeschaltet werde. Schon *Conc. Laodic.* c. 17 bestimmt: ‚μὴ δεῖν συνάπτειν ἐν ταῖς συνάξεσι τοὺς ψαλμούς, ἀλλὰ διὰ μέσου καθ' ἕκαστον ψαλμὸν γίνεσθαι ἀνάγνωσιν.'

Mit dem Gebrauche des P.-Gebetes im öffentlichen Cultus ging die Benützung der P. für die Privatandacht Hand in Hand, und selbst während der täglichen Berufsarbeiten ertönte aus dem Munde der Christen der P.-Gesang. Von dem unter christlichen Eheleuten üblichen P.-Gebete schreibt schon *Tertull.* Ad uxor. II 9: ‚sonant inter duos psalmi et hymni et mutuo se provocant, quis melius Deo suo canat.' Theodosius d. J. widmete nach *Socr.* Hist. eccl. VII 22 mit seiner Schwester täglich eine geraume Zeit dem P.-Gesang. Selbst die Kinder wurden schon in den P. unterrichtet. In den Klöstern war das Auswendiglernen der P. für die Mönche ein strenges Gebot (*Gerbert* De cantu et musica sacra I 166) und ebenso war es eine Forderung der alten Kirche an den Säcularklerus, namentlich an diejenigen, welche Bischöfe werden sollten, dass sie eine genaue Kenntniss der P. besassen. So *Augustinus, Gregor d. Gr., Conc. Nic.* II, *Conc. Tolet.* VII u. s. w. Der hl. *Hieronymus*, welcher Ep. 50 (al. 103) ad Paulin. schrieb: ‚David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus et Serenus', rühmt Ep. 17 (al. 44) ad Marcell. die Popularität der die schändlichen Liebeslieder (amatoriae cantiones) verdrängenden P. in den Worten: ‚in Christi villa (sc. in monasteriis Bethlehemiticis) extra psalmos silentium est; quocunque te vertas, arator stivam tenens alleluja decantat, sudans messor psalmis se avocat, et curva attendens vites falce vinitor aliquid Davidicum canit.' Diese schöne Sitte erhielt sich bis zum 8. Jahrh. (vgl. *Beda Ven.* Hist. Angl. IV 18). So sehr hing das Volk an seinen P., dass es nach *Ambros.* In Psalmos Dav. praef. bei dem Gottesdienst oft Mühe kostete, um die Leute, die bisher P. gesungen, zur Stille für die Vorlesungen zu bewegen, wodurch die liturgischen Formeln: silentium! attendamus! πρόσχωμεν! welche der Diakon oder Lector vor jeder Lection laut verkündete, eine specielle Bedeutung gewannen.

Schliesslich bleibt noch zu bemerken, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten der Gebrauch der Worte Psalmus und Hymnus ein gemischter war. Um eine wenn auch noch so entfernte Zusammengehörigkeit mit den heidnischen Lobgesängen zu Ehren der Götter und Heroen schon formell auszuschliessen, vermieden damals die Christen den Namen Hymnus, und bezeichneten lieber mit Psalmus oder Carmen und ᾠδή die Kirchengesänge. Wenn *Iustinus M.* Apolog. I 13 das Wort ὕμνοι gebraucht und darunter die christlichen

Gesänge einschliesslich der P. versteht, so kann dies in einer für einen heidnischen Kaiser bestimmten Schrift nicht auffallen. Vom 4. und 5. Jahrh. an verlor der Ausdruck Hymnus sein Gefährliches und nun diente derselbe theils allgemein zur Bezeichnung aller heiligen Lobgesänge, darunter auch die Psalmi und Cantica mit inbegriffen, theils im engeren Sinne für die specifisch christlichen Loblieder auf Gott und Christus, wovon *Euseb.* Hist. eccl. V 28 u. VII 24 berichtet. S. d. Artt. Psalmodie, Psalter, Psalterium und Liturgia psalmodica. KRÜLL.

PSALMI ABECEDARII. Schon das A. Test. hatte seine alphabetischen Psalmen, so besonders Ps. 118, bei welchen jeder Vers oder jeder halbe Vers oder jeder einzelne Vers ein und derselben Versstrophe mit hebräischen Buchstaben nach Ordnung des Alphabets anfängt. Dadurch sollte der Inhalt der Psalmen schneller dem Gedächtnisse eingeprägt werden. Auch in der christlichen Kirche waren ähnliche Psalmendichtungen im Gebrauch und hiessen P. a. Der hl. *Augustinus* war selbst Verfasser eines solchen ‚contra partem Donati' gerichteten Psalmes und giebt über die Construction desselben in Retract. I 20 folgenden Aufschluss: ‚volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire, et eorum quantum fieri posset per nos inhaerere memoriae, psalmum, qui eis cantaretur, per latinas litteras feci, sed usque V litteram. Tales autem *abecedarios* appellant. Tres vero ultimas omisi, sed pro eis novissimum quasi epilogum adiunxi, tamquam eos mater alloqueretur ecclesia. Hypopsalma etiam, quod responderetur, et prooemium causae, quod nihilominus cantaretur, non sunt in ordine litterarum; earum quippe ordo incipit post prooemium. Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba, quae vulgo minus sunt usitata, compelleret.' Der abecedarische Psalm beginnt nun mit dem Prooemium ‚Omnes, qui gaudetis de pace, modo verum iudicate'. Dies ist zugleich das Responsorium (Hypopsalma), welches nach jeder Versstrophe wiederholt wird. Solcher Strophen, von denen jede mit einem Buchstaben nach der Ordnung des Alphabets von A bis V incl. anfängt, zählt der Psalm 20, je zu 12, zweimal zu 10 Versen. Nach dem citirten Prooemium lautet die erste mit A beginnende Strophe:

*A*bundantia peccatorum solet fratres conturbare:
propter hoc Dominus noster voluit nos praemonere,
comparans regnum coelorum reticulo misso in mare,
congreganti multos pisces, omne genus, hinc et inde:
quos cum traxissent ad litus, tunc coeperunt separare,
bonos in vasa miserunt, reliquos malos in mare.
Quisquis novit Evangelium, recognoscat cum timore.
Videt reticulum ecclesiam, videt hoc seculum mare.
Genus autem mixtum piscis, iustus est cum peccatore.
Seculi finis est litus: tunc est tempus separare.
Quando retia ruperunt, multum dilexerunt mare.
Vasa sunt sedes sanctorum, quo non possunt pervenire.

Nun wird das ‚Omnes, qui gaudetis etc.' wiederholt und beginnt sodann die zweite Strophe u. s. f. Der Epilog enthält in 30 Versen rührende Klagen der Kirche über häretische Bestrebungen und die Mahnung, an der katholischen Kirche, welche den Frieden giebt, festzuhalten. Die Sache selbst hängt mit dem Vorgehen der Donatisten zusammen, welche die kirchliche einfache Psalmodie verwarfen und durch ihre eigenen schwülstigen Gesänge zu ersetzen suchten. Vgl. *Augustin.* Ep. 119 ad Ian. c. 18. KRÜLL.

PSALMI ALLELUIATICI. Unter diesem Namen kannte das christliche Alterthum (vgl. *Augustin.* In ps. 105 u. In ps. 118; Prooem. in ps. octonarium vel alphabeticum vel halleluiaticum) diejenigen Psalmen des A. Test., welche das ‚Alleluia' an ihrer Spitze tragen (Ps. 104—106; 110—118; 134—136; 145—150). Vor dem 104. Psalm kommt die Aufschrift ‚Alleluia' in den Psalmen eigenthümlicherweise nicht vor. *Cassian.* Instit. II 11 giebt die Regel, ‚ut in *responsione alleluiae* nullus dicatur psalmus, nisi is, qui in titulo suo alleluiae inscriptione praenotatur'. Hieraus und aus ähnlichen Stellen bei *Cassian* sucht *Bingham* Orig. s. antiq. eccl. VI 42 den Schluss zu ziehen, dass damals das ‚*responsio alleluiae*' ein Name für die Recitation der alleluiatischen Psalmen gewesen sei, bei denen das Volk dem Vorsänger mit dem ‚Alleluia' geantwortet zu haben scheint. Eine andere Benennung findet sich bei *Victor. Afric.* De persec. Vandal. lib. I: ‚lector unus pulpito sistens *alleluiaticum melos* canebat', wo allel. mel. einen alleluiatischen Psalm bedeutet. Ueber P. a. s. *Durand.* De ritib. eccles. cath., Lugd. 1594, 486. KRÜLL.

PSALMI GRADUALES (Stufenpsalmen). Unter diesem Namen erscheinen vorzugs-

weise die auch in den Cultus der christlichen Kirche übergegangenen 15 Psalmen (Ps. 119—133), welche im Hebr. die Ueberschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת und in der Vulg., entsprechend dem ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν der Sept., den Titel ‚Canticum graduum' führen. Auf die vielfachen Erklärungen des Namens und Zweckes dieser Psalmen kann hier nicht eingegangen werden und verweisen wir auf die Dissertatio in quindecim psalmos graduales, welche *Calmet* Comment. litteral. in omnes libr. V. Test. VI 2 dem 119. Psalm vorausgeschickt hat. Am meisten empfiehlt sich die Ansicht, dass diese 15 Psalmen Lieder waren, welche die zu den Hauptfesten nach Jerusalem karawanenweise wallfahrenden (gen Jerusalem hinaufsteigenden) Juden der nachexilischen Zeit sangen (s. *Thalhofer* Erkl. der Psalmen, Anm. 1 zu Ps. 119). Noch bis heute haben die in Karawanen reisenden Orientalen ihre besonderen, bisweilen mit Musik begleideten Reiselieder. Vgl. Gen. 31, 27. Der Name P. g. kann aber auch auf jene Psalmen oder Psalmtheile bezogen werden, welche in der eucharistischen Liturgie der Kirche seit ältester Zeit zwischen Epistel und Evangelium gesungen werden und gewöhnlich einfachhin unter dem Namen Graduale angeführt sind, während sie in älterer Zeit mit Rücksicht auf die Art und Weise des Vortrags unter den Namen Responsum, Responsorium, Cantus oder Psalmus responsorius erscheinen. Die Benennung Graduale und P. g. ist auf die Vorschrift zurückzuführen, dass sich bei diesem Gesang der Vorsänger auf die Stufen (gradus) des Ambon stellen musste. Ursprünglich bestand das Graduale aus einem ganzen Psalm, später nur noch aus einem oder dem andern Psalmvers, mit Antiphonen abwechselnd. Der hl. *Augustinus* (Serm. 10 de verb. apost.) nennt noch das Graduale geradehin Psalmus, wenn er schreibt: lectionem audivimus apostoli, dein cantavimus psalmum, posthaec evangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit. Auch *Const. apost.* II 57 wird das Graduale einfach als Davidischer Hymnus bezeichnet. Mit Rücksicht auf die später eingetretene Verkürzung des Gradualpsalmes heisst dieser in der mailändischen Liturgie ‚kleiner Psalm, *psalmellus*'. KRÜLL.

PSALMI IDIOTICI, ψαλμοὶ ἰδιωτικοί, sind nach der Etymologie von ἰδιωτικός (= was zum ἰδιώτης, Privatmann, gehört) Psalmen, Lieder u. dgl., welche von Privatpersonen gedichtet werden. Im kirchlichen Sprachgebrauch des christlichen Alterthums aber verstand man unter ψαλμοὶ ἰδιωτικοί speziell alle nicht kirchlich approbirten Psalmen, Hymnen u. s. w. In dieser Bedeutung findet sich der Name ψαλμοὶ ἰδιωτικοί (psalmi privati et vulgares) schon im c. 59 des *Conc. Laodic.* (zwischen 343—381). Dieser Canon lautet: ‚ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.' Die Synode konnte nicht, wie *Bingham* Orig. antiq. eccl. VI 26 nach dem Vorgang von *Balsamon* und *Zonaras* meint, unter den ψαλμοὶ ἰδιωτικοί apokryphische Gesänge, wie z. B. die Lieder unter dem Namen Salomons, verstehen, denn Schriften dieser Kategorie fielen ja unter die unmittelbar darauf erwähnten ἀκανόνιστα βιβλία. Ebenso wenig konnte die Absicht bestehen, mit dem c. 59 ein allgemeines Verbot gegen alle von Privaten verfassten Kirchenlieder im Gegensatze zu den biblischen Psalmen und Liedern zu erlassen, da wie vor, so nach der Synode von Laodicea derartige Hymnen (Prudentius, Ambrosius etc.) im kirchlichen Gebrauch waren und ungehindert blieben. Das Verbot der Synode hatte die von den kirchlichen Oberen nicht approbirten, von Privatleuten herrührenden Psalmen und Hymnen im Auge, und dazu mahnte die grösste Vorsicht, denn gerade zu jener Zeit waren häretische Gesänge vielfach verbreitet, welche nicht deshalb als anstössig erklärt werden mussten, weil sie ‚hymni *humano* ingenio compositi' waren, sondern weil sie dogmatische Irrthümer der Häretiker mehr oder weniger offen in sich aufgenommen hatten und geradezu an die Stelle der bisher üblichen katholischen Gesänge gesetzt werden sollten. Eine ähnliche Bestimmung wie in c. 59 der Synode von *Laodicea* findet sich im c. 12 der ersten Synode von *Braga* (561) gegen die Priscillianisten (*Hefele* Conc.-Gesch. I 748; *Lüft* Liturgik II 138). Gleichbedeutend mit P. i. pflegt man Psalmi *plebeies* zu halten. *Augusti* aber (Denkw. VI 195) versteht den letztern Ausdruck vom Vorlesen oder Absingen der Psalmen durch Nichtgeistliche, indem es bekannt sei, dass ‚plebeius' oft soviel als ‚saecularis' oder ‚laicalis' ist und dass schon im 4. Jahrh. Fälle vorkommen, wo die Psalmodie von Laien, Weibern und Kindern gefeiert wurde. KRÜLL.

PSALMI POENITENTIALES (Busspsalmen). Unter diesem Namen sind folgende sieben Psalmen bekannt (nach der Vulg.): Ps. 6. 31. 37. 50. 101. 129. 142. Man wollte diese sieben Psalmen bis auf *Origenes* Hom. 2 in Levit. zurückführen; allein derselbe redet l. c. nur von sieben Arten

der Sündenvergebung durch Taufe, Martyrium, Almosen, Nachlassung fremder Schuld, Bekehrung Anderer, Uebermass von Liebe und Busse. Gleich darauf wird Ps. 31, 5 citirt. Mehr ist bei Origenes nicht zu finden. Auch die Nachricht des *Possidius* Vita s. Augustini, dass dieser Heilige sich vor seinem Tode eine Abschrift der Busspsalmen habe geben lassen, beweist noch nicht, dass dies unsere oben citirten P. p. gewesen seien. Diese letzteren aber werden zuerst von *Cassiodorius* († 562) Comment. in Ps. 6 angeführt und mit den sieben Arten der Sündenvergebung bei Origenes (s. o.) in Verbindung gebracht. *Gregor d. Gr.* (590—604) und ebenso *Innocenz III* († 1216) haben Commentare zu diesen sieben Busspsalmen geschrieben. Die Siebenzahl erfuhr mannigfache mystische Deutung; man brachte sie in Beziehung zu Matth. 18, 21: wie oft muss ich meinem Bruder vergeben? bis siebenmal?), oder zu den sieben Hauptsünden, zu den sieben Gaben des hl. Geistes, zu 7, der hl. Zahl der Hebräer u. s. w. Das Abbeten unserer sieben Busspsalmen bei Ausspendung der letzten Oelung ist schon in sehr alten Ordines bei *Martène* De antiq. eccl. ritib. I erwähnt. *Innocenz III*, der Commentator der sieben Busspsalmen, schrieb die Recitation derselben für die Fastenzeit vor. Bei alten Schriftstellern findet sich der Ausdruck *Poenitentia psalmorum*, worunter eine Strafe der Mönche zu verstehen ist, in Folge deren die letzteren eine gewisse Zahl von Psalmen, die aber nicht unsere sieben P. p. sein mussten, innerhalb einer festgesetzten Zeit zu beten verpflichtet wurden. Dagegen kommt der Name *Psalmi misericordiae* geradezu als Bezeichnung für die Busspsalmen vor, wie Psal*mus* misericordiae gerne für den 50. Ps. mit Rücksicht auf seine Anfangsworte gebraucht wurde. Ueber den *Psalmus poenitentialis* s. confessionis, ψαλμὸς ἐξομολογήσεως, d. i. 50. Ps. als Schlusspsalm des Officium matutin., s. d. Art. Psalmen. KRÜLL.

PSALMI RESPONSORII, bisweilen kurz *Responsoria* und *Responsum* genannt, ist ein Ausdruck, der sich bei mehreren älteren Kirchenschriftstellern, auch *Concil. Tolet.* IV, c. 15 findet. Dem Wortlaute entspricht am meisten die Erklärung des *Isidorus* De offic. I 8, wonach die *Responsoria* oder P. r. deshalb diesen Namen tragen, ‚quod uno canente chorus consonans respondeat'. Für diese Worterklärung ist es ohne wesentlichen Belang, ob das Responsorium in der Wiederholung der einzelnen Strophen oder der Schlussstrophe des Psalmes, oder in der Schlussantwort mit ‚Amen' oder mit der Doxologie ‚Gloria Patri etc.' bestanden hat. Dass übrigens mit den P. r. hauptsächlich die während der liturgischen Feier zwischen die biblischen Lectionen eingeschalteten Psalmen gemeint waren, welche ein Diakon anzustimmen hatte, wissen wir aus *Gregor. Turon.* De vitis patr. c. 8 und Histor. Franc. VIII 3. Ebendasselbe bezeugt *Rupertus Tuitiens.* De offic. I 15, welcher einen andern Grund des Namens P. r. darin sucht, dass die letzteren dem Inhalte der vorangehenden biblischen Lesungen entsprachen (respondere) und dem Ernsten Ernstes, dem Freudigen Freudiges folgen liessen. Er schreibt: *responsoria*, quae post lectiones canimus, nobis innuunt, sanctis monitis Dei factis nos respondere debere, ne simus similes pueris sedentibus in foro, audientibus ac dicentibus: cantavimus vobis et non saltastis, lamentavimus vobis et non plorastis. Dicuntur enim a respondendo. Tristia namque tristibus, et laeta laetis debemus succinere lectionibus etc. Sinnig ist diese Erklärung, aber bezüglich des historischen Werthes dürfte Isidors Interpretation den Vorzug verdienen. Der Meinung Ruperts schliesst sich dagegen an *Bingham* Orig. s. antiq. eccl. VI 5 sq. Mit der Erklärung Isidors stimmt auch die Bestimmung des *Ordo Rom.* II, n. 7 überein: cantor solus inchoat responsorium et cuncti in choro respondent etc. KRÜLL.

PSALMISTA kommt als Bezeichnung des Verfassers eines Psalmes vor; im christlich-archäologischen Sprachgebrauche aber erscheint vorherrschend P. (ψάλτης, ψαλτῳδός, psalta) als ein kirchlich bestellter Sänger oder Vorsänger bei den gottesdienstlichen Versammlungen. Die Psalmisten wurden zwar unter kirchlichen Ceremonien und Gebeten in ihr Amt eingeführt (s. *Concil. Carthag.* IV, c. 10), aber ihr Amt (psalmistatus) wurde nicht zu den Ordines minores gerechnet, ja nach dem oben citirten Concil konnten die Psalmisten ohne Wissen des Bischofs bloss von dem Presbyter angestellt werden. Die Installirungsformel lautete: vide, ut quod ore cantas, corde credas; et quod corde credis, operibus comprobes. Einige wollten zwischen *Psalmistae* und *Cantores* einen Unterschied machen: diese hätten, wenn die Psalmen gesungen wurden, den Psalmengesang anzustimmen gehabt; jene aber hätten, wenn die Psalmen bloss gebetet wurden, den Anfang damit gemacht. Richtig ist es nun, dass die Psalmen in der alten Kirche theilweise nicht gesungen, sondern einfach recitirt wurden und darum hie und da von vorgelesenen

Psalmen die Rede ist, wie z. B. *Ambros.* De offic. I 3, n. 13: audistis hodie *lectum:* irascimini, nolite peccare. Aber die obige Unterscheidung zwischen Psalmist und Lector selbst entbehrt eines sicheren historischen Grundes. Etwas erweitert erscheint das Amt des Psalmisten (*psalmistatus* nach *Durand.* Rat. div. offic. II 1) bei *Isidor. Hispal.* Ep. ad Ludefr.: pertinet ad psalmistam officium canendi, dicere benedictiones, laudes, sacrificium, responsoria et quidquid pertinet ad cantandi peritiam. Nach *Balsamon* In c. IV Concil. Trull. wurden in der orientalischen Kirche Eunuchi wegen ihrer feinen Stimmen zum Gesange verwendet, waren aber vom klerikalen Stande ganz ausgeschlossen. In Spanien dagegen enthielten sich die Psalmisten vor dem Gesange von jeder Speise, um ihre Stimme rein zu erhalten; nur den Genuss von Legumina gestatteten sie sich, weshalb sie auch den Namen ‚fabarii' erhielten (*Isidor. Hisp.* De off. div. II 12). Das Weitere sehe man unter den Artt. Cantor und Praecentor. KRÜLL.

PSALMODIA (ψαλμῳδία, von ψαλμὸς und ᾠδή = Gesang) kann in weiterer oder engerer Bedeutung genommen werden. In ersterer versteht man unter P. den ganzen Organismus des Psalmengebetes und Psalmengesanges in Verbindung mit anderen Theilen des christlichen Gottesdienstes. Hierüber ist bereits in den Artt. Liturgie (l. psalmodica) und Psalmen das Nöthigste bemerkt worden. Die engere Bedeutung des Wortes P. hält an der Etymologie desselben fest, und danach ist P. die Art und Weise, die Psalmen zu singen. In diesem engern Wortsinne wird in dem Folgenden die christliche ‚Psalmodie' aufgefasst und erörtert werden. Eine der ältesten Weisen, die Psalmen zu singen, wenn nicht geradezu die älteste, war die s y m p h o n i s c h e Singweise, von Thomasius als Modus directaneus bezeichnet. Dieselbe bestand darin, dass die Psalmen gemeinschaftlich, gleichsam in einer Stimme, von der ganzen Gemeinde gesungen wurden. Ihrem ganzen Charakter nach empfahl sich diese Gesangsweise überhaupt und namentlich den ersten kleinen juden-christlichen Kirchengemeinden. Ihr hohes Alter bezeugt *Chrysostomus* Hom. 36 in I Kor., giebt aber zugleich zu verstehen, dass zu seiner Zeit in Constantinopel diese Singweise nur noch an besonderen Festtagen gebräuchlich war. Symphonisch wurden nach *Basilius* Ep. 69 ad Neocaes. der 50. Psalm (Ps. confessionis) bei der Morgenandacht, und nach *Augustin.* Serm. 10 de verb. apost. der 94. Psalm (Ps. invitatorius) bei Beginn der Nocturnen oder der Matutin gesungen. Wenn *Chrysost.* Hom. in Ps. 145 einerseits die symphonische Singweise rühmt, denn ‚indem der Geist die Stimme eines Jeden regiert, macht er aus allen Eine Melodie', so klagt er anderseits Hom. I in c. 8 Isaiae über die Disharmonieen, welche sich so leicht in die genannte Gesangsweise einschlichen. Eine zweite Weise der Psalmodie war die r e s p o n s o r i s c h e, Cantus responsorius, wobei ein Theil (Vorsänger oder Chor) anstimmte und das Volk, bez. der andere Theil des Chores, antwortete. Dieses Responsorium wurde aber in zweifacher Weise gegeben. Die erste Weise bestand darin, dass der Vorsänger (s. d. Art. Praecentor) einen Vers des Psalmes vorsang und die Gemeinde (oder der Gesammtchor) denselben Vers wiederholend respondirte (*Augustin.* Enarrat. in Ps. 138 u. 18). Wir können diese Singweise bis in die Zeiten des Moses hinauf verfolgen, denn dieselbe wurde schon bei dem Lobgesange des Moses nach dem Durchgang durch das rothe Meer angewendet. Dieser Modus canendi fand denn auch sehr frühe in der christlichen Kirche Aufnahme, weil er gerade von vortheilhaftem Einflusse auf die Volksmassen war, unter welche der Inhalt der Gesänge auf dem Wege der Schrift nicht so schnell verbreitet werden konnte. Bis in das 9. u. 10. Jahrh. erhielt sich diese Art des responsorischen Gesanges. Die zweite Weise, den letzteren vorzutragen, war selbst wieder eine doppelte. Die erste Unterart bestand darin, dass die Gemeinde nur am Schluss der Verse einfiel, was man ὑπηχεῖν und ὑπακούειν, succinere, populi succentus, hypopsalma nannte (*Chrysost.* In Ps. 67; *Euseb.* Hist. eccl. II 17; *Constit. apost.* II 57). An letzterer Stelle heisst es: ἕτερός τις (sc. ἀναγινώσκων) τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω, wo die falsche mit initia versuum gegebene alte lateinische Uebersetzung von ἀκροστίχια durch extrema versuum verbessert werden muss. Vgl. *Coteler.* SS. Patrum, qui temp. apostol. flor. Opp. I 264. Zu dieser Singweise führte schon im Judenthume der Bau einzelner Psalmen, und um so leichter konnte jene frühe in den christlichen Cult übergehen. Nach der zweiten Unterart wurde nur ein gewisser Vers oder Verstheil von besonderem Nachdrucke wiederholt (*Basil.* Ep. 63). Als Athanasius von den Arianern verfolgt wurde, liess er in der Kirche einen Psalm anstimmen, dem das Volk bei jedem Verse mit ‚quoniam in saeculum misericordia eius' respondirte (*Athan.* Apol. I). Bei der Uebertragung der Reliquien des hl. Bischofs und Martyrers Babylas von Daphne nach Antiochien (zur

Zeit des Kaisers Iulian) wurden Psalmen gesungen, wobei das Volk bei jedem Verse antwortete: ‚confusi sunt omnes, qui adorant sculptilia, qui gloriantur in simulacris' (*Sozom.* Hist. eccl. V 19). Vgl. Ps. 106, wo das ‚clamaverunt ad Dominum etc.' und das ‚confiteamur Domino misericordiae etc.' als Refrain viermal wiederkehrt. Diese Zwischengesänge fasst man auch bisweilen unter die ἀκροτελεύτια der Alten, obschon, streng genommen, mit diesem Worte hauptsächlich nur die kleine Doxologie ‚Gloria Patri etc.' bezeichnet wurde (vgl. *Vales.* Not. ad *Sozom.* H. e. VIII 8). *Lüft* Liturgik II 125 rechnet zu dem responsorischen Gesange auch die gleich anfangs gebräuchlichen Acclamations- und Erwiderungsformeln, wie: Amen, Alleluia, Kyrie eleison u. s. w. Die dritte Art und Weise der Psalmodie war die antiphonische (ἀντιφωνεῖν, gegenreden, antworten, entgegentönen; ἀντίφωνα, Antwort, Wechselgesang), auch alternirende genannt, wonach die Gemeinde oder der Chor, in zwei Theile getheilt, die einzelnen Psalmenverse abwechselnd sangen. Diese Singweise, schon dem A. T. und den Griechen in ihren Strophen und Antistrophen bekannt, war früher in der christlichen Kirche bekannt. Das ‚Carmen dicere invicem' im Briefe des Plinius d. J. (X 97) über die Christen an Traian deutet darauf hin, wie wir überhaupt diesen Gesang zuerst in den orientalischen Kirchen finden. Nach *Socrat.* Hist. eccl. VI 8 soll der hl. Ignatius von Antiochien die antiphonische Psalmodie in der syrischen Kirche eingeführt haben; nach *Theodoret.* Hist. eccl. II 24 sei dies durch zwei Mönche zur Zeit Constantins d. Gr. geschehen, nämlich durch Diodor und Flavian. *Pagi* Critic. in Baron. ad an. 400, n. 10 vereinigt diese beiden Ansichten dahin, dass die genannten Mönche den Wechselgesang zu Antiochien in griechischer Sprache eingeführt haben, nachdem er in syrischer Sprache längst vor ihnen daselbst bestanden hatte. Im 4. Jahrh. war der antiphonische Psalmen- und Hymnengesang bereits im ganzen Orient verbreitet und selbst bei Privatandachten gebräuchlich. Wenigstens erzählt *Socrat.* l. c. VII 22, dass Theodosius d. J. mit seinen Schwestern bei der Morgenandacht im kaiserlichen Palaste die Hymnen antiphonisch gesungen habe. Chrysostomus, der den antiphonischen Gesang in Constantinopel bereits vorgefunden hatte, pflegte denselben in ganz besonderer Weise, um dadurch den verführerischen Chorgesängen der Arianer entgegenzuwirken (vgl. *Socrat.* VI 8). Bezüglich des Abendlandes wissen wir sicher, dass der antiphonische Gesang von Ambrosius in der Kirche von Mailand eingeführt worden ist. *Augustin.* Confess. IX 7 schreibt nämlich von Ambrosius: ‚tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium, ne populus moeroris studio contabesceret, institutum est.' *Ambrosius* selbst vergleicht Hexaem. III 5 diesen Gesang mit dem Brausen des Meeres: ‚responsoriis psalmorum, cantu virorum, mulierum, virginum, parvulorum consonans undarum fragor resultat.' Durch den hl. Augustinus wurde die antiphonische Psalmodie nach Africa überbracht. In der römischen Kirche wurde sie nach *Henschen* Acta SS. I ad 6. Apr. durch Papst Coelestin I eingeführt, und verbreitete sich von da schnell über die übrigen Kirchen des Occidents (*Binterim* Denkw. IV, 1, 320). Eine seltene, nur bei einzelnen Theilen der Liturgie vorkommende Singweise bestand endlich darin, dass ein Sänger ganz allein sang, während die Uebrigen still zuhörten. Einen so gesungenen Psalm nannte man *Psalmus tractus*, weil er mit einer gewissen Dehnung ohne Unterbrechung gesungen wurde. Derselbe hat übrigens mit dem Tractus in den Missalien nicht die entfernteste Verwandtschaft (*Binterim* a. a. O. 325 f.) Vereinzelt war die Sitte ägyptischer Mönche, von denen nach *Cassian.* Instit. II 8 einer den andern mit dem Sologesang der gleichen Zahl von Psalmen ablöste, während die Uebrigen ruhig zuhörten, um erst am Schlusse gemeinschaftlich das Alleluia oder Gloria Patri etc. zu singen. Etwas Aehnliches will Cassian auch in einigen gallischen Kirchenprovinzen beobachtet haben, in denen theilweise längere Psalmen öfter durch die kleinere Doxologie unterbrochen wurden, wie dies noch heutzutage in dem Offic. diurnum bei dem 118. Ps. der Fall ist. Vgl. *Conc. Narbonn.* 589, c. 2 ap. *Hardouin* III 492. Sonst wurde in der Regel im Occident jeder einzelne Psalm mit dem Gloria Patri etc. geschlossen (*Vigilii* Ep. 2 ad Eleuther. c. 2; *Conc. Tolet.* IV, c. 14 u. 15), im Orient aber nach *Cassian.* Instit. II 8 nur der letzte Psalm.

Ueber die Art und Weise des Vortrages der Psalmen und über die Missbräuche, die sich hiebei einschlichen, s. d. Artt. Sänger und Sängerschulen. Hier wollen wir nur noch bezüglich der Körperstellung der Christen alter Zeit bemerken, dass das Stehen beim Psalmengesange die Regel war, während man bei den Gebeten kniete; dies wurde selbst bei der Privatandacht beobachtet, denn *Hieronym.* Vit. Patr. ed. Rosweid. 384 berichtet von einem gewissen Zosimas: ‚consueverat constituto diei tempore figere itineris cur-

sum et *stans* psallere et *genu flexo* orare.' Während der mit dem Psalmengesang abwechselnden Lesungen durften die Sänger zu ihrer Erholung sitzen; ebenso durfte das Volk, wenn es nicht beim Gesange betheiligt war, sitzen oder knieen. Darauf bezieht *Binterim* a. a. O. 312 die Verse 49—52 in Hymn. matutin.:

Te (Christe) mente pura et simplici,
te voce, te cantu pio,
rogare curvato genu
flendo et canendo discimus.

Da der Psalmengesang nicht selten sehr lange dauerte und dadurch eine Ermüdung der Stehenden hervorgerufen wurde, so war es wenigstens in späteren Jahrhunderten üblich, dass ältere und schwächliche Personen sich auf einen Stab (baculum s. sustentaculum) stützen durften.

Schliesslich machen wir darauf aufmerksam, dass schon frühe in der Kirche die verschiedenen Singweisen der Psalmen, um das Volk den Nachtheilen der Monotonie zu entziehen, abwechselnd mit einander verbunden wurden. So schreibt z. B. *Basilius* Ep. leg. ad Neocaesar. (nach der lat. Version): ,et nunc quidem, in duas partes divisi alternis succinentes, ac simul et meditationem scripturarum inde corroborant, et animum attentum et cor evagationis expers sibi ipsi comparant. Postea rursus uni committentes, ut prior canat, reliqui succinunt. Et sic postea quam in psalmodiae varietate noctem traduxere intermixtis precibus, die jam illucescente, omnes simul velut ex uno ore et uno corde psalmum confessionis Domino offerunt.' Dass an den sog. nicht liturgischen Tagen die Psalmen sehr oft nur recitirt und nicht gesungen wurden, während das Singen an den liturgischen Tagen die Regel war, ist schon unter dem Art. Psalmista bemerkt worden. Den Psalmus *lectus* erwähnen *Ambros.* De off. I 3 und *Zeno* Tract. XV, lib. I und tract. XXVII, lib. II. KRÜLL.

ΨΑΛΤΑΙ bedeutete ursprünglich ,die Spieler auf einem Saiteninstrumente'; wie aber ψαλμός später auch das zum Saitenspiel gesungene Lied (Psalm) bezeichnete, so nahm auch im kirchlichen Sprachgebrauche ψάλτης die Bedeutung von ,Sänger, Chorsänger' an. Das griechische Wort ist zwar als Psaltes und Psalta auch in die Sprache der lateinischen Kirche übergegangen, doch wird mit Vorliebe dafür *Psalmista* oder (seltener) *Psalmistanus* und *Cantor* gebraucht. In der Sprache der altchristlichen Liturgie sind die Ψ. oder *Cantores* geradehin die kirchlich bestellten und zum Klerus im weiteren Sinne gehörigen Sänger (Ψ. κανονικοί, *Concil. Laodic.* c. 15) im Gegensatze zu den beim Gottesdienste mitsingenden Laien. Allerdings hat das lateinische Cantor an und für sich einen weitern Begriff als das griechische ψάλτης, allein in der Kirchensprache gelten beide Worte als synonym. Ueber die Sache selbst s. d. Artt. Cantores, Praecentor, Psalmodia. KRÜLL.

PSALTER. Das griechische Wort ψαλτήρ (ψάλλω) bedeutet ursprünglich, wie ψάλτης, den Spieler eines Saiteninstrumentes, dann in zweiter Linie ,das Saiteninstrument'. Der christliche Sprachgebrauch bezog aber den Namen ψαλτήρ schon früh nicht mehr auf den musikalischen Vortrag der heiligen Gesänge (Melodie und Saitenspiel), sondern auf die Dichtung, so dass man unter P. die 150 Lieder Davids und seiner Nachahmer oder Nachfolger verstand. Dieser Davidische P. erscheint nicht selten geradehin unter dem Namen ,David', wie z. B. in der Ausgabe der abessinischen Kirche (s. *Haneberg* Gesch. d. bibl. Offenb. 3. Aufl. 350). Eine dem MA. angehörige Nachbildung des Davidischen Psalters ist der ,Marianische P.', d. i. das grosse Rosarium, welches den erstern Namen führt, weil es aus ebensovielen ,Ave Maria' besteht, als die Davidische Liedersammlung Psalmen zählt. Nicht zu verwechseln damit ist der sog. ,Marien-P.' des hl. Bonaventura. Dieses Gebetsformular hat mit dem alttestamentlichen P. gleichfalls die Zahl 150 gemein, nämlich 150 Gebete zu Maria. In der deutschen Sprache hat sich das Wort P. in der Bedeutung sowol von ,Psalmensammlung' als auch von ,Psalmenbuch', rein materiell genommen, vollständig eingebürgert. S. das Weitere unter d. Art. Psalterium. KRÜLL.

ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ ΚΑΙΝΟΝ. Dieser Terminus technicus hat eine traurige Berühmtheit zur Zeit des apollinaristischen Sectenwesens erlangt. Schon die syrischen Gnostiker *Bardesanes* und *Harmonius* (2. und 3. Jahrh.) dichteten 150 Lieder, welche sie gleichsam als einen gnostischen Psalter an Stelle des Davidischen setzten. Dieselbe Erscheinung wiederholte sich zur Zeit der Apollinaristen (4. und 5. Jahrh.). *Sozom.* Hist. eccl. VI 25 berichtet, dass Apollinaris (Vater und Sohn) und der ihm gleichgesinnte Presbyter Vitalis von Antiochien Separatgottesdienste hielten und sich dabei eines der katholischen Kirche fremden Ritus bedienten, indem sie ausser den kirchlich anerkannten hl. Gesängen (ἱερὰς ᾠδάς) gewisse metrische Lieder (ἔμμετρά τινα μελύδρια) einführten, die von Apollinaris (dem Sohn), einem in der Phi-

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN.



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1885.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

—— FÜNFZEHNTE LIEFERUNG. ——

losophie, Rhetorik und in den schönen Wissenschaften kundigen Mann, verfasst worden waren. *Sozomenus* berichtet weiter, dass Apollinaris durch dieses Reizmittel viele Anhänger gewann und es so weit kam, dass die Männer bei Gastmählern und bei der Arbeit, die Frauen an den Webstühlen die Lieder (μέλη) des Apollinaris sangen; denn für die Arbeit wie für die Erholungszeit, für die Festtage wie für alle übrigen Tage hatte er kurze Gesänge (εἰδύλλια) gedichtet, welche alle auf das Lob Gottes abzielten. Unter den religiösen Dichtungen des Apollinaris oder beider Apollinaris nahm ein dem Davidischen Psalter nachgebildetes ψαλτήριον eine hervorragende Stelle ein. Seit *Gregor von Nazianz* ist dasselbe unter dem Namen Π. κ. (νέον) bekannt. Die betreffende Stelle in den Werken des genannten Kirchenlehrers findet sich in Orat. 51, welche Rede jedoch in der neuesten Ausgabe von *Migne* (Par. 1862) unter die Epistolae verwiesen ist und hier als Ep. 101 ad Cledonium presb. contra Apollin. ep. 1 ihre Stelle einnimmt. Am Schluss dieses Briefes heisst es u. A. von den apollinaristischen Bestrebungen: ‚wenn nun auch die weitschichtigen Bücher und die neuen und dem David (Davidischen Psalter) in falschem Geiste entgegentönenden Psalterien — καὶ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ Δαβίδ — und das Gefällige des Versbaues für ein drittes Testament gehalten werden — ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται (satirisch im Sinne Gregors) —, so werden auch wir Psalmen (Lieder) dichten, Vieles schreiben und in Verse bringen‘ unter dem Beistande des göttlichen Geistes, dem gegenüber das Werk des Apollinaris nur als ‚ἀνθρωπίνη καινοτομία (humana novatio)‘ erscheine. Die apollinaristische Umänderung des Davidischen Psalters scheint formell darin bestanden zu haben, dass die Psalmen in eine epische Paraphrase eingekleidet wurden, gleichwie Apollinaris auch die Bücher Mosis poetisch behandelte und sie theils in die Weise daktylischer Verse, theils in die Form einer Tragödie einkleidete (*Socrat.* H. e. III 16; *Niceph.* H. e. XI 12). Ob dieses Π. κ., bemerkt *Augusti* Denkw. V 273, Anm., dasselbe Werk sei, welches unter dem Titel Metaphrasis psalmorum seit 1552 oft edirt worden ist, kann mit Gewissheit weder bejaht noch verneint werden. Die verschiedenen Urteile der Gelehrten findet man in *Fabricii* Biblioth. graec. VII 666 sqq. gesammelt. Das Gefährliche des Π. κ. bestand übrigens in der Textesfälschung, wodurch die apollinaristischen Irrthümer unter dem Volke verbreitet werden sollten. KRÜLL.

PSALTERIUM, vom griech. ψαλτήριον; dieses letztere selbst ist von ψαλτήρ abgeleitet und bedeutet ursprünglich ein Saiteninstrument, besonders die μαγάδις, ein dreieckiges, harfenähnlich gebautes Tonzeug mit 20 Saiten, die doppelt und im Tonverhältniss der Octave zu einander gestimmt waren. Die μαγάδις ward mit beiden Händen gegriffen und diente bei den Griechen zum Vortrage der Antiphonieen. Auch der jüdische Gottesdienst kannte Saiteninstrumente zur Begleitung des Psalmengesanges. Der Name P. wurde sodann auf ‚Lieder‘, die unter Begleitung von Saiteninstrumenten gesungen wurden, übertragen. Im christlichen Sprachgebrauch aber verlor sich bei P. schon früh die Rücksichtnahme auf das musikalische Element und P. bezeichnete einfachhin die Sammlung der hl. Gesänge Israels in dem alttestamentlichen Kanon: die 150 Psalmen Davids und seiner Nachfolger und Nachahmer in der heiligen, gottbegeisterten Poesie. Vgl. d. Artt. Psalmen und Psalter. P. Davidicum ist sonach = Harfe Davids, offenbar eine tropische Ausdrucksweise für ‚Lieder Davids‘, ähnlich wie wenn wir eine Sammlung religiöser Lieder als ‚Himmelsharfe‘ oder ‚Harfentöne‘ u. dgl. bezeichnen wollten (*Thalhofer* Erkl. d. Psalmen,[2] S. VII). Das P. als βίβλος τῶν ψαλμῶν hatte schon früh im christlichen Alterthum die ausgedehnteste Benützung im öffentlichen und im Privat-Cultus gefunden (s. d. Artt. Liturgie und Psalmen). Wir müssen hier die zahlreichen Lobreden übergehen, welche von den Vätern der alten Kirche den Psalmen gewidmet wurden, und begnügen uns, *Athanasius* anzuführen, der Ep. ad Marcell. de interpret. neben dem Lobe der Psalmen auch einen psychologischen Grund angiebt, warum sich die Gläubigen so mächtig von den Psalmen angezogen fühlten. Dieser Grund liegt nach *Athanasius* darin, dass diese göttlichen Gesänge vollkommen mit unseren Empfindungen übereinstimmen. In den anderen hl. Büchern lese man die Erzählungen von anderen Frommen, in den Psalmen aber hörten wir nicht Andere, sondern uns selbst reden, und fänden wir nicht fremde, sondern unsere eigenen Schicksale geschildert; der Psalter sei ein Spiegel, worin der Mensch sich mit seinem ganzen Gemüthszustande wiederfinde; kurz im Psalter drücke der heilige Geist unsere Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften aus, es seien unsere Vorbilder (τύποι) und unsere Charaktere u. s. w. Anderseits betrachtete man das P. als ein Compendium der heiligen Schrift und nannte es eine ‚kleine Bibel‘, denn ‚psalmorum liber, quaecun-

que utilia sunt ex omnibus (libris), continet' (*Aug.* Praef. in Ps.).

Die Kirchen des Orients bedienten sich bei dem Gottesdienste des Psalteriums nach der griechischen Version der Septuaginta; in einigen Gegenden (Griechenland und Kleinasien bis Antiochien) nach der Recension Lucians; in anderen (Aegypten mit Alexandrien) nach der Recension des Hesychius, in Palästina nach jener des Origenes. So berichtet wenigstens *Hieronymus.*

Auch die ersten Christen des Occidents, namentlich in Rom, benützten längere Zeit die griechische Version, denn das Griechische wurde dort zur Genüge verstanden. Bald aber entstanden lateinische Uebersetzungen der Bibel und somit auch des Psalteriums. Unter ihnen giebt *Augustinus* De doctr. christ. II 15 der sog. *Itala* den Vorzug, ,nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae'. Diese Itala, deren Verfasser unbekannt ist, entstand in Italien um die Mitte des 2. Jahrh. und kam mit dem Christenthum nach Africa. Die Itala hatte das A. Test. nach der Septuaginta, das N. Test. nach dem griechischen Original übersetzt. Dies war die Usitata oder Simplex Tertullians, die Vetus des Hieronymus und Gregors d. Gr., kurz die Vulgata, die allgemein verbreitete Bibelübersetzung in den ersten Jahrhunderten der abendländischen Kirchen. Nach *Wiseman* wäre diese Vulgata in Nordafrica entstanden, wo die fast allein herrschende lateinische Sprache eine lateinische Bibelübersetzung zuerst nöthig gemacht habe. Nach *Gregor. M.* Praef. in Iob war die Itala noch im 6. Jahrh. in der römischen Kirche in vorherrschendem Gebrauche. Durch unglückliche Verbesserungsversuche an der Itala in Verbindung mit neuen Uebersetzungen entstand aber eine verwirrende Textesvarietät (infinita varietas latinorum interpretum, *Augustin.*). Hierüber schrieb der hl. *Hieronymus* Praef. in Ios.: ,apud Latinos tot (sunt) exemplaria, quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addidit, vel subtraxit, quod ei visum est.' Dies veranlasste den Papst Damasus, den hl. Hieronymus im J. 382 zu beauftragen, eine Verbesserung der lateinischen Uebersetzung nach dem griechischen Original vorzunehmen. In Folge dessen revidirte Hieronymus den Text der Itala zuerst im N. Test. und dann in den Psalmen, in welchen er nur in soweit verbesserte, als der Sinn darin verfehlt war, ,ne nimia novitate lectoris studium terreremus' (*Hieron.* Ep. ad Sunn. et Fretel.). Kirche und Volk waren ja ganz an das P. der alten Itala gewohnt. Dieses verbesserte P. wurde zunächst in Rom eingeführt und dort noch festgehalten, nachdem in anderen Kirchen bereits das P. gallicanum angenommen worden war. Darum hiess diese erste Hieronymianische Recension des Psalteriums das *P. romanum.* Diese letztere Arbeit des Hieronymus wurde aber bald corrumpirt, namentlich dadurch, dass man Lesarten der alten verunstalteten Itala in den Text wieder einschob. Hieronymus machte sich nun während seines Aufenthaltes in Bethlehem an eine neue Verbesserung des Psalteriums und der übrigen Bücher des A. Test., indem er den Text der alten Vulgata nach dem Griechischen mit solcher Strenge und Sorgfalt corrigirte, dass seine Arbeit geradezu eine neue Uebersetzung genannt werden konnte, wie er dies in Ep. ad Sunn. et Fretel. § 2 selbst zugesteht. Von dieser gelehrten Gesammtarbeit des Hieronymus wurde jedoch nur das P. in den officiellen Gebrauch der Kirche aufgenommen. Dasselbe fand bald nach seinem Erscheinen zuerst Eingang und allgemeine Verbreitung in Gallien und wurde deshalb das *P. gallicanum* genannt. Von Gallien aus verbreitete sich dieses P. über die Kirche derart, dass es nach und nach das P. romanum aus den Bibeln und dem Brevier verdrängte und in demselben, einige Aenderungen späterer Zeit abgerechnet, sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Nur in dem Missale romanum sind die Psalmstellen grösstentheils aus dem P. romanum genommen und darum vielfach abweichend von dem Wortlaute der Psalmen im Breviarium romanum. Vgl. *Haneberg* Einl. ins A. Test. 339 f. ,Bis auf Pius V bediente man sich in allen Kirchen Roms des P. romanum; gegenwärtig werden nur noch in der Peterskirche zu Rom die Psalmen im Officium divinum nach dem P. romanum recitirt; diesem ist auch der Invitatorialpsalm (Ps. 94 beim Beginn des täglichen Officium matutinum) entnommen; in Festo Epiphaniae aber, wo dieser Psalm nicht, wie sonst, am Anfang des Officiums, sondern erst in der dritten Nocturn steht, ist er dem P. gallicanum entnommen' (*Thalhofer* a. a. O. XVII). Hieronymus übersetzte übrigens neben den anderen protokanonischen Büchern des A. Test. auch die Psalmen direct aus dem Hebräischen. Diese Uebersetzung, die man auch das *P. Hieronymianum* nannte, war genauer, fliessender und leichter verständlich als das P. gallicanum, aber dieses hatte im kirchlich-liturgischen Gebrauch bereits so feste Stellung gewonnen, dass man es nicht wagte, es zu beseitigen und die neueste Version des Hieronymus an seinen Platz zu setzen. Die Arbeit des Letztern

fand auch in Griechenland günstige Aufnahme und wurde besonders durch Kaiser Theodosius befördert (*Theodos.* Ep. ad Damas.). Die griechischen Horologia (Psalteria) beurkunden die von Hieronymus eingeführte Psalmenordnung (*Binterim* Denkw. IV, 1, 307).

P. und Psalter sind auch die Namen für das Buch (Codex), in welchem die handschriftlich bearbeiteten Psalmen zu einem Ganzen verbunden waren. Es liegt in der Natur der Sache, dass im christlichen Alterthum solche geschriebenen Psalterien selten waren. Ja selbst in späterer Zeit noch besass z. B. die Abtei Saint-Riquier damals, als sie mit Einschluss der Chorknaben über 400 Mönche zählte, doch nur sieben geschriebene Psalterien. Daraus erklären sich auch die strengen Verordnungen der Kirche, wodurch den Klerikern das Auswendiglernen der Psalmen zur Pflicht gemacht wurde. Der hl. *Augustin* sagt einmal, dass derjenige kaum den Namen eines Priesters verdiene, der den Psalter nicht auswendig wüsste. Das *Conc. Tolet.* VII verbietet, Kleriker zu ordiniren, welche die Psalmen nicht im Gedächtniss hätten. Dieselbe Forderung stellt das *Conc. Nicaen.* II bezüglich der Ordination der Bischöfe, verlangt aber nicht bloss das Auswendiglernen, sondern auch das richtige Verständniss des Psalters. Der Gebrauch, ohne Bücher zu psalliren, hat sich in der Primatialkirche von Lyon noch bis in das 18. Jahrh. erhalten. Die Psalterien wurden wie die Evangelienbücher mit der grössten Ehrfurcht behandelt. Zu diesem Zwecke wurde auch die kirchliche Kunst herbeigezogen. Diese zeigte sich im MA. schon durch die Pracht des Einbandes der Psalterien. Aber auch die Manuscripte weisen kunstvoll gehaltene Verzierungen der Buchstaben (Initialen) auf; diese selbst wurden nicht bloss in verschiedenen Farben dargestellt, sondern man bediente sich selbst vergoldeter Buchstaben. Wir erinnern hier an die 13 Singpulte im Chor von St. Gallen (10. bis 11. Jahrh.), auf denen 13 kostbar gezierte und in Goldbuchstaben geschriebene Psalterien ruhten. Auch die Miniaturmalerei wurde zum Schmuck der Psalterien verwendet. *Sorg* (Gesch. d. christl. Malerei) erwähnt in dieser Beziehung aus dem 10. Jahrh. einmal (S. 71) eines Psalteriums mit Bildern, die zu den ausgezeichneteren Denkmalen mittelalterlicher Kunstfertigkeit gehören. Die Figur des David, der als Jüngling bei der Herde sitzt und auf einer Lyra spielt, ist schon an sich sehr lobenswerth, der Kopf aber von grosser Schönheit und von ungemeiner Feinheit in der Ausbildung der Züge. Auf einem zweiten Bilde sieht man ihn im Kampfe mit dem Löwen und Bären, ihm zur Seite die allegorische Figur der Stärke. S. 77 wird der Mönch Adalbert von Tegernsee angeführt, der sein Psalmenbuch sehr fleissig mit netten Bildern geziert habe. Mittelbar nahm das P. Theil an der Ehre des Schmuckes, welche den Bibeln, als Gesammtausgaben der hl. Urkunden, erwiesen wurde. Nicht bloss die Päpste waren hierfür eifrigst besorgt, sondern auch weltliche Herrscher, wie Constantin d. Gr. und Karl d. Gr., liessen die hl. Schriften mit kostbaren Miniaturen versehen; eine Bibelübersetzung (6. Jahrh.) der Abtei auf Monte Amiata, zur Zeit im Besitze der Laurentiana zu Florenz, ist mit Miniaturen geziert; ganz besonders berühmt aber ist die im 10. Jahrh. mit goldenen Buchstaben geschriebene Bibel, welche unter Abt Gothelm im Kloster zu Benedictbeuern angefertigt wurde (*Sorg* a. a. O. 62. 63. 64. 77).

KRÜLL.

ΨΗΦΑΤΗΣ (von ψῆφος, Steinchen, und φημί, φάτης) ist gleichbedeutend mit ψηφολόγος und ψηφοπαίκτης, d. i. Einer, der mit Steinchen Taschenspielerei oder Wahrsagerei trieb und dessen Kunst ἡ διὰ τῶν ψήφων μαντική hiess. Die Thrieen, Nymphen am Parnassus, sollen nach den Alten diese Art Weissagung erfunden haben, wobei die Steinchen in ein Gefäss geworfen, herausgeschüttet und dann gedeutet wurden. Vgl. *Theodor.* Ad II Thess. 2, 9 u. *Suidas* i. v. ψηφολόγοι. Auch bei *Athanasius* Quaest. 125 ad Antioch. ist von ψηφάδες (?) die Rede, welche mit dem die Menschen täuschenden Antichrist verglichen werden. Die abergläubische Thätigkeit der ψηφᾶται, welche ihre Wahrsagerkunst einer magischen Kraft zuschrieben, in der That aber nur durch Schnelligkeit und Geschicklichkeit im Werfen und Verschieben der Steine es auf die Täuschung der äusseren Sinne der Zuschauer abgesehen hatten, gehörte zu den Crimina grandia, welche, insoweit sie unter Christen vorkamen, durch die strengsten Gesetze der Kirche und später auch des christlichen Staates verpönt waren. Nach *Bingham* Orig. VII 259 hiessen die ψηφᾶται auch θαυματοποιοί; damit wurden sie in die Klasse derer eingereiht, welche scheinbare Wunder, ‚Wunder der Lüge' (II Thess. 2, 9) verrichteten; diese selbst waren allerdings keine Miracula, aber doch Mirabilia, welche mit Anwendung dämonischer Kräfte in Verbindung standen. Diese und ähnliche Vergehen wurden nach *Basil.* c. 65 gleich dem Menschenmorde mit einer Kirchenstrafe auf die Dauer von 20 Jahren durch alle Bussgrade hindurch

belegt. Die lateinischen Schriftsteller subsummiren die ψηφᾶται unter den allgemeineren Namen Praestigiatores. KRULL.

ΨΥΧΙΚΟΙ, s. Spottnamen, Namen II 470.

ΠΤΩΧΟΤΡΟΦΕΙΑ, s. d. Art. Wohlthätigkeitsanstalten.

PUDENS, s. d. Art. Basilika I 112 f. und Oratorien II 545.

PULPITUM, s. Ambon I 43 f.

PUPPEN und anderes Spielzeug, in den Katakomben gefunden, s. I 589.

PURGATIO CANONICA, s. d. Art. Ordal II 546.

PURIFICATIO, s. Marienfeste I 496.

PURIFICATORIUM, das leinene Tüchlein, mit welchem der Priester nach der Communion den Kelch abtrocknet (Caerem. episc. c. 12). Sein Gebrauch ist im christlichen Alterthum nicht bezeugt. Die Griechen bedienen sich nach *Goar* (Euchalog. 151) statt dessen eines Schwammes (σπόγγος), mit dem sie die Altarmensa selbst, den Kelch und den Discus (die Patene) abwaschen und dessen Inhalt sie dann in den Kelch zurückschütten. Vgl. auch *Ducange* i. v.

Im MA. kommt der Ausdruck auch für das Gefäss vor, in welchem der Priester (nach Spendung des hl. Sacramentes) sich die Finger abwascht (so in einem Invent. ms. thes. s. sedis vom J. 1295 bei *Ducange* i. v.).

ΠΥΛΑΙ, s. d. Art. Basilika I 122.

ΠΥΛΩΡΟΙ, s. d. Art. Ostiarii II 572.

PYXIS (auch *Artophorium*, *Canistrum*, *Reservaculum*, *Theotheca* genannt). I. Zur Austheilung der hl. Communion während der Messe dienten die grösseren Patenen (Patenae ministeriales) die nach *Gregor von Tours* so gross waren, dass ein Graf von Bretagne seinen kranken Fuss durch ein Bad in einer Patene heilen zu können vermeinte (Hist. franc. X 19). Was von den hl. Gestalten übrig blieb, wurde in den Jahrhunderten der Verfolgung von Priestern und Laien mit nach Hause genommen, um daselbst, besonders bei ausbrechender Verfolgung, communiciren zu können (vgl. d. Art. Viaticum). Mitgenommen wurde die hl. Eucharistie in einer Art Körbchen (ῥιπίδιον) (Matth. 14, 20; Joh. 6, 13), aus Weidengeflecht, Holz, Rinde, inwendig oft mit kostbaren Stoffen (Seide, Gold, Silber) belegt. So versteht sich die Stelle des hl. *Hieronymus* Ep. ad Rustic. c. 20: ‚nihil illo divitius, qui corpus Domini portat vimineo canistro et sanguinem in vitro'. Der hl. *Cyprian* nennt das eucharistische Behältniss Arca (De lapsis c. 13), indem er berichtet, dass eine in der Verfolgung gefallene Frau gehindert worden sei, den Leib des Herrn (sanctum Domini) zu nehmen, da beim Oeffnen der Arca Feuer hervorgebrochen sei. Das hochwürdigste Gut lag nicht unmittelbar in dem ῥιπίδιον oder der Arca, sondern war noch eingeschlagen in einem feinen Linnen, Dominicale, vom hl. Ambrosius Orarium genannt. Ob die Ansicht von *Bottari* und *Pelliccia*, manche Enkolpien (s. d. Art.) hätten zum Aufbewahren der hl. Eucharistie gedient, richtig ist, lasse ich dahingestellt. Unwahrscheinlich ist sie nicht, aber nicht genug begründet.

Mit dem Aufhören der Verfolgungen hörte auch das Mitnehmen des hochwürdigsten Gutes in die Privathäuser auf, und es wurde behufs Austheilung desselben an Kranke die fortwährende Aufbewahrung in den Kirchen angeordnet. Ausnahmen (von Hauscommunionen in den Zeiten des Friedens) kommen indessen auch noch vor (vgl. *Basilius* Ep. 93; *Hieronymus* Ep. 50 adv. Iovin.; *Eusebius* Hist. eccl. V 24). Die ersten Aufbewahrungsorte der heiligen Gestalten nach dem Concil von Nicaea waren die Sacrarien oder Secretarien oder Artophorien oder Pastophorien (s. d. Art.). Das hochwürdigste Gut selbst war eingeschlossen in Büchsen (capsae cum sanctis, Ordo Rom. bei *Mabillon* Mus. ital. II 8). Eine solche Capsa mit daraufsitzender Taube (Symbol des hl. Geistes) sieht man auf einem altchristlichen Sarkophag (*Bottari* tav. IX). Vgl. unsere Abbildung im Art. Taube. Aehnliche cylindrische Gefässe sieht man auf Mosaiken des 6. Jahrh. in der Apollinariskirche zu Ravenna (*Ciampini* Vet. mon. II 2). Als der Brauch aufkam, die Eucharistie in und über den Altären aufzubewahren und die Ciborienaltäre (s. d. Art. Ciborium) üblich wurden, hing die hl. Speise in einem Gefässe von der Form einer Taube (s. d. Art. Taube, eucharistische). Die oft sich widersprechenden Angaben der Alten, die auch in dem sonst so gediegenen Werke von *Schmid* über den christl. Altar nicht genug auseinandergehalten sind, lassen sich wol vereinigen, wenn wir annehmen, dass in manchen Kirchen die eucharistische Taube selbst das Gefäss des in feines Linnen (*Mabillon*) eingehüllten Lebensbrodes war und dann wol auch in einem Thurme (s. d. Art. Thürmchen) stehen konnte (*Schmid* 112), dass in andern Kirchen aber die Taube nur das äussere Behältniss war, in welchem ein zweites euchar. Gefäss (P.) eingeschlossen war. Auf letzteres scheint mir nicht bloss

der Ausdruck Peristerium, περιστέριον, Columbarium hinzudeuten (vgl. *Ducange* Gloss. lat. i. v. Columba), sondern es scheinen das auch die Consuetudines Cluniacenses (aus dem 11. Jahrh.) II 30 bei *Dacher* Spicileg. I 679 deutlich zu beweisen, wo es heisst: ‚auream *pyxidem* de columba iugiter pendente super altare diaconus . . . abstrahit.‘ Mit dem Gesagten stimmt auch der alte Hochaltar der Kathedrale zu Arras, wo die P. in den Händen eines vor dem Altare schwebenden Engels stand, was nach *Moléon* Voyages liturgiques (Paris 1718) 244 u. 276 auch in Notre-Dame zu Paris und Notre-Dame zu Rouen der Fall war. Mitunter hielt auch die Taube die P. im Schnabel (*Mothes u. Müller* Lexikon s. v. P. und *Viollet-le-Duc* Dict. raisonné du mobil. s. v. Tabernacle). Vgl. *Pellicia* De christ. eccl. politia, ed. Braun II 1—67; *Binterim* Denkw. II, 2, 130—184; *Augusti* Denkw. XII 35—44; *Corblet* Essai hist. et liturg. sur les Ciboires; *Otte* Kunst-Archäologie 177 ff.; *Schmid* Christl. Altar 104 ff. Jeder dieser Verfasser entwickelt aber seine eigene Ansicht und einer widerspricht dem andern, da im christlichen Alterthum und Frühmittelalter der tit. für das Behältniss des Lebensbrodes noch nicht fixirt war.

Die P. (πυξίς, πυξίον, πυξόμελον), das, seitdem die Hostien (oblata) bei Austheilung der heil. Communion eingeführt wurden (*Augusti* Denkw. XII 37), zur allgemeinen und dauernden Geltung gelangte Aufbewahrungsgefäss des Himmelsbrodes, war eine runde cylindrische Büchse von Holz, Bein, besonders Elfenbein oder edlem Metall. Im christl. Alterthum war mit P. wol identisch die Capsa (s. d. A.). Als jedoch im MA. das Wort Capsa vornehmlich als Bezeichnung für das Behältniss der unconsecrirten Hostien (*Otte* a. a. O. 187) angewendet ward, wurde Capsa statt P. selten noch gebraucht. Aus mystischen Gründen gab man seit dem 5. Jahrh. der P. die Gestalt von Thürmen (Turris, Turriculum, s. d. Art.). ‚Corpus Domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini (das hl. Grab) in similitudinem turris foret scissum in petra‘. So eine Expos. brevis liturg. Gallic. aus dem 6. Jahrh. bei *Martène* Thesaur. anecdot. V. 95. Und schon *Melito von Sardes* nennt Christus einen Thurm (Spicileg. Solesm. III 174). Wie aus der P. mit zeltförmigem Deckel der Thurm, so ging aus letzterm in der Gothik das Tabernakel hervor (*Otte* a. a. O. 147). Auch Theca oder Theotheca wird statt P. gebraucht. So schickte der Patriarch Timotheus von Alexandrien im J. 525 dem Könige der Aethiopier die Eucharistie ‚in theca argentea‘ (*Bolland.* Acta SS. Oct. X 711. Vgl. Innoc. I bei *Hardouin* Conc. I 998). Die P. war meistens aus Elfenbein, nicht bloss wegen der Feinheit und Weisse des Stoffes, sondern auch wegen seiner Abstammung von einem für besonders rein und keusch geltenden Thiere. Eine besonders interessante cylindrische P. aus Elfenbein bewahrt das Berliner Museum. Dieselbe stellt in classisch schönen Formen Christum unter den zwölf Aposteln und das Opfer Isaaks vor (*Kraus* Anfänge der christl. Kunst 122; *Kugler* Kleine Schriften II 327; unsere Fig. 40, I 67). Wol die meisten der vielen noch übrigen Elfenbeinbüchsen dürften ursprünglich Pyxides (für die heilige Eucharistie) gewesen sein (*Gori* Thes. diptych. IV 69, tab. XXIII u. XXIV; *Hahn* Fünf Elfenbeingefässe des frühesten Mittelalters 1 ff.; *Bock* Das hl. Köln, Taf. I, n. 2). Nach dem Inventar von 1238 besass der Domschatz zu Trier zwei solcher Pyxides, deren eine zur Aufbewahrung von Manna diente (Mittheilungen des hist.-archäol. Vereins v. Trier II 125). Wahrscheinlich war auch eine P. die Capsa ad officium sacerdotale ex ossibus fabricata, welche der Erzbischof Lullus von Mainz aus England zum Geschenk erhielt (*Otte* a. a. O. 178).

Da die eucharistischen Gefässe vor dem Ciborienaltar aufgehängt zu werden pflegten, so ging der Name des Altarbaldachins, Ciborium (s. d. Art.), auf die Gefässe selbst über, und hat sich der Ausdruck *Ciborium* im kirchlichen Sprachgebrauche für die noch jetzt übliche Art von Speisegefässen, die nach dem Wegfalle der Altarbaldachine nicht mehr zum Aufhängen, sondern zum Aufstellen bestimmt waren, erhalten. In gothischer Zeit nahmen diese Gefässe die Gestalt metallener Deckelkelche an und dienten nicht bloss wie die (elfenbeinernen) Pyxides zur Aufbewahrung der Wegzehrung für Kranke, sondern auch zur Austheilung der Eucharistie an die Communicanten in der Kirche. Da der letztern oft viele sind, so mussten natürlich die Ciborien viel grösser sein als die Pyxiden. Zum Zwecke der Communionaustheilung in der alten Kirche dienten die Ministerialpatenen. MÜNZ.

II. Eine eigene Klasse von Pyxiden sind diejenigen, in welchen Reliquien bewahrt wurden, wie das *Ducange* (CP. christ. III 62) aus *Leo Ost.* (l. II, c. 53; l. III, c. 30) und *Petr. Diac.* (l. IV, c. 73) dargethan hat. Dass der Gebrauch solcher Pyxiden zum Theil weit hinaufreicht, lehrt *Gregors d. Gr.* Schreiben an die Kaiserin Constantina (in pyxide brandeum mittitur atque ad sacratissima corpora Sanctorum ponitur, quod levatum in ecclesia quae est dedicanda debita cum veneratione re-

conditur). Solche Pyxiden mögen bald von Silber, wie das Behältniss zu Grado (*Garrucci* tav. CDXXXVI), bald von Elfenbein gewesen sein. Was aus älterer Zeit von solchen Scatole und von Hostienbüchsen erhalten ist, hat *Garrucci* tav. CDXXXVI—CDXLVII zusammengestellt; es sind die Pyxiden von Grado, eine westfälische (ed. *Hahn* a. a. O. Taf. I[1]), zwei von Mailand, eine bayerische (*Hahn* II[5]), die Pyxiden von Minden, Luxemburg, Werden, Rouen, Hôtel Cluny in Paris, Pesaro, Bar-sur-Aube, Sens, Berlin (siehe oben I 402 f.), die der jetzt nach Petersburg verkauften Sammlung Basilewsky in Paris, andere zu Rom, Brescia, Werden etc. (s. d. Art. Elfenbein I 403 f.)

KRAUS.

Q.

QUADRAGESIMA, s. d. Art. Feste I 489.

QUARTODECIMANER, s. d. Artt. Feste I 487 f., Ostern II 565 f.

QUASIMODOGENITI. Der erste Sonntag nach Ostern führte bekanntlich in der alten Kirche verschiedene Namen; er war den Griechen: κυριακὴ καινή, διακαινήσιμος, κυριακὴ ἐν λευκοῖς, ἀντίπασχα, κυριακὴ τοῦ Θωμᾶ, den Lateinern: *Octava Paschae*, *Pascha clausum*, *Quinquagesima*, *Dominica neophytorum*, *D. in albis* oder *post albas*. Später als die meisten dieser Benennungen tritt, und zwar nur in der lateinischen Kirche, der Name *Dominica Q.* auf. Diese Bezeichnung stammt von dem Anfangsworte der Antiphon des Mess-Introitus auf diesen Sonntag ab. Die Antiphon lautet: ,quasi modo geniti infantes, alleluia; rationabiles sine dolo lac concupiscite, alleluia, alleluia, alleluia', und ist mit Weglassung der ,Alleluia' aus I Petr. 2, 2 nach der lateinischen Uebersetzung genommen, mit Ausnahme der minder guten Lesart rationabiles für rationabile. Die Beziehung des *modo geniti* auf die Neugetauften (Neophyti) ist klar. Der Sinn, der in dem Sonntagsnamen Q. liegt, war auch für die ältere Bezeichnung des weissen Sonntages mit *Octava infantium* massgebend. *August.* Serm. 260 (al. Serm. de div. XI) schreibt demgemäss: ,vos, qui baptizati estis et hodie completis sacramentum octavarum vestrarum, . . . infantes appellamini, quoniam regenerati estis et ad vitam aeternam renati estis ... Reddendi estis populis, miscendi estis plebi fidelium'. Ebenso Serm. 376: ,Hodie octavae dicuntur infantium ... Miscentur fidelibus hodie infantes nostris et tanquam de nido volant.' Kurz zuvor nannte *Augustin* die Infantes auch die *Novi* = *modo geniti*. Die mailändische Kirche hat statt des Mess-Introitus Q. etc. die Stelle aus Ps. 104 (105), 43. Sehr spät, im 17. u. 18. Jahrh., fing man auch in einigen Diöcesen Frankreichs an, den römischen Introitus für die Messe des weissen Sonntags durch andere biblische Perikopen zu ersetzen; dennoch aber hielten die Gläubigen an dem alten Namen ,Sonntag Q.' fest.

KRÜLL.

QUATTUOR CORONATI. Die Acten der genannten Martyrer sind in äusserst verstümmelter Redaction auf uns gelangt und haben demzufolge im Laufe der Zeit mehrfach eine abfällige Kritik erfahren. *Ado* nahm in sein Martyrologium (8. Nov.) nur einen Auszug auf, *Petr. de Nat.* (Catal. SS. X, 36) erweiterte denselben; erst im J. 1480 wurden sie vollständig edirt von *Mombritius* (Vit. sanct. I, 160). Die Kirchenhistoriker der folgenden Periode fällen über die Acten ein gar strenges Urteil. *Surius* glaubte ihnen in den Vitae probatorum sanctorum keinen Platz gewähren zu sollen; indem *Baron.* (Annal. a. 303) sie mit kurzen Worten erwähnt, giebt er dem Wunsche nach Herstellung eines kritisch verbesserten Textes Ausdruck. *Tillemont* endlich (Mém. IV 745) geht am weitesten. Ihm sind die Acten ein Product barbarischer Zeiten, das eher den Namen eines Romans denn treuer Berichterstattung verdient. Der philologischen Kritik unserer Zeit war es vorbehalten, hier die Wahrheit aufzufinden. Die verschiedenen Notizen in unseren Acten über römische Topographie und Staatsverwaltung, insonderheit das Steuersystem der spätern Kaiserzeit und antike Kunst, wandten ihnen die Aufmerksamkeit der classischen Philologen zu. *Wattenbach* (Passio ss. Quattuor Coron., mit archäol. u. chronol. Bemerk. v. Otto Benndorf u. M. Büdinger, in den Untersuchungen zur Röm. Kaisergesch. III 323) besorgte eine neue Textesrecension und *Edm. Meyer* widmete den Acten eine ausführliche Besprechung (Forschungen z. deutsch. Gesch. XVIII). Erst die neueste Abhandlung *de Rossi's* (Bull. 1879, 45—91) über die Acten hat, wenn auch noch nicht alle Schwierigkeiten bewältigt, doch über die Hauptpunkte ungeahntes Licht verbreitet. Ihm sind die nachstehenden Ausführungen entlehnt.

1) Der **Text** der Acten besteht aus zwei Theilen: einem sogen. pannonischen und einem römischen. Jener berichtet über die Reden, künstlerischen Leistungen und das Martyrium von fünf Steinmetzen, welche in den kaiserlichen Marmorbrüchen Pannoniens beschäftigt waren und unter Diocletian den Tod für den Glauben erlitten. Ihre Namen sind: Claudius, Castorius, Symphorianus, Nicostratus und Simplicius. Die vier ersten bekehrten den Simplicius zum Christenthum, der darauf von dem aus Antiochien verbannten und zu den Bergwerken verurteilten Bischof Cyrillus die hl. Taufe empfing. Die Steinmetzen meisselten vor jedes Werk das Zeichen des Kreuzes. Ausser Säulen, Capitälen, Löwen u. s. w. für Wasserbassins fertigten sie auch den Sonnengott, wie er ein Viergespann lenkt. Dieser wurde im Tempel aufgestellt; dass das Bildwerk aber zu diesem Zwecke in Auftrag gegeben und förmlich dem Götzencult geweiht wurde, wird nicht berichtet. Dem Befehl des Diocletian, ‚victorias et cupidines et conchas iterum fieri, maxime Asclepium . . . deum cunctarum sanitatum‘, gehorchten die Steinmetzen nur zum Theil: fecerunt Victorias atque cupidines, Asclepii autem simulacrum non fecerunt. Nachdem heidnische Arbeiter das letztere aus Serpentin (ex lapide proconisso) angefertigt, wurden die renitenten Steinmetzen lebend in Bleisärge geschlossen und in den Fluss (Save) versenkt (sexto Idus Novembris). Die angeführte Unterscheidung in den Bildwerken, welche blos ornamentale Bedeutung besassen, und solchen, die dem Götzencult dienten, kennt schon *Tertull.* (Roma sott. II 352; III 578), sie bildet gegen *Tillemont* ‚ein beredtes Zeugniss für den alten und echten Charakter der wesentlichen Mittheilungen der Acten‘ (Bull. 1879, 49).

2) Aus dem römischen Theil der Acten, welcher kürzer als der pannonische ist, muss eine Stelle, welche von entscheidender Bedeutung ist, ausführlich hier mitgetheilt werden: ‚in ipsis autem diebus ambulavit Dioclitianus exinde ad Syrme (Sirmium). Et post dies quadraginta duos quidam Nicodemus christianus levavit loculos cum corporibus et posuit in domo sua. Rediens vero Dioclitianus ex Syrme (Sirmio) post menses undecim ingressus est Romam, et statim iussit in thermas Traianas templum Aesculapi aedificari et in eo simulacrum fieri ex lapide proconisso. Quod cum factum fuisset, praecepit omnes curas in eodem templo in praeconias aeneas cum caracteribus infigi et iussit, ut omnes militiae venientes ad simulacrum Asclepii sacrificiis, seu ad thurificandum compellerentur . . . quattuor cornicularii, quidem, quorum nomina haec sunt: Severus, Severianus, Carpoforus et Victorinus, hi compellebantur ad sacrificandum, sed ipsi reluctantes, nec omnino consensum impiis praebentes. Nuntiatum est, Dioclitiano Imperatori, quos illico iussit, ut ante ipsum simulacrum ictibus plumbaturum caesi deficerent. Qui cum diu caederentur, emiserunt spiritum. Quorum corpora iussit in platea canibus iactari, quae etiam corpora iacuerunt diebus quinque. Tunc beatus Sebastianus venit noctu cum Melciade episcopo et collegit corpora et sepelivit in via Lavicana, miliario ab Urbe Roma plus minus tertio cum aliis sanctis in arenario. Quod factum est eodem tempore, sed cum post duos annos evenisset idem VI id. nov. et nomina eorum repperiri minime potuissent, iussit beatus Melciades episcopus, ut sub nomine sanctorum Claudii, Nicostrati, Symphoriani, Castorii et Simplicii anniversaria recolatur dies eorum.‘ Der Zusammenhang zwischen beiden Theilen der Acten ist dunkel, der Text des zweiten Theiles ganz corrumpirt. Bei alledem lassen die genauen Notizen der Acten über die römische Bergwerksverwaltung auf einen **Verfasser** schliessen, welcher dem Ende des 4. Jahrh. angehört und vielleicht selbst kaiserlicher Beamter war (*Wattenb.* Sitzungsber. der W. Acad. X 116. 132). *De Rossi* (Bull. 1875, 65) verweist zur Ermittlung des Verfassers auf ein Passional der Florentiner Laurentiana, welches den Text der Acten in der sehr abweichenden Redaction des dem Ende des 11. Jahrh. angehörenden neapolitanischen Paraphrasten *Petrus* darbietet, welcher schreibt: ‚quorum sacras passiones quidam philosophus censualis Porphyrius nomine . . . scribere procuravit.‘ Dass *Petrus* sich manchfache Willkürlichkeiten in der Redaction erlaubte, erhellt aus Cod. 10861 der Pariser Nationalbibliothek, einem aus dem 11. Jahrh. stammenden Passional, welches die Erzählung des römischen Theiles mit den Worten schliesst: ‚censualis a gleba actuarius nomine porfyreus gestam scripsit.‘ Diese Stelle ist von entscheidender Wichtigkeit, weil sie mit anderweitig bekannten Thatsachen aus der Regierungszeit Diocletians übereinstimmt, der nach *Lactant.* (De mort. persec. 23) ein strengeres Steuersystem in Pannonien einführte, nach welchem die Ländereien fortan glebatim eingeschätzt werden sollten, während sie vordem nach der Höhe ihres jeweiligen Ertrages (ad modum ubertatis) zu Beiträgen herangezogen wurden. Mit der Durchführung dieser Bestimmung wurde Galerius beauftragt, unter welchem Porphyrius als Notar beim Census glebalis diente. Das

kann aber unmöglich Erfindung eines mittelalterlichen Legenden-Schriftstellers sein; ganz im Gegentheil wurde der Actuarius nachmals in den Philosophus (durch Petrus von Neapel) verwandelt (Bull. 1879, 69). Für das hohe Alter der Acten spricht auch der im ersten Theil vorkommende Ausdruck Praeconiae, welchem *de Rossi* ‚eine typische und hervorragende Bedeutung' zuerkennt. Im Tempel des Aesculap wurden nämlich die angeblichen Heilungen des Gottes in Broncetafeln verewigt und als Weihegeschenke im Tempel angebracht. Der Etymologie nach hängt, wie aus der Lex metalli Vipascensis hervorgeht, das Wort Praeconia mit der Sprache der römischen Bergwerksverwaltung zusammen, indem die Verpachtung der kaiserlichen Bergwerke vermittelst einer Tabula auctionaria publice proposita a praecone geschah, welche Praeconia genannt wurde, eine Bezeichnung, die man auf die Tempeltafeln übertrug, indem diese wie jene Praeconiae kurz und präcis die Veranlassung zum Gelübde andeuteten.

3) Der Verfasser des römischen Theiles der Acten konnte bisher nicht ermittelt werden; dagegen berechtigt das dem Beginn des 8. Jahrh. angehörende sogen. kleine römische Martyrologium (*Lämmer* De martyr. Rom. 19), welches den vier römischen Martyrern, die der Pariser Codex noch als anonym bezeichnet, die Namen einer dritten Gruppe von römischen Martyrern: Severus, Severianus, Carpophorus und Victorinus zutheilt, zu dem Schluss, dass die Verschmelzung beider Theile der Acten schon im 7. Jahrh. vollzogen wurde.

4) In Dunkel gehüllt ist der Zusammenhang beider Theile der Acten. Der vom Redacteur intendirte Zusammenhang ‚geschichtlicher und chronologischer Aufeinanderfolge' existirt nicht, da weder Diocletian noch Galerius zu der von den Acten angegebenen Zeit (ann. 307) in Rom sich nachweisbar aufhielten. Dagegen giebt der Pariser Codex, welcher statt ‚quod factum est eodem tempore . . . sed cum post duos annos evenisset *idem* VI id. Nov.' die Lesart ‚quod dum eodem tempore, sed post duos annos evenisset *id est* VI id. Nov.' hat, zu verstehen, ‚dass das Martyrium der vier römischen Soldaten zwar am nämlichen Tage des Monats November, aber zwei Jahre nach demjenigen der pannonischen Steinmetzen erfolgte. Gerade diese Coincidenz des Tages in Verbindung mit der Anonymität der vier römischen Martyrer wurde für den Papst Melchiades Veranlassung, das Gedächtniss beider miteinander zu begehen. In der That verzeichnet der Kalender des Dionysius Philokalus: V Idus Novembres Clementis, Semproniani, Claudii, Nicostrati in Comitatum, eine Stelle, die zum Theil corrumpirt ist (V statt VI idus), aber wenigstens einige Namen der Pannonier enthält. Die Thatsache, dass ihr Gedächtniss in Rom begangen wurde, verdient um so grössere Beachtung, als die römische Kirche von solchen Blutzeugen, ‚deren Gräber sich nicht in Rom befanden, nur bei Cyprian, Felicitas und Perpetua' den Todestag beging. Von grösster Bedeutung erscheinen ausserdem die Worte ‚in comitatum'. Im Sinne von ‚in sacro comitatu' oder ‚in comitatu principis', als hätten die Martyrer in Gegenwart des Kaisers den Tod erlitten, können sie deshalb nicht gedeutet werden, weil der Festkalender des Philokalus auf die Begräbnissstätte, nicht den Ort des Martyriums verweist. Dagegen passen sie vollkommen auf das Coemeterium ad duas lauros, in dessen Nähe die vier römischen anonymen Martyrer beigesetzt worden, die kaiserliche Leibwache (equites singulares) ihre Grabstätte hatte und ‚Valentinian III μέσον δύο δαφνῶν, nach dem Bericht des alexandrinischen Chronisten beim Spiel ermordet wurde'. *Tertull.* (Apolog. c. 35) erhebt, indem er von Aufrührern, unter denen sich aber kein Christ befinde, redet, die Frage: unde, qui inter duas lauros obsident, Caesarem? Das sind lauter Thatsachen, ‚welche klar beweisen, dass der Name Ad duas lauros von der Mitte des 2. bis zum 5. Jahrh. auf eine kaiserliche Villa oder Residenz (comitatus) hinwies' (Bull. 1879, 76). Die fünf pannonischen Martyrer wurden demnach zusammt den römischen ‚am dritten Meilenstein der Via Labicana in comitatu ad duas lauros' verehrt.

5) Neben der Coincidenz des Tages des Martyriums spricht für die den fünf Steinmetzen im Cultleben der römischen Kirche erwiesene Ehre die fast zur Gewissheit erhobene Annahme, dass ihre Leiber dorthin gebracht und mit denen der vier römischen Cornicularii beigesetzt wurden. Cod. 95 der Bibliothek des Domcapitels in Verona enthält am Ende des römischen Theiles der Acten den dunklen Satz: ‚sed post annos cum venissent, id est, sexto nov. etc. . . . iussit beatus Melciades.' Nach *de Rossi* bilden die Worte ‚cum venissent' den letzten Rest eines verlorenen Satzes, der über die Ankunft der Leiber des hl. Claudius und seiner Genossen in Rom meldet' (Bull. 1879, 79). Dafür spricht auch der Bericht des *Ado* (Martyr. ed. Georgii 568) und der *Liber pontif.* (in Leone IV § XLI), nach welchem Leo IV die Leiber der Q. C. ‚mit den fünf pannonischen Martyrern und den vier Brü-

dern Severus, Severianus, Carpophorus und Victorinus' nach der bekannten Basilika auf den Caelius übertrug. Hiernach sind drei Gruppen von Martyrern zu unterscheiden: die vier anonymen römischen (Q. C.), die fünf pannonischen Steinmetzen und die genannten vier Brüder. Die letzteren wurden nach *de Rossi's* Abhandlung (Bull. 1869, 68) bei Albano gemartert und beigesetzt. Endlich mag hervorgehoben werden, dass die mittelalterlichen Hagiographen die genannten Klassen häufig miteinander verwechselten. So redet *Beda* (Martyr. VI Id. Nov.) von den Q. C., führt aber dann die Namen der fünf Pannonier an; es kommt die Bezeichnung Q. C. nach Cod. Verones. 85, § 35 bereits in der Liturgie *Leo's d. Gr.* (mense novembri in natali sanctorum Quattuor Coronatorum) vor. Auch die Liturgie des *Gelasius* (In natali ss. IV Coronatorum [et] Costiani, Claudi, Castori, Simproniani) kennt sie. Eine kritisch genaue Ausgabe des Textes der Acten wird von *de Rossi* in Aussicht gestellt (*Smith* Dict. I 461 [kennt die neuesten Forschungen nicht]; Katholik 1879, II 504 ff.). BELLESHEIM.

QUINQUAGESIMA, s. d. Art. Feste I 487 f.

R.

RABE. *Münter* (Sinnb. I 98) behauptet, in Anspielung auf I Mos. 8, 7 habe der R. im christlichen Alterthum als Symbol der Sünde, welche ausfliegt und nicht wieder aufgenommen wird, gegolten. Er constatirt dann, dass von den Darstellungen Noe's keine den Raben abbilde (den man indessen vielleicht auf dem Trierer Sarkophag, unten am Sockel der Arche, zu erkennen geneigt sein möchte), und behauptet endlich, als Symbol der Sünde sei der R. in einigen Kirchen, besonders zu Mailand, im Baptisterium neben dem Kreuz und der Taube, abgebildet gewesen. Ich kann letztere Angabe gegenwärtig nicht verificiren; im Uebrigen ist mir kein Beispiel von einer Darstellung des Raben in der ältern Kunst bekannt. Für das MA. sei auf *W. Menzel* Symb. II 252 verwiesen. KRAUS.

RÄUCHERN, s. Weihrauchgefässe.

RASURA, s. den Art. Tonsur.

RATIONALE, s. den Art. Pallium II 574.

RATIONALIS DIOECESIS, καθολικὸς διοικήσεως nennt *Constant.* Ep. ad omnes eccles. (*Euseb.* Vit. Const. IV 36) gewisse hohe Beamten, deren Stellung jedoch wol nur eine rein civile war. Vgl. *Bingham* III 406.

RECEPTACULA. Die von *Iustin* dem Martyrer (Apol. I 65), *Dionys* von Alexandrien (bei *Euseb.* Hist. eccl. VI 44), *Tertullian* (Ad uxor. II 5) u. A. bezeugte Sitte, den Gläubigen die Eucharistie in ihre Wohnungen zu geben, erforderte geeignete Gefässe, welche auch wol durch ein Tuch aus Linnen ersetzt werden mochten, in welches man das Sacrament hüllte. Vielleicht liegt hierin der Punkt, an welchen sich die Gewohnheit anknüpfte, auch bei der Communion unter der Liturgie das hl. Brod nicht auf die nackte Hand (*Cyrill. Hieros.* Cat. Myst. V 21) zu empfangen, sondern diese ehrerbietig mit einem Tuche zu verhüllen, auf welches dann die Eucharistie gelegt wurde. Dass diese Gewohnheit vielfach bestand und dass Ehrfurcht vor dem Sacrament ihr Grund war, zeigt der Canon, welcher sie verbot, und die Fassung desselben. Die zweite *trullanische Synode* (an. 692, c. 101) berichtet nämlich, dass Einige aus Gold oder anderm Stoff gefertigte R. (δοχεῖα) mitbrächten, um die Communion in dieselbe zu empfangen, und verbietet dies, weil man leblosen Stoff nicht dem Ebenbilde Gottes (der menschliche Leib) vorziehen dürfe, bei Strafe der Excommunication für Spender und Empfänger.

Im Abendlande verordnete indess das Concil von *Auxerre* (an. 578, c. 36 u. 42) den Gebrauch des ‚Dominicale' für Frauen ausdrücklich, bis die Observanz, den Laien die Communion in den Mund zu legen, jene Verordnung hinfällig machte. Die seitdem übliche Art der Laiencommunion schreibt eine Synode von *Rouen* (zwischen dem 7. u. 9. Jahrh., c. 2) vor, in Rom aber wird sie schon unter Papst *Agapet* (535—536) bezeugt (*Gregor. M.* Dial. III 3). Doch scheint sie sich nur allmälig verbreitet zu haben, wie denn z. B. *Beda Ven.* (Hist. eccl. IV 24) noch um 680 einen Fall erwähnt, wo die Communion in die Hand empfangen wurde. SCHILL.

Nach der ‚Allgem. Ztg.' 1881, Nr. 140, Beil., hat sich ein Receptaculum in Monza erhalten. Ich vermuthe, dass diese Notiz sich auf das sog. *Corporale Gregorii M.* bezieht, über welche *Frisi* III 184—187 und jetzt *X. Barbier de Montault* Le trésor de la basilique royale de Monza, Tours 1884, I 141 zu vergleichen ist. KRAUS.

RECEPTION der Büssenden, s. d. Art. Busse I 179 f.

RECEPTORIUM, s. Salutatorium.

RECHTE und **LINKE.** Insofern es sich um die Erforschung des göttlichen Willens durch Auspicien handelt, war den Alten die Frage nach der Himmelsgegend und ob die Zeichen von Rechts oder von Links kamen, von der höchsten Wichtigkeit. Es herrschte jedoch bei den verschiedenen Völkern eine verschiedene Regel. Bei den Römern galt die linke Seite als die glückliche und Auspicia sinistra als Prospera. Bei den Griechen war es umgekehrt, und ihre Auffassung drang seit der Kaiserzeit auch bei den Römern vielfach um so mehr durch, als neben dem altrömischen Ritus, wonach der Augur nach Süden schaute, also den Osten mit dem günstigen Zeichen links hatte, andere Riten mit anderer Richtung aufkamen (*Marquardt* Hdb. der R.-Alterth. IV 356).

Neben der religiösen Seite hatte die Frage nach Rechts und Links auch im bürgerlichen Leben ihre Bedeutung. Dass da die rechte als die Ehrenseite galt, ergiebt sich für die Juden u. A. aus Ps. 109, 1 (sede a dextris meis); für die Römer hat es *Lipsius* Elect. II 2 nachgewiesen, und dass die ersten Christen diese Auffassung theilten, beweisen uns der *Pastor Hermae* in der dritten Vision, *Cyrill von Alexandrien* (Glaphyr. lib. I, de Iosepho et fil.) u. A. In Betreff des Ehrenplatzes bei der Tafel galt jedoch eine andere Auffassung. So lange die Triklinien noch in Brauch waren, war der Lectus medius den geehrtesten Gästen angewiesen, dann folgte der Lectus summus oder sinister, während der zur Rechten der Lectus imus war. Auch bei der spätern Form der Polster als Sigma war der Sitz auf der äussersten Linken der Locus summus, der gegenüberliegende der Locus secundus (*Marquardt* Privatalterth. I 309).

Betrachten wir die Monumente, so erscheint in der Regel auch hier die vornehmere oder die geehrtere Person auf der rechten Seite, also auf den christlichen Kunstwerken bei der historischen Darstellung des Sündenfalls und der Verurteilung zur Arbeit Adam als das Haupt rechts, während in den Imagines clypeatae und auf den Bildern der Glasschalen der Gatte seiner Gattin den Ehrenplatz einzuräumen pflegt. In gleicher Weise nimmt auf den meisten Darstellungen der beiden Apostelfürsten der hl. Petrus die vornehmere Seite ein. Ausgenommen jedoch ist davon jene ganze Klasse von Bildern, deren Original wir in einer der ältesten Basiliken als Schmuck der Apsis zu denken haben, sowie die Darstellung der Apostelfürsten auf den Bleisiegeln der Päpste, indem dort regelmässig der hl. Paulus die Ehrenseite einnimmt. (Von den ungefähr 60 Bildern der beiden Apostelfürsten auf den Glasschalen zeigen gegen 50 den hl. Petrus rechts; für die Ausnahme lässt sich meist die besondere Veranlassung aus der Composition selber erkennen; manchmal ist auch die Unaufmerksamkeit des Malers die Ursache der Verwechslung, wie sich solches auch auf anderen Darstellungen unzweifelhaft nachweisen lässt.)

Es ist bekannt, wieviel von den christlichen Archäologen über die Ursache dieser Erscheinung gestritten worden ist. Es wäre zu lang, die verschiedenen, bis zum Komischen sich verirrenden Gründe, wie sie *Mamachi* (Antiq. lib. IV 434) zusammengestellt hat, hier anzuführen. Sie befriedigen so wenig wie die Erklärung *Garrucci's* (Vetri 103). In Folge zweier neuer Abhandlungen, welche *Grimouard de S. Laurent* veröffentlichte, machte *de Rossi* (Bull. 1868, 43) auf eine Parallele aufmerksam, die in gleicher Weise die Gelehrten der profanen Archäologie beschäftigt hat. Im capitolinischen Tempel nämlich, in der Versammlung der Götter, und ebenso auf fast allen antiken Darstellungen des Iuppiter zwischen Iuno und Minerva nimmt die königliche Gemahlin den niedern Platz ein, Minerva proximos Iovi occupavit honores (*Horat.* Od. I 12. 19), obschon Iuno doch unzweifelhaft als die grössere Göttin galt.

Daher legt *de Rossi* auf die ganze Frage, warum Petrus links stehe, kein zu hohes Gewicht. Seiner Erklärung jedoch (Bull. 1864, 86) können wir bei aller Achtung vor dem Urteile des grossen Archäologen nicht beistimmen; denn gerade jene Bilder der Glasschalen, welche auf die von ihm herangezogene freundschaftliche Besprechung der ältern Apostel mit dem jüngern Paulus hinweisen könnten, stellen den Petrus regelmässig auf die Ehrenseite (vergl. *Garrucci* Vetri, besonders tav. XIV [2. 4. 8], XV [1. 3. 4. 5]).

Mit *Grimouard de S. Laurent* glauben auch wir die Apostelbilder aus der nachconstantinischen Zeit insofern als gesonderte Gruppe betrachten zu müssen, als wir die Darstellung in der Apsis mitsammt der ganzen zahlreichen Klasse der Nachbildungen besonders und getrennt ins Auge fassen. Dass auf diesen Apsisbildern, die ohne Frage tief durchdacht, unter den Augen und nach Anleitung der Kirche, in langjähriger Arbeit, von den tüchtigsten Künstlern ihrer Zeit ausgeführt, und dann in den Sculpturen der Sarkophage, auf

den Wandgemälden der Katakomben, auf Glasschalen und Medaillen immer von Neuem nachgeahmt wurden, Paulus immer rechts, Petrus links vom Heilande steht, das muss einen besondern Grund haben, und wenn auch die Frage nach diesem Punkte eine dogmatische Bedeutung allerdings nicht hat, so ist sie doch für die Archäologie von grossem Interesse. Wir versuchen ihre Lösung, indem wir auf eine heidnische Anschauung zurückgehen.

Das Heidenthum dachte sich den Iuppiter als den Gott des Tageslichtes, im Süden thronend. Dorthin mussten daher die Auguren bei der Contemplation schauen; sie hatten mithin links Osten und das Morgenland, rechts Westen und das Abendland. Daher sagt *Varro* (V Epist. quaest.): a deorum sede cum in meridiem spectes, *ad sinistrum sunt partes mundi exorientes, ad dextram occidentes.* Nun war ja aber Paulus eben der Apostel der griechisch-römischen Heidenwelt, also des Westens; gerade in seinem Römerbriefe hatte er sich wiederholt als solchen dargestellt (15, 16 u. 24), während er den Petrus (Gal. 2, 8) als den Apostel der Beschneidung, also des Judenthums bezeichnete. Und schien ja auch Petrus selber durch seine an die asiatischen Gemeinden gerichteten beiden Briefe sich als mehr dem Osten angehörig zu betrachten. (Wie der Einfluss der heidnischen Darstellung sich noch lange im Christenthum geltend gemacht hat, ergiebt sich aus einer Reihe von Väterstellen [vgl. *Kreuser* Der christl. Kirchenbau I 53]. Venit Deus ab austro, id est, a luce plenissima. — Per austrum Spiritus sanctus figuratur. — Lux et dies Christus est etc.) Dieses festgehalten, bedarf es nur eines Blickes auf eine jener Darstellungen, wo der Herr, auf dem Berge stehend, seine Apostel zur Verkündigung des Evangeliums in die Welt hinaussendet, dem Petrus als dem neuen Moses sein Gesetz anvertraut, den Paulus aber mit weit ausgestreckter Rechten in die Ferne weist, um nicht mehr zweifelhaft zu sein, dass in diesen Darstellungen Paulus als der Apostel des Westens die westliche, d. h. die rechte Seite einnimmt. (Durch die Ostung der christlichen Kirchen änderte sich nur der Name der Himmelsgegend, nicht die überlieferte Beziehung von Rechts und Links, von Juden und Heidenseite. Daher sagt *Ambrosius* [Ad Ps. 47]: vide Paulum cum persequeretur ecclesiam Dei, latus aquilonis fuisse [auf der Epistel- oder Judenseite]. Vide nunc cum legitur in ecclesia [von dem auf der Evangelienseite stehenden Ambon herab], montem esse speculatorium, per quem Christi gloriam cognoscimus.)

Fügen wir dem Gesagten zur nähern Erläuterung noch einige Bemerkungen über parallele Darstellungen hinzu. Es ist bekannt, mit welcher Vorliebe die Magier, die Erstberufenen aus dem Heidenthum, als die Repräsentanten der ganzen heidnischen Welt, vor Allem der Römerwelt aufgefasst und daher mit besonderer Vorliebe dargestellt wurden. Als solche erscheinen sie daher regelmässig auf der linken Seite, indem sie ihre Gaben der auf der rechten Seite sitzenden Jungfrau und ihrem göttlichen Kinde darbringen. (Allerdings kommen Ausnahmen vor, allein in der Regel liegt die Ursache in technischen Rücksichten. Das ist z. B. augenscheinlich der Fall bei dem grossen, in S. Paolo gefundenen Sarkophag des lateranensischen Museums, wo der Künstler der Schöpfungsgruppe oben eine entsprechende Gruppe unten zur Seite geben wollte.) Es sind die Völker des Westens, die, durch Paulus bekehrt, zu dem Stern im Osten eilen, nach Bethlehem, das bald nun auch selber als Repräsentant des Heidenthums erscheint. Und damit bietet sich uns eine zweite Parallele in jenen bandartigen Bildern, wo auf der einen Seite eine Schaar von Lämmern aus den Thoren Jerusalems, d. h. die Ecclesia ex circumcisione, zu dem göttlichen Lamme eilt, während eine andere Schaar aus den Thoren Bethlehems kommt als die Ecclesia ex gentibus.

Da beide Städte im Orient lagen, so konnte die bisher beobachtete Rücksicht nicht mehr massgebend sein. Auf den ersten Blick sollte man nun erwarten, dass Jerusalem, die Repräsentantin der Judenwelt, auf die Seite des Apostels der Beschneidung, also zur Linken, gestellt worden wäre; allein das ist nicht der Fall; Bethlehem behält den Osten, weil das Heidenthum in freudigerer Bereitwilligkeit und in grösserer Zahl sich dem beglückenden Lichte des Evangeliums zugewendet hat, als das Judenthum, das in seiner Mehrzahl die Nacht (den Westen) der Menschensatzung dem Sonnenlichte (dem Morgen) der Wahrheit vorzog.

Vor der tiefern Idee, die in jenen so geistvollen Compositionen zum Ausdruck kam, ist also die alltägliche Auffassung in Betreff der Ehrenseite zurückgetreten; man kann sagen, dort sei die linke Seite die Ehrenseite geworden. Und einzig daraus begreifen wir endlich noch eine dritte parallele Erscheinung, dass nämlich der Papst, auf dessen Geheiss ein Mosaik ausgeführt wurde, sein Bild auf der rechten

Seite anbringen liess, gegenüber dem Bilde eines schon verklärten Heiligen auf der linken Seite (vergl. besonders die Mosaiken von S. Agnese, S. Lorenzo, S. Prassede, S. Cecilia und S. Marco). [Auch im MA. blieb die Unbestimmtheit in Betreff des Ehrenvorrangs; vielleicht mit Rücksicht auf Salomons: *in sinistra eius gloria et divitiae. Grandidier* (Hist. de l'Église de Strasb. II 120) macht darauf aufmerksam, dass die Legaten des Papstes auf dem Concil zu Nicaea links von Constantin sassen, während die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem die Rechte inne hatten. Anders verhält es sich mit der Berufung auf den Vorzug der Evangelienseite, als der linken, gegenüber der Epistelseite, der rechten, und der Thatsache, dass die Frauen im Schiff ehedem die rechte, die Männer die linke Seite einnahmen (*Baron.* Annal. III 293); denn hier kommt es ganz auf den Standpunkt an, und liturgisch gilt bekanntlich Rechts und Links im umgekehrten Sinne denn für denjenigen, welcher vom Schiff her zum Altar tritt. K.] DE WAAL.

RECLUSI, *Inclusi,* Mönche, die als Einsiedler bei Städten oder Dörfern oder auch in Klöstern wohnten, aber hier in gänzlicher Abgeschiedenheit in einer Zelle (Clusa, Clausa, Inclusorium; griech. ἐγκλεῖστρα, lat. auch Cellula solitaria oder separata genannt) ein beschauliches Leben führten. Es gab somit eine doppelte Art von Reclusen: solche, welche als Einsiedler (Eremiten) für sich in strengster Absonderung bisweilen in einer Einöde lebten, und solche, die zwar mit anderen in kleinen Conventen ‚intra monasterii septa' (*Conc. Venet.* c. 7) zusammenwohnten, aber in getrennten Zellen als Klausner, nicht als eigentliche Cönobiten. Solcher kleiner Genossenschaften der zweiten Art (Eremitenklöster) gab es fast in allen Städten. Die Synoden befassten sich öfter mit ihnen und schrieben vor, dass nur Leute von erprobter Frömmigkeit (probati post emeritos labores) oder von schwacher Gesundheit (so die Synode von *Vannes* a. 465, c. 7) und nur mit Erlaubniss des zuständigen Bischofs oder Abtes diese Lebensweise ergreifen oder R. werden dürfen (dasselbe Concil von *Vannes*, das von *Frankfurt* a. 794, c. 12 und das von *Agde* a. 506, c. 38). Eingehender beschäftigt sich das siebente *Toletanum* a. 646, c. 5 mit dieser Klasse von Mönchen und verordnet, dass, wer diese höchste Stufe der Ascese als Reclusus antreten wolle, zuvor im Kloster Kenntniss und Praxis des Mönchslebens erlangt haben müsste. Dieser Canon wurde vom *Trullanum* a. 692, c. 41 näher dahin bestimmt, dass man, um Reclusus zu werden (ἐν ἐγκλείστροις ἀναχωρεῖν), vorher drei Jahre im Kloster müsse gelebt haben. Die R. unterstanden zwar dem Abte, aber nicht der Klosterregel. *Martène* Regul. comm. c. 1; *Ménard* Concord. regul. c. 3, § 6; s. d. Art. Laura II 284. KRIEG.

RECONCILIATIO, s. Busse I 179.

REDDITIO SYMBOLI, s. Katechumenen n. 11, II 151.

REDEN, schlechte (βωμολογία, *Arist.* Ethic. II; αἰσχρολογία, Kol. 3, 7), straft das *Conc. Carthag.* IV, c. 60 an Klerikern mit Absetzung, und wenn leichtfertiges Schwören damit verbunden ist, mit Excommunication (c. 61); ebenso *clericum inter epulas cantantem* (c. 62). Die Väter, wie *Hieronymus* (Ep. 2 ad Nepot.), *Chrysostomus* (De sacerd. V 8), weisen auf diese Sünde häufig hin. Vgl. *Bingham* II 332. VII 438.

REFRIGERIUM. In den Acten der hhl. Felicitas und Perpetua aus Africa (*Ruinart* Acta sinc. 82) wird der Ausdruck *refrigerare* mehrmals gebraucht, um das den Gläubigen in den Gefängnissen zuweilen gestattete Liebesmahl vor dem Martyrium zu bezeichnen. Das Wort R. hat somit im kirchlichen wie archäologischen, ebenso wie im buchstäblichen Sinne die Bedeutung eines eigentlichen Mahles von Speisen und Getränken, und in der gleichen Bedeutung finden wir sehr häufig auch Grabschriften in den römischen Katakomben angewendet. Wirklich kommen unter den an Gott gerichteten Anrufungen für die Seelen der Hingeschiedenen jene um Erquickung, R. sehr oft vor, so z. B.: *Deus refrigeret spiritum tuum — spirita vestra Deus refrigeret.* Zuweilen wird die Fürbitte der Martyrer und Heiligen hierfür angerufen, wie in dem berühmten Graffito der Krypta des hl. Ianuarius im Coemeterium des Praetextatus: AGATOPVS REFRIGERI *(refrigeret te)* IANVARIVS FELICISSIM*(us)* MARTYRES (*de Rossi* Bull. 1863, 2—3). Bekannt sind die Worte *Tertullians:* pro anima eius (mariti vel uxoris) et refrigerium interim adpostulet ei et in . . . resurrectione consortium (De monog. c. 12). So fand *Bosio* im Coemeterium des hl. Hippolytus auf einer Grabschrift die Acclamation: REFRIGERI TIBI DOMNVS IPOLITVS. [Andere Beispiele hat *Martigny*[2] 572 f. schon gesammelt: *Boldetti* 418 (IN REFRIGERIO); *Fabretti* 547 (IN REFRIGERIO ANIMA TVA); *Gruter* (IN REFRIGERIO ET IN PACE); *Marangoni* Act. s. Vict. 122 (IN PACE ET IN RE-

FRIGERIVM). Andere mit Ausdruck des Votums: *Fabretti* 114, n. 283 (OB REFRIGERIVM); *Perret* V, pl. LXI[5] (DVLCISSIMO ANTISTHENI CONIVGI SVO REFRIGERIVM); *Wiseman* Fabiola 2 (VICTORIA REFRIGERERIS SPIRITVS TVS IN BONO); *Marangoni* Acta s. Vict. 80 (AVGVSTVS IN BONO REFRIGERES DVLCIS); *ders.* Cose gent. 460 (REFRIGERA CVM SPIRITA SANCTA; ebenso auf einem Titulus vom J. 291 bei *Boldetti* 87); *Perret* V, pl. XLVI[10] (CAIO VIBIO ALEXANDRO ET ATISIAE POMPEIE REFRIGERETIS). K.]

Am berühmtesten von allen hierher gehörenden ist jene Inschrift im Coemeterium des Praetextatus, wo nach einem Bekenntniss des Glaubens an die Gottheit Christi die Erfrischung für einen Verstorbenen erfleht wird: ΔЄΟΥϹ ΧΡΙϹΤΟΥϹ ΟΜΝΙΠΟΤЄϹ ϹΠΙΡΙΤΟΥ ΡЄΦΡΙΓЄΡЄΤ (*Marchi* Osserv., Rom. 1851, Jun. 15; *Wiseman* Fabiola, ed. Lond. 1855, 148; *Le Blant* II 306).

Und wie auf den Gräbern der in Christus Entschlafenen, so lesen wir diese Bitte, welche ganz classisches Gepräge hat, heute noch in den liturgischen Büchern und bei den Gebeten des Messopfers: *locum refrigerii ut indulgeas deprecamur*, so im Kanon der Messe beim Memento für die Verstorbenen. Dieser Ausdruck findet sich auch in einer *Oratio ante sepulturam* der alten gelasianischen und gregorianischen Sacramentarien (*Muratori* Lit. Rom. vet. I, col. 749): ut digneris dare ei . . . locum refrigerii, und in einer Collecte desselben Buches (l. c. col. 760) heisst es: dona omnibus quorum corpora hic requiescunt refrigerii sedem. Kurz, wir erkennen in diesem Ausdruck, wie oben bemerkt wurde, eine Anspielung auf das himmlische und ewige Mahl, an welchem die Heiligen mit Christus und seinen Engeln theilnehmen, gerade wie derselbe gebraucht wurde, um eine Mahlzeit zu bezeichnen, welche müden und hungrigen Personen gegeben wurde. Saepe me refrigeravit, schreibt der hl. Paulus, indem er (II Tim. 1, 16) von der grossmüthigen Gastfreundschaft spricht, die er im Hause des Onesimus empfing, und mit dem gleichen Worte bezeichnet *Tertullian* die christlichen Agapen, zu denen die Armen eingeladen wurden: inopes refrigerio isto iuvamus (Apol. 39). [Die Vorstellung ist indessen viel älter, denn schon Jerem. 6, 16 hat nach der Vulgata: ambulate in (via bona) et invenietis *refrigerium* animabus vestris. Sie war aber auch den Heiden nicht ungeläufig, wie die Inschriften des Collegium Syncratiorum (*de Rossi* R. S. III 39. 502) und des LVPERCVS CVCVRRIT VIVS LOCI REFRIGERAS (C. I. L. VI 2160; *de Rossi* R. S. III 502; Bull. 1870, 35), sowie die unter den Verehrern des Osiris beliebte Formel DEVS TE REFRIGERET beweisen. K.]

Nichts konnte daher passender sein, um auf das Paradies und auf das ewige Gastmahl der Seelen der Seligen anzuspielen, als dieses Wort und dieser von den Ueberlebenden ihnen nachgerufene Glückwunsch R. In den oben erwähnten Acten der hl. Perpetua zeigt Gott der Martyrin ihren kleinen Bruder Democrates, für den sie viel gebetet hatte, wie er aus dem Ort der Reinigung befreit und in die Stätte der Seligkeit übertragen wird: video Democratem refrigerantem. In diesen Ausdrücken und Acclamationen von so hohem Alter zeigt sich deutlich der Glaube der ersten Christen an den Reinigungsort; dieser Glaube findet sich gerade in den genannten Acten der hl. Perpetua ganz klar ausgesprochen und geht auch aus der Zusammenstellung einer sehr grossen Reihe von solchen Acclamationen um Erfrischung und Seligkeit (refrigerium et beatitudo), welche in den römischen Katakomben sehr häufig sind, hervor.

Ein sehr schönes Beispiel des Wortes R. bietet uns eine Inschrift des 2. Jahrh. im Museum von Marseille (*Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule II 305. 306), wo das gleiche Wort im Gegensatz zu dem Feuer gebraucht wird, in welchem zwei Martyrer verbrannt wurden. Es ist die Mutter, die zwei Söhnen, qui vim ignis passi sunt, die Grabschrift setzt, welche mit den Worten schliesst: REFRIGERET NOS QV*(i?)* *(omnia)* *(po)*TEST (Anker). [Bezüglich der *Le Blant*'schen Ergänzung ist Job 42, 2 zu vergleichen. In ähnlicher Weise wird der Name Gottes mit unserm R. in Verbindung gesetzt in Epitaphien, wie bei *Boldetti* 418 (ANTONIA ANIMA DVLCIS TIBI DEVS REFRIGERET); *Lupi* Sever. Epit. 137 (DEVS REFRIGERET SPIRITVM TVVM); *Perret* V, pl. XXVI, n. 115 (REFRIGERA DEVS ANIMAM HOM....); *Boldetti* 417 (SPIRITA VESTRA DEVS REFRIGERET); *Muratori* 1922[1] (CVIVS SPIRITVM IN REFRIGERIVM SVSCIPIAT DOMINVS). Eine Formel ganz eigener Art, nicht mit Sicherheit, aber doch höchst wahrscheinlich den christlichen beizuzählen, ist die auf einem Stein in Terni am Porticus des Domes: MALLIVS TIGRINVS || OB REFRIGERIVM C*(aris suis)* || DOMVM AETERNAM || VIVVS FVNDAVIT. *Doni* XX 101; *Fabretti* 114, n. 283; *Muratori* 1706[1]. 1906[5]; *Marucchi* und *de Rossi* Bull. 1880, 58. K.]

ARMELLINI.

RELIQUIARIEN, s. Enkolpien I 419.

RELIQUIEN. I. Das Wort Reliquiae, gleich dem griech. λείψανα schon im classischen Zeitalter beider Sprachen auch zur Bezeichnung der bei der Verbrennung der Leichname zurückbleibenden Ueberreste (*Forcellini* u. *Suicer* Thes. i. v.) verwandt, hat, in den kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen, seinen Begriff erweitert, indem es nicht bloss die Ueberreste der Heiligenleiber, sondern auch die ganzen Körper und alle Gegenstände, welche mit den Heiligen oder ihren Leibern in Berührung gekommen waren, bezeichnete. An synonymen Benennungen weisen die Quellen für den Begriff im engern Sinn noch die Worte auf: Cineres (*Hieron.* Ep. ad Ripar. c. 2; *Prudent.* Perist. III 194. IV 38. VI 134 u. ö.; *Paulin. Nol.* Natal. IX 404; *Isidor. Pelus.* V, ep. 57), Favilla sancta (*Hieron.* Ep. 14 ad Marcell.; *Prudent.* Perist. VI 130) = κόνις (*Greg. Naz.* Carm. camb. de virt. v. 745; *Greg. Nyss.* Orat. in laud. XL mart.), Exuviae (*Prudent.* Perist. XI 183; *Ambros.* Exh. virg. c. 1, § 7); für den Begriff im weitern Sinn: Pignora sanctorum (*Gregor. Turon.* Hist. Franc. IX 40 u. ö.), Benedictio (*Gregor. M.* l. III, ep. 33; VII 26. VIII 35, ed. Maur.), Beneficia sanctorum (*Greg. M.* Ep. III 33. VI 50. XI 64, c. 9, ed. Maur.), besonders häufig aber Sanctuaria (z. B. Ep. Hormisd., *Mansi* VIII 485; *Greg. M.* Ep. I 54. II 5. 12. VI 22. 45. IX 15 u. ö.). Dass die alte Kirche, welche, von Judenaposteln gegründet, zunächst aus Judenchristen bestand, sich von der R.-Verehrung wegen der gesetzlichen Unreinheit der Gräber und Leichen fernhielt und dass erst durch die heidenchristlichen Semiconvertiten des vierten und der folgenden Jahrhunderte die heidnische Neigung für Verehrung menschlicher R. und für den Glauben an ihre schützende Macht in die Kirche eingedrungen sei (vgl. *Smith* und *Cheetham* Dict. II 1768 f.; *Augusti* Denkw. XII 264 f.), ist eine historisch unhaltbare Ansicht. Die Vorstellung, dass jede Berührung von Todten befleckend sei und erst durch sorgfältige Reinigungen gehoben werden müsse, ehe man irgend einen religiösen Act verrichten dürfe, war bei den Römern und Griechen so herrschend wie bei den Juden (*Döllinger* Heidenth. u. Judenth., Regensburg 1857, 541); ebenso hielten die Griechen die Berührung von Gräbern für befleckend (*Theodoret.* Graec. affect. cur. disput. VIII, Opp. ed. *Schulze* IV 908). Somit hätte wol für die hellenischen Heidenchristen in diesen national-religiösen Anschauungen kein geringeres Hinderniss für die R.-Verehrung gelegen, und thatsächlich ist die heidnische Polemik gegen die R.-Verehrung von dem Vorwurf der Unreinheit der R. ausgegangen (vgl. unten n. V). Aber trotz dieser Anschauung pflegten die Griechen an den Gräbern ihrer Heroen, deren Gebeine sie zu besitzen glaubten oder in Folge eines Orakelspruches ins Land gebracht hatten, Gebete zu verrichten und Opfer darzubringen (*Döllinger* 92); darum berufen sich die christlichen Apologeten der R.-Verehrung: *Eusebius* (Praepar. evang. XIII 1), *Gregor. Naz.* (Adv. Iulian. or. I, c. 69 sq.), *Cyrill. Alex.* (Contra Iul. l. X), auf den griechischen Heroen-Cultus als auf ein Analogon (nicht ein Vorbild und Muster, vgl. unten n. III), und der letzte der griechischen Apologeten sagt nicht mit Unrecht: ‚wenn alle Völker wegen der (liturgischen) Verunreinigung durch den Besuch der Gräber an unserer Verehrung der Martyrer-Ueberreste Anstoss nehmen, die Griechen haben dazu kein Recht‘ (*Theodoret.* l. c. disp. VIII περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς, Opp. IV 908 sqq.). Judenchristlicher Abneigung gegen die R.-Verehrung konnten aber die *Constit. apost.* (VI 30) mit dem Hinweis auf alttestamentliche Analoga begegnen, darauf, dass Joseph den todten Patriarchen Jakob umarmte, Moses und Josua die Ueberreste Josephs nach dem gelobten Lande übertragen (Exod. 13, 19; Jos. 24, 32) und die Gebeine des Elisaeus dem Leichnam eines Mannes, der sie berührt hat, das Leben wiedergegeben haben (IV Kön. 13, 21). Die allgemein menschliche und die spezifisch christliche Denk- und Handlungsweise ist somit treffend in den Worten *Gregors von Nyssa* niedergelegt: ‚sonst werden die Ueberreste verabscheut und Niemand geht gern an einem Grabe vorbei, oder, wenn er unverhofft auf ein offenes stösst und seinen Blick auf die Hässlichkeit seines Inhaltes wirft, so eilt er mit lauter Ekel erfüllt vorüber. Wenn er aber an einen solchen Ort kommt, wo sich das Andenken und die hl. Ueberreste eines Heiligen befinden, so ... wünscht er sofort auch dem R.-Schrein (θήκη) nahe zu treten, indem er glaubt, dass die Berührung Heiligung und Segnung sei; und lässt man ihn Staub mitnehmen, wie er an der Einfassung seiner Ruhestätte sich gelagert hat, so wird der Staub als Geschenk betrachtet und die Erde wie ein Schatz aufbewahrt; dass aber die Berührung der Ueberreste selbst, wenn sie einmal durch irgend einen glücklichen Zufall möglich wird, sehr erwünscht und die Befriedigung des höchsten Verlangen ist, das wissen die, welche es erfahren und diese Sehnsucht gestillt haben‘ (Orat. de s. Theod. c. 1, *Ruinart* Acta

martyr. 481 sq.). Dass die altchristliche Kirche in vorconstantinischer Zeit nicht anders gedacht und gehandelt hat, beweisen authentisch überlieferte Thatsachen: der Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium Polykarps, welcher wenigstens in seinem von *Eusebius* aufgenommenen Theil unbestritten als echt gilt, bezeichnet die Gebeine des Martyrers als τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου (*Euseb.* IV 15, bez. 23, ed. Laemmer); und dass auch den heidnischen Verfolgern die Verehrung der Christen gegen die R. bekannt war, zeigen ihre Bemühungen, diese Gegenstände christlicher Verehrung zu vernichten (*Euseb.* VIII 6; vgl. unten n. V).

II. Eigenthümlichkeiten in der Behandlung der R. Ist die R.-Verehrung, aus spezifisch christlichen Anschauungen hervorgegangen (vgl. n. III b), eine allgemeine altchristliche Sitte, so braucht doch nicht in Abrede gestellt zu werden, dass namentlich in den ersten Zeiten der Kirche die Behandlung der R. in den verschiedenen Theilkirchen nicht völlig unbeeinflusst geblieben ist von der Art des nationalen Todtencultus der alten Völker, welcher zum Theil wieder auf ihren vorchristlichen religiösen Anschauungen beruhte. So theilte die altchristliche Kirche die Anschauungen des Alterthums hinsichtlich der Bestattung der Todten in dem Punkte, dass sie grossen Werth darauf legte, sämmtliche irdische Ueberreste der Martyrer der Beerdigung theilhaft zu machen: man sammelte auf der Richtstätte sorgfältig alle Glieder des Martyrers, Frauen und Jungfrauen wetteiferten mit den Männern in dem Bemühen, sogar unter den Augen der Henker das kostbare Blut, das aus den Adern ihrer sterbenden Brüder quoll, mit Tüchern und Schwämmen aufzufangen; die blutigen Gewänder und Schleier aber gab man den Martyrern ins Grab; man las selbst die blutgetränkte Erde der Richtstätte auf, um sie im Innern des Grabes niederzulegen (die quellenmässigen Nachweise s. bei *Kraus* Die Blutampullen 27. 28 f). Wol durchbrach manchmal die Andacht Einzelner die Schranken, welche das allgemeine Gesetz ihr zog: durch Entwendung, selbst durch Kauf von den Henkern gelangten R. in den Privatbesitz der Gläubigen; aber solches Beginnen stiess auf Widerstand seitens der christlichen Behörden (*Kraus* 30 f.) Als aber nach dem Aufhören der Verfolgungen die Verehrung gegen die Ueberreste derjenigen, welche durch ihren physischen Untergang und moralischen Sieg über das Heidenthum der Kirche den äussern Frieden erkämpft hatten (vgl. *August.* De civ. Dei XXII 9), naturgemäss zunahm, brach man in der griechischen Kirche, obwol Kaiser Theodosius (386) sogar eine gesetzliche Bestimmung zum Schutze der Integrität der Martyrerleichen erlassen (*Cod. Theod.* L 7, de sepulcr. violat. IX 17: nemo martyrem distrahat), mit der alten Sitte, um dem Verlangen nach dem Gegenstande allgemeiner Verehrung zu genügen. ‚In den Staub und in die Ueberreste (scil. der XL Martyrer) theilte sich die Welt und fast jedes Land hat den Segen dieser hl. Gegenstände; auch ich habe einen Theil des Geschenkes,‘ sagt *Gregor von Nyssa* (Or. 3 in XL mart.; vgl. *Basil.* Hom. in XL mart. c. 8). *Theodoret* aber berichtet, in die Körper der Martyrer hätten sich Städte und Dörfer getheilt, und er rechtfertigt die Zertheilung der Martyrerkörper damit, dass die geringste Reliquie (τὸ σμικρὸν καὶ βραχύτατον λείψανον) dieselbe Kraft besitze wie der ungetheilte Martyrerleib, καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε (Opp. IV 902). Nach dem Orient reist darum Bischof Gaudentius von Brixen um R. für seine Basilika und er bringt solche von Andreas, Thomas, Lucas, Johannes dem Täufer, den 40 Martyrern u. A. heim (Serm. XVII die dedicat. basil. p. 969, t. V Max. bibl. vet. Patr. Lugdun.). Die abendländische Kirche dagegen blieb noch Jahrhunderte lang bei den ererbten Grundsätzen, und der Gegensatz in diesem Punkte der Disciplin wurde den beiden Kirchen nachweislich zum ersten Mal i. J. 519 bewusst, als Iustinian, ein einflussreicher Mann am Hofe Kaiser Iustins, von den apostolischen Legaten zu Constantinopel für seine Apostelbasilika R. der Apostelfürsten, secundum morem Graecorum‘ erbat; die Legaten legen ihm die von der griechischen Sitte abweichende römische Gewohnheit dar und bitten den Papst Hormisdas um R. römischer Art (*Mansi* VIII 482); Hormisdas sendet ihm etwas von den Ketten des hl. Petrus und dem Rost des hl. Laurentius (*Mansi* VIII 485). Gegen Ende des 6. Jahrhunderts (594) glaubt aber Gregor d. Gr. die Kenntniss dieser Differenz so bestimmt voraussetzen zu können, dass er es offen ausspricht, man habe die Kaiserin Constantina zu der unerfüllbaren Bitte, ihr das Haupt des Apostels Paulus oder etwas von seinem Körper für ihre Palastkirche zu übersenden, nur deshalb angestiftet, um dem Papst durch die nothwendige Ablehnung der Kaiserin Ungnade zuzuziehen; er motivirt daher seine Ablehnung angelegentlich, u. A. mit den Worten: in Rom und im ganzen Abendlande würde es als ein unerträg-

liches Sacrileg betrachtet werden, wenn Jemand die Leiber der Heiligen anrühren wollte. Würde es Jemand wagen, so ist gewiss, dass sein Frevel nicht ungestraft bleiben wird. Deshalb wundern wir uns sehr über die Gewohnheit der Griechen, welche nach ihrer eigenen Behauptung die Leiber der Heiligen selbst von der Stelle heben, und wir können es kaum glauben. Es ist in Rom nicht Sitte, dass man etwas vom Leibe der Heiligen zu berühren wage, wenn man R. von ihnen hergiebt; man legt nur ein Stückchen Tuch in eine Kapsel und stellt sie auf die hl. Gräber, sodann wird sie aufgehoben und in der zu weihenden Kirche mit gebührender Ehrfurcht eingeschlossen; es geschehen dann dort die gleichen Wunder, als ob die Leiber der Heiligen selbst übersendet worden wären (Ep. IV 30). Diese Praxis in der römischen Kirche bestätigt (im J. 586—587) *Gregor von Tours* (De glor. mart. I 25), welcher ebenso das Zerreissen der Leichname offen tadelt (De glor. mart. I 55; vgl. De glor. conf. 41); und obwol Gregor v. Tours Partikeln von Heiligenleibern im Besitz von Privatleuten (eines syrischen Kaufmanns in Bordeaux) erwähnt (Hist. Franc. VII 31; Mirac. I 34), so hat man doch auch ausserhalb Roms, wenigstens unter den Augen der kirchlichen Behörde, die römische Zurückhaltung befolgt, denn Ambrosius berichtet, dass man sich in Mailand bei der Translation der Gebeine der hl. Gervasius und Protasius (386) glücklich schätzte, die äussersten Ränder der Schweisstücher berühren zu dürfen, und als Gunst erbat, Kleider und Schleier auf die R. zu legen, um sie, heilkräftig durch diese Berührung, zurückzuempfangen (*Ambros.* Ep. de invent. corp. Gervas. et Protas. 9). Den abendländischen Grundsätzen gemäss übersandte daher Gregor d. Gr. der Kaiserin Constantina einen Theil der Ketten, welche der hl. Paulus am Nacken und an den Händen getragen hat, und wiederholt schenkte er an verschiedene Personen als R. Schlüssel, die das Grab des hl. Petrus berührt hatten (Ep. I 26. 30. 31. VII 26. IX 52. 122, ed. Maur.), Schlüssel, in welchen sich etwas von den Ketten des hl. Petrus befand (Ep. III 48. VI 6. VIII 35. IX 122. XII 7), ein Kreuz, das am Grabe des hl. Petrus berührt war (IX 52), ein kleines Kreuz, in welches Stückchen von den Ketten des hl. Petrus eingefügt waren und an dessen Enden sich Stückchen vom Roste, auf welchem der hl. Laurentius gebraten wurde, befanden (III 33), Kreuze, in welchen sich Holz vom Kreuze Christi befand (IX 122. XIV 12), eine Cuculla und eine Tunica de benedictione S. Petri (XI 2) u. dgl. Im Allgemeinen wird man also annehmen dürfen, dass die meisten R. im Abendlande zu dieser Zeit nur Andenken an die Gräber oder die Orte der Heiligen waren; neben den schon genannten findet man: Partikeln von Kleidern der Heiligen (*Greg. Tur.* De glor. conf. 84), Kleider, welche auf das Grab der Martyrer gelegt waren (*August.* De civ. Dei XXII 8, n. 13. 17. 18), Blätter, die im Grabe lagen (*Greg. Tur.* De glor. conf. 84; Vit. patr. 6), Wachslichter vom Grabe (*Id.* Mirac. II 1), Blumen, angerührt an R.-Schreinen (*Aug.* l. c. n. 11), Blumen von den Altären (*Aug.* l. c. n. 14; vgl. Ven. Fort. misc. VIII 9), Oel aus den Kirchen der Heiligen (*Aug.* l. c. n. 19; *Greg. Tur.* Hist. Franc. VIII 15), Wasser aus dem Quell eines Heiligen (*Greg. Tur.* Mirac. II 40), Splitter von der Thüre einer Heiligenkirche (*id.* De glor. conf. 95), Erde aus Jerusalem (*Aug.* l. c. 7) oder aus einer Heiligenkirche (*Greg. Turon.* Mirac. I 27) u. dgl. Galten demnach in der lateinischen Kirche, welche die Zerstückelung der körperlichen Ueberreste nicht duldete, auch diejenigen Gegenstände, welche mit diesen in Berührung gebracht worden, als R., so fasste die griechische Kirche den Begriff enger; indem sie ausser den leiblichen Ueberresten, und diese allerdings, bei erlaubter Theilung, auch in der kleinsten Form (χόνιν βραχεῖαν ἤ τι — ὀστῶν — μικρὸν μέρος — ἀρκεῖν εἰς ὅλον τιμήν; *Greg. Naz.* Carm. de virt. v. 745 f.), nur diejenigen Gegenstände als R. verehrte, welche bei Lebzeiten (z. B. Kleider) und während des Martyriums (*Greg. Naz.* Adv. Iul. or. I 69) mit den Heiligen in Berührung gekommen waren; Griechen, die zur Zeit Papst Leo's I nach Rom gekommen waren, zweifelten an der Kraft der R. römischer Art (*Gregor. M.* Ep. IV 30). — Viel tiefer greifend war der Unterschied in den Eigenthümlichkeiten der R.-Behandlung bei den orientalischen Kirchen. Aegyptische Christen (in der Thebais) steigerten, sicherlich in Folge nationaler Sitten, die Anhänglichkeit an ‚die Leichname der verstorbenen Frommen und namentlich der hl. Bekenner' bis zu der Gewohnheit, dieselben ‚nicht in die Erde zu begraben, sondern auf Ruhebetten zu legen und bei sich zu Hause aufzubewahren, in der Meinung, die Heimgegangenen hiermit zu ehren'; den Bemühungen und dem Einfluss des hl. Antonius bei Bischöfen und Laien ist gelungen, die christliche Sitte des Begrabens in Aufnahme zu bringen (*Athanas.* Vit. Anton. c. 90). Dagegen fiel es in judenchristlichen Kreisen (Syriens) schwer, sich an den Gräbern der Martyrer zu ver-

sammeln; darum werden von den sogen. apostolischen Constitutionen (VI 30) Bischöfe und Laien ermahnt, den Glauben an die Verunreinigung durch die Todten und den Abscheu vor ihren Ueberresten aufzugeben und sich in den Coemeterien der Martyrer und Heiligen zu Psalmengesang und Feier des eucharistischen Opfers zu versammeln.

III. Art und Gründe der R.-Verehrung. a) Die Verehrung, welche man den R. der Martyrer erwies, bestand darin, dass man an ihren Gräbern, denen der Ehrenplatz an der rechten Seite unter dem Altar gebührte (*Herm.* Vis. 3, c. 1; s. d. Art. Altar I 39, n. 9), den Todestag (τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον, *Euseb.* IV 15, bez. 23; Natalitiae, *Tert.* De corona c. 3), für dessen Verzeichnung gewissenhaft Sorge getragen wurde (s. den Art. Martyrer), durch die Darbringung der Eucharistie feierte. In der Hoffnung, sich daselbst nach Möglichkeit zu versammeln und den Jahrestag seines Martyriums in Jubel und Freude zu begehen, verwahrten die Christen die Ueberreste des hl. Polykarp ,an geziemender Stätte' (*Euseb.* l. c.). Als aber das Christenthum aus dem Dunkel seiner verborgenen oder unterirdischen Cultusstätten an das freie Tageslicht treten durfte, baute man ,an solchen Orten, wo sich das Andenken und die hl. Ueberreste eines Heiligen' befanden, ,Tempel Gottes, glänzend durch die Grösse des Baues und die Schönheit des Schmuckes, wo auch der Zimmermann das Holz zur Gestalt lebender Wesen verarbeitet und der Steinhauer die Steinplatten bis zur Glätte des Silbers geglättet hat, auch der Maler seiner zierenden Kunst in Farben Ausdruck gegeben und in einem Gemälde die Heldenthaten des Martyrers . . . dargestellt hat, und der die Steinchen zusammensetzte, den Boden, der von den Füssen betreten wird, zu einer geschichtlichen Darstellung machte' (*Greg. Nyss.* Or. in laud. S. Theod. c. 1; *Ruinart* 482; man vergl. die analoge Schilderung bei *Paulin. Nol.* Natal. IX 385 ff.: trina manus variis operata decoribus illam excoluit etc., und die Beschreibung der Martyrien bei *Theodoret* l. c. Opp. IV 921). Man hüllte die R. in Seide und fasste sie in goldene Gefässe (*Hieron.* Adv. Vigil. c. 5); ihre R.-Schreine waren aus edlen Metallen gearbeitet (*Prudent.* Perist. XI 184—188; *Greg. M.* Ep. IV 30). Vor den Gräbern zündete man Lichter an; inwiefern aber unter kirchlicher Autorität der Gebrauch der Lichter auf den Martyrergräbern am hellen Tage damals verbreitet war, lässt sich nicht genau bestimmen (cereos non clara luce accendimus, sed ut noctis tenebras hoc solatio temperemus, *Hieron.* C. Vigil. c. 7); von Privatpersonen geschah es (*Hieron.* ad Ripar. c. 1) und unter kirchlicher Autorität wenigstens zu Nola, indem Paulin an vielen Stellen seiner Natalitien einen fast üppigen Gebrauch am Grabe des hl. Felix nicht nur beim Gottesdienst, sondern hauptsächlich zu Ehren dieses Martyrers beschreibt (Nat. III, v. 98—103, VI 36, XI 408 ff.). Am Jahrestage des Martyriums, welchem Vigilien vorauszugehen pflegten (*Hieron.* Ad Rip. c. 3; Adv. Vigil. c. 10; vgl. *Greg. Nyss.* Or. 3 in laud. XL mart.), strömten aus Nah und Fern, aus Stadt und Land (*Paulin.* Nat. III 53—88; *Prudent.* Perist. XI 153 ff.), ,gleich Bienen aus dem Bienenkorbe' (*Basil.* Hom. de M. Gordio c. 1), die Gläubigen nach dem Ruheort der Martyrer, ,die Menge derer, welche herbeieilten, nahm kein Ende und die Heerstrasse gewährte das Bild der Ameisen, indem die Einen herzukamen und die Andern den Kommenden Platz machten' (*Greg. Nyss.* Or. in laud. Theod. c. 6; *Ruinart* 485). Wie ein ,beseeltes Meer' wogte und rauschte die Menge der Versammelten, um den Lobreden auf die Martyrer zu lauschen (*Greg. Nyss.* Or. I in XL mart.). Die Reden zu Ehren der Martyrer, unsere wichtigste Quelle für die Geschichte ihrer Verehrung, waren zugleich die Mittel, die äussere Verehrung zu vergeistigen und zu versittlichen, denn ,die Martyrer loben', sagt *Basil.* (Hom. in XL mart. c. 2), ,heisst die Versammelten zur Tugend auffordern, und dadurch, dass wir ihnen die Thaten jener gleichsam vor die Augen führen, wollen wir die Hochherzigen und Geistesverwandten zur Nachahmung anspornen'. In der Nachahmung liegt die wahre Verehrung, und diese Art der Verehrung, sagt *Gregor. Naz.* (Or. in laud. Cypr. 18 u. 19), erfreut die Martyrer mehr als alle anderen zusammen. Und nicht ein- oder zwei- oder fünfmal im Jahre, sondern oft versammelten sich die Christen zum Gebet in den Martyrien (*Theodoret* l. c. Opp. IV 921); man machte Wallfahrten zu den Gräbern (*Paulin.* Ad Sever. ep. V 8; Peregrin. s. Paulae c. 2; Itinera Hieros. ed. *Tobler* et *Molinier*, Genev. 1879, I 39); an den R.-Schreinen warf man sich nieder, küsste sie, vergoss Thränen der Verehrung und des Schmerzes, flehte die Martyrer um Fürsprache an (*Greg. Nyss.* Or. de s. Theod. c. 2; *Ruinart* 482); ,der Presthafte flieht zu ihnen, der Glückliche geht zu ihnen; jener, um Befreiung von seinen Leiden zu finden, dieser, damit er in den guten Verhältnissen bleibe' (*Basil.* Hom. in XL mart. c. 8). Votivgeschenke (ἀναθήματα) und zwar goldene

und silberne Figuren (ἐκτυπώματα) von Augen, Händen und Füssen gaben Zeugniss von Gebetserhörungen und erinnerten an wunderbare Heilungen dieser Glieder (*Theodoret* l. c. Opp. IV 922). Aber wie immer die R.-Verehrung gesteigert worden ist, sie ist zum Creaturendienst, zur Idololatrie nicht ausgeartet. Was die Gemeinde von Smyrna gegen die jüdischen Verleumdungen bekennt: vor Christus, ‚der da ist der Sohn Gottes, fallen wir anbetend nieder (προσκυνοῦμεν), die Martyrer aber lieben wir mit Recht als Schüler und Nachahmer des Herrn wegen ihrer unüberwindlichen Liebe zu ihrem Könige und Meister‘ (*Euseb.* IV 15, bez. 23), das wiederholen die Vertheidiger des Abend- und Morgenlandes, *Hieronymus* (non colimus, non adoramus, ne serviamus creaturae potius quam creatori; honoramus reliquias martyrum, ut eum, cuius sunt martyres, adoremus, Ad Ripar. c. 1) und *Augustinus* (nobis martyres non sunt Dii etc., De civ. Dei), namentlich als unterschiedliches Merkmal gegen den heidnischen Heroencultus: *Cyrill. Alex.* (τούς γε μὴν ἁγίους μάρτυρας οὔτε θεοὺς εἶναί φαμεν, οὔτε προσκυνεῖν εἰθίσμεθα λατρευτικῶς δηλονότι, ἀλλὰ σχετικῶς καὶ τιμητικῶς. Adv. Iulian. VI, ed. Spanheim 204) und *Theodoret* (l. c. Opp. IV 911. 915. 921). Weil aber die Städte in den Martyrern, deren R. sie besassen, ihre Schutzpatrone (Praesul, Patronus, *Paulin.* Nat. II 20 sq.: τοιγάρτοι οὗτοί γε εἰσιν ἀτεχνῶς πρόμοι ἀνθρώπων καὶ πρόμαχοι καὶ ἐπίκουροι καὶ τῶν κακῶν ἀποτρόπαιοι, *Theodoret.* Opp. IV 912; ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας. IV 902; ἀλεξικάκους ἡμεῖς καὶ ἰατροὺς ὀνομάζομεν. IV 915) verehrten, so erklärt sich das Bestreben der ersten christlichen Kaiser, ihre neue Residenz dieses Schutzes theilhaftig zu machen: darum übertrug Constantius (356 u. 357) die R. der hl. Andreas, Lucas, Timotheus, Theodosius I diejenigen der Martyrer Terentius und Africanus nach Constantinopel (*Theod. Lect.* Hist. eccl. II 61—63); Arcadius aber transferirte (406) die R. des Propheten Samuel, wobei das Volk aller Kirchen den hl. R. entgegenging, ‚so dass von Palästina bis nach Chalcedon eine Volksprocession sich an die andere reihte‘ (*Hieron.* C. Vigil. c. 5). Aus anderen Gründen, nämlich um den R. eine würdigere Ruhestätte zu gewähren, übertrug Ambrosius (386) in Mailand die Gebeine der hl. Gervasius und Protasius in die ambrosianische Basilika (*Ambros.* Ep. de invent. ss. Gerv. et Prot.; *Aug.* De civ. Dei XXII 8, n. 2; Confess. IX 7) und in Bologna (392) diejenigen der hl. Vitalis und Agricola (*Ambros.* Ep. segr. III ed. Maur.). War nach römischem Recht die Translatio (ἀνακομιδή) eines beerdigten Körpers nicht unbedingt verboten (vergl. Constant. a. 349, *Cod. Theod.* l. II, IX 17) und jedenfalls später nur ohne kaiserliche Erlaubniss (sine Augusti affatibus) unzulässig (vgl. *Gothofredi* Comm. ad l. VII *Cod. Theod.* IX 17: humatum corpus nemo ad alterum locum transferat), so hat doch die römische Kirche bis ins 8. Jahrh. hinein sich zu keiner Translation entschliessen können; man schreckte davor zurück, die ursprüngliche Ruhestätte der Blutzeugen zu profaniren (*Kraus* R. S. 105. 116).

b) Der Gründe für die R.-Verehrung war sich die alte Kirche wol bewusst: die Christen Smyrna's wollten sich am Jahrestage des Martyriums Polykarps an seinem Grabe versammeln ‚zur Erinnerung sowol an diejenigen, welche bereits den Kampf bestanden haben, als auch zur Uebung und Rüstung derer, welche ihn erst kämpfen sollten‘ (*Euseb.* IV 15, bez. 23). Bedurfte die verfolgte Kirche der Macht des heroischen Beispiels, so durfte die siegreiche eine verehrungsvolle Dankbarkeit gegen die gefallenen Helden um so weniger vergessen, als die heidnischen Staaten ihren Helden selbst göttliche Ehren erwiesen (*Theodoret.* Opp. IV 908 ff.). Die Christen richteten aber ihre Verehrung gerade gegen die Ueberreste der Martyrer, welche ‚gleich einem Schatze von hohem Werthe, mit grosser Ehre und Hochachtung beigesetzt, würdevoll an heiliger Stätte ruhten, weil diese, ungeachtet des gleichen Stoffes der Natur, viele Vorzüge vor den übrigen Leibern, die durch gewöhnlichen Tod ihre Auflösung fanden, besitzen‘; der Leib der Martyrer ist ‚ihr ehrwürdiges und unbeflecktes Werkzeug, das in keiner Weise durch seine Leidenschaften die Unbeflecktheit der in ihm wohnenden Seele verletzt hat‘ (*Greg. Nyss.* Or. in laud. Theod.); ‚weil in demselben so viele Jahre lang eine gerechte Seele gewohnt hat, deren Werkzeug er gewesen ist (vgl. *Aug.* De cura pro mort. c. 5), darum wohnt dem Körper der Heiligen, auch wenn die Seele nicht mehr darin ist, eine gewisse Kraft inne‘ (*Cyrill. Hieros.* Catech. XVIII 16); darum ‚vermögen ihre Körper, mögen sie berührt oder verehrt werden, dasselbe, was ihre heiligen Seelen‘ (*Greg. Naz.* Adv. Iul. or. I 69). Wer die Gebeine der Heiligen berührt, empfängt durch diese Gemeinschaft etwas von der heiligen Gnade (τινα μετουσίαν τοῦ ἁγιασμοῦ. *Basil.* Hom. in Ps. CXV; vgl. *Theodoret.* In Ps. LXVII 11: ταῖς θήκαις τῶν σωμάτων ἁγιάζοντες τοὺς πελάζοντας). Und nicht bloss ihre Körper,

sondern auch etwas Staub davon, einige Blutstropfen und geringe Zeichen ihres Martyriums (μικρὰ σύμβολα πάθους) haben dieselbe Kraft (*Greg. Naz.* Adv. Iul. Or. I 69; vgl. *Paulin.* Nat. IX 451—453; *Ps.-Ambros.* Serm. de ss. Nazar. et Celso § 4); selbst die Gräber, in denen sie ehemals geruht, vertreiben die Dämonen (*Greg. Naz.* Carm. de virt. v. 755). Die reichste Nahrung schöpfte die Verehrung aus den zahlreichen Gebetserhörungen und Wundern (Heilungen, Todtenerweckungen, Austreibung der Dämonen), welche, durch die R. der Martyrer oder an ihren Gräbern bewirkt und von den angesehensten Kirchenlehrern wie *Basilius, Gregor von Naz., Gregor von Nyssa, Ambrosius, Augustinus* (bes. De civ. Dei XXII 8), *Hieronymus* zum Theil als eigene Erlebnisse berichtet und gefeiert, die R.-Verehrung zu höchster Blüte, ihre Gegner zum Schweigen bringen musste.

IV. Missbräuche und kirchliche Abwehr derselben. Wenn zwar in Folge der abweichenden Disciplin im Abendlande etwas als Missbrauch erscheinen konnte, was im Orient erlaubt war, so war doch R.-Handel überall nicht nur durch kirchliches, sondern auch durch weltliches Gesetz (*Cod. Theod.* l. VII, IX 17: nemo martyrem mercetur) verboten. Dennoch beklagt *Augustin* (c. 400), dass unstäte Mönche Glieder zweifelhafter Martyrer verkauften (De op. monach. c. 28; vgl. *Isid.* De div. off. II 16, § 7). In Tours langte 580 ein verkommener Betrüger an, der vorgab, er komme aus Spanien und bringe R. der hl. Vincentius und Felix (*Greg. Tur.* Hist. Franc. IX 6). Im J. 592 kamen griechische Mönche nach Rom und gruben in stiller Nacht neben der Kirche des hl. Paulus auf dem Friedhof liegende Leichname aus in der eingestandenen Absicht, die Gebeine als Heiligen-R. nach Griechenland bringen zu wollen (*Greg. M.* Ep. IV 30). Wenn in diesen Fällen unlautere Gewinnsucht die Triebfeder des Missbrauches war, so war es unerleuchteter Uebereifer, wenn palästinensische Christen (c. 400) sich mit Waffengewalt die Leiber heiliger Eremiten, die von saracenischen Räubern erschlagen, von den Bischöfen in den Martyrergräbern beigesetzt worden sind, streitig machten (*Cassian.* Coll. VI 1). Gegenüber solchen Auswüchsen der R.-Sucht trafen die kirchlichen Behörden energische Massregeln, um nicht bloss unechte, sondern auch zweifelhafte R. von der Verehrung auszuschliessen. Athanasius liess solche R. einmauern (*Rufin.* Hist. eccl. II 28). Martin von Tours, obwol selbst ein eifriger Verehrer der R., liess an einem Ort, ‚welchen die Leute in grundloser Einbildung zu einem Heiligthum mit angeblichen Martyrergräbern gestempelt haben', den dort befindlichen Altar entfernen, da der Nachweis über des Martyrers Namen und Leidenszeit nicht erbracht werden konnte (*Sulpic. Sev.* Vita b. Martini c. 9). Die Angelsachsen verehrten den Leib des Martyrers Sixtus, welchen ihr Apostel Augustinus ‚weder für echt noch für wahrhaft heilig' hielt, weil er sich nicht durch Wunderkräfte zu erkennen gab und seine Leidensgeschichte unbekannt war; auf Augustins Bitten um ‚unbezweifelt echte R. eines Heiligen und bewährten Martyrers' sendet ihm Gregor d. Gr. echte R. von Sixtus, damit das Volk ‚nicht R. von zweifelhafter Echtheit verehre', und ordnet an, die übersandten R. ‚an einem hierzu besonders geeigneten Orte niederzulegen, den Ort hingegen, an welchem sich der erwähnte Leib befindet, auf jegliche Weise unzugänglich zu machen, damit es dem Volke nicht möglich sei, das Sichere ohne Verehrung zu lassen, hingegen das Unsichere zu verehren' (*Greg. M.* Ep. XI 64, resp. 9). War ferner die Zugehörigkeit zur kirchlichen Einheit ein unerlässliches Merkmal für den Begriff eines wahren Martyrers (s. d. Art. Martyrer), so musste consequent die Synode von *Laodicea* (zwischen 343 und 381) die Verehrung falscher, d. h. häretischer Martyrer untersagen (c. 34) und konnte nicht zugeben, dass die Gläubigen sich in die Coemeterien oder sog. Martyrien irgendwelcher Häretiker begeben des Gebets oder Gottesdienstes wegen (c. 9, *Mansi* II 563 sq.). Papst Hormisdas stellt (519) nach Constantinopel hin das Verlangen der Entfernung häretischer R. (*Jaffé* Reg. n. 823). Aber nicht bloss den Ueberresten häretischer Martyrer, sondern auch derjenigen, bei welchen sich die kirchliche Auctorität über den Charakter des Martyriums noch in keiner Weise ausgesprochen hat (martyres non vindicati, s. d. Art. Canonisation), versagte die Kirche ihre Verehrung: Lucilla pflegte vor dem Genuss der Eucharistie das Gebein eines Todten, der vielleicht ein Martyrer, jedenfalls aber noch kein anerkannter war, zu küssen und wurde dieserhalb von Caecilian getadelt (*Optat.* Contr. Parm. I 16).

V. Die praktische und theoretische Bekämpfung der R.-Verehrung. In Folge von Verleumdung (z. B. der Juden nach dem Martyrium Polykarps: μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι. *Euseb.* IV 15, bez. 23) oder weil sie ihren analogen Heroencultus im Auge hatten, glaubten die Heiden, dass die Christen den Ueberresten ihrer Blut-

zeugen göttliche Ehren erwiesen (*Euseb.* VIII 6: μὴ ἐν μνήμασιν ἀποκειμένους προσκυνοῖέν τινες, θεοὺς αὐτοὺς . . . λογιζόμενοι). Wenn nun die christlichen Martyrer in den Augen der heidnischen Verfolger nur justificirte Verbrecher waren (vgl. *Eunap.* Vit. philos. Aedesii 45, ed. Boissonade), und wenn die Heiden überdies vielfach als das Motiv des christlichen Martyriums die Ruhmsucht ansahen, welche durch die ausgezeichnete Verehrung der R. genährt wurde, so erklärt es sich, dass sie letztere auf verschiedene Weise zu verhindern suchten: sie verbrannten die Gebeine und streuten die Asche in alle Winde oder sie vermischten die Gebeine der Martyrer mit gemeinen Knochen (*Greg. Naz.* Adv. Iul. or. II 29), sie versenkten die Leichen ins Meer (*Euseb.* VIII 6 und 7), sie begruben die hhl. Vitalis und Agricola auf dem jüdischen Begräbnissplatz, damit die Christen die R. nicht fänden (*Ambros.* Exhort. virg. c. 1, § 7). Den wissenschaftlichen Angriff des Heidenthums auf die R.-Verehrung beantwortete *Cyrill. Alex.* (C. Iul. l. 6 und 10), als Kaiser Iulian, der bibelkundige Lector, den Christen vorwarf, sie hätten die Vielgötterei vertauscht gegen die götzendienerische Verehrung vieler, elender Menschen; mit Grabmälern und Denkmälern hätten sie Alles angefüllt und riefen über den Gräbern Gott an, obwol der Nazarener die übertünchten Gräber, mit denen er die Pharisäer verglichen habe, voll von Unreinheit erklärt (Matth. 23, 27) und dem Jünger befohlen habe: folge mir nach und lasse die Todten ihre Todten begraben (Matth. 8, 22). — Aber nicht bloss Heiden, auch häretische Christen traten als Gegner der R.-Verehrung auf. Die Kainiten waren wol nur indirect Gegner des R.-Cultus (vgl. *Hieron.* Contra Vigil. c. 8), indem die Verächter des Martyriums nicht Freunde der R. sein konnten. Als eigentlichen Urheber der directen Verachtung der R. nennt *Hieron.* (l. c.) den Arianer Eunomius, dessen Gründe sich zum Theil mit denen eines spätern Gegners deckten: wegen der Unreinheit der Gräber ‚betraten alle seine Anhänger die Basiliken der Apostel und Martyrer nicht' (*Hier.* l. c.). Auch der hyperrigoristische Semiarianer Eustathius, Bischof von Sebaste (Armenien) und seine Anhänger tadelten die Sitte, gottesdienstliche Gebäude zu Ehren der Martyrer zu errichten, und schmähten den Gottesdienst über den Gräbern derselben (*Mansi* II 1098 sq.: vgl. *Concil. Gangr.* can. 20; *Mansi* II 1103); über die Gründe der Eustathianer lassen sich nur Vermuthungen aufstellen (*Hefele* Conc.-Gesch. I 788). Um 402 erfolgte im Abendlande durch den aquitanischen Priester Vigilantius ein Angriff auf die R.-Verehrung: Vigilantius nannte die R.-Verehrer Götzendiener und Aschenanbeter (Idololatras, Cinerarios), bezweifelte und setzte die durch die R. bewirkten Wunder herab, tadelte die kostbaren Hüllen der R., fand in dem Anzünden der Lichter auf den Gräbern der Martyrer einen heidnischen Gebrauch (vgl. *Tertull.* De idololatr. c. 15: honor Dei est lucerna pro foribus et laurus in postibus), rügte die Vigilien vor den Martyrerfesten wegen Beeinträchtigung der Ostervigilien und des dabei getriebenen Unfugs der jüngeren Leute; er selbst mied die Memorien über den Gräbern der Martyrer und den Verkehr mit den Besuchern derselben (*Wilh. Schmidt* Vigilantius, Münster 1860, bes. 16—36). In der leidenschaftlichen und drastischen Sprache, welche den meisten seiner polemischen Schriften eignet, hat *Hieron.* (a. 404 Ep. ad Ripar., a. 406 Lib. adv. Vigil. ed. Vallarsi II 387 sqq.) auch diesen Gegner niedergeworfen; seine Polemik bietet aber auch eine scharfe Begründung und Darstellung der verleumdeten christlichen Lehre und Sitte. SDRALEK.

REMMIA LEX, die (Digest. lib. XLVIII, tit. 16), schrieb bekanntlich vor, dass Verleumdern das K (*Kalumnia*) auf die Stirne gebrannt werde, weshalb Ehrenmänner *homines integrae frontis* heissen (Digest. lib. XXII, tit. 5, leg. 13). Das oft von antiken Schriftstellern, wie *Cicero, Plinius* u. A. erwähnte Gesetz ward in christlicher Zeit gleich der entehrenden Kreuzesstrafe abgeschafft; doch belegten auch die christlichen Kaiser die Verleumder mit der Strafe, welche der Verleumdete, überwiesen, zu erleiden gehabt hätte (*Cod. Theodos.* lib. IX, tit. 39, l. 1; *Cod. Iustin.* lib. IX, tit. 46, l. 7) u. s. f. (s. *Bingham* VII 509). Das Concil von *Elvira* c. 74 bestrafte Verleumder mit 5jähriger Busse, das *Conc. Arelat.* I, c. 14 mit lebenslänglicher, deren Abkürzung das *Arelat.* II, c. 24 dem Ermessen des Bischofs anheimgab, während das *Agath.* c. 37 und *Venet.* eine Busse von unbestimmter Zeitdauer vorschrieben. KRAUS.

REMOBOTH. Mit diesem ägyptischen Ausdruck bezeichnete man eine von *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 15 aufs ungünstigste geschilderte Klasse von Mönchen, welche zu zwei oder drei zusammenwohnten und ein völlig verwildertes Leben führten; dieselben, welche anderwärts Sarabaiten heissen. Vgl. *Cassian.* Coll. XVIII 7 und *Bingham* III 15 f.

RENATUS. Der Ausdruck ist nicht bloss der christlichen Terminologie geläufig, sondern er findet sich auch in der heidnischen

Epigraphik; so auf dem merkwürdigen Denkmal eines Mithrasverehrers, von dem es heisst: TAVROBOLIO CRIOBOLIOQ · IN AETERNVM RENATVS, *Wilmanns* Exempl. I, n. 110. Freilich ist fraglich, in wieweit diese Taurobolien durch christliche Ideen beeinflusst waren. Vgl. *Henrici* Die Anf. paulin. Gemeinden II 36.

RENUNCIANTES, ἀποταξάμενοι, heissen die Mönche wegen ihrer Weltentsagung bei *Pallad.* Hist. Lausiac. c. 15 und *Cassian.* De instit. renunt. lib. IV (*Bingham* III 38). Uebrigens gab es in Gemeinschaft lebende Mönche, welche, wenn sie auch ihr Einkommen an die Armen vertheilten, doch auf den Besitz ihres Gutes nicht verzichteten. Solche Beispiele bieten *Sozom.* H. e. VI 29; *Pallad.* Hist. Lausiac. c. 14. 15. Vgl. *Bingham* III 57 f.

REORDINATIONEN galten in der alten Kirche für absolut unzulässig, vorausgesetzt, dass die erste Ordination (s. d. Art. II 550) legitime et canonice geschehen war. Die *Can. apost.* 67 bestrafen denjenigen, welcher sich reordiniren lässt, gleich dem Weihenden mit Ausschliessung; der Plenarsynode von *Capua* folgend, setzte das *Conc. Carthag.* III, c. 38 die Reordination der Wiedertaufe gleich, sie beide als unerlaubt bezeichnend. Bei *Optat.* I 44 heisst es, dass gegen Donatus zwei Sentenzen gefällt wurden: quod confessus sit rebaptizasse et episcopis lapsis manum imposuisse; quod ab ecclesia alienum est, und *Aug.* C. Parmen. II 13 sagt von der Taufe wie von der Ordination: in catholica (ecclesia) utrumque non licet iterari. Vgl. *dess.* De bono coniug. c. 24 und dazu *Bingham* II 194 f., wo auch die Fälle erörtert sind, wo gleichwol bei zur Kirche zurückkehrenden Schismatikern und Häretikern R. vorgenommen wurden. In Hinsicht derselben ist durchaus festzuhalten, wie *Hergenröther* das in seinem den Gegenstand am ausführlichsten und am besten erörternden Aufsatze über ‚Die R. der alten Kirche‘ (Oester. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol. 1862, I 207 f. 387 f.) ausgesprochen hat: dass ‚eine Reordination im eigentlichen Sinne des Wortes sicher Niemand in der Kirche je gewollt hat‘; wenn einem Geweihten abermals die Weihe ertheilt ward, so geschah es nur darum, weil man die erste für keine Weihe ansah oder an deren Wirklichkeit ernstlich zweifelte; auch hier galt der Satz: non intelligitur iteratum quod ambigitur esse factum (*Innoc. III* c. Veniens 3 de presb. non baptizato III 43). KRAUS.

RESIDENZPFLICHT der Kleriker wird seit dem 4. Jahrh. vielfach eingeschärft, namentlich den Bischöfen gegenüber, welche zu gerne und zu lange am kaiserlichen Hof verweilten; so *Conc. Sard.* c. 7 u. 8; *Iustin.* Novell. VI c. 2, wo denselben aufgegeben wird, ihre Geschäfte am Hof durch Abgesandte, Apokrisiare, besorgen zu lassen, und nur dann eine Abwesenheit des Bischofs auf Jahresfrist gestattet, wenn der Kaiser denselben zu sich befohlen hat. Das *Sardic.* c. 11 und 12 hat dann weitere Bestimmungen für Bischöfe wie für Presbyter und Diakonen betr. der R. getroffen, und ihnen wenigstens die Anwesenheit an den Sonntagen vorgeschrieben, wo Geschäfte, wie Ernteangelegenheiten u. s. f., ihren Aufenthalt auswärts forderten. Das *Agath.* c. 64 bestraft Diakonen und Presbyter, welche mehr als drei Wochen von ihren Kirchen abwesend bleiben, mit dreijähriger Excommunication, und das *Carthag.* V, c. 5 schreibt den Bischöfen Africa's speziell vor, bei ihrer Kathedra zu wohnen, nicht anderwärts in ihren Diöcesen. Es ergab sich daraus die Incompatibilität mehrerer zur Residenz verpflichtender geistlicher Aemter. Gegen die Pluralität der Bischofssitze äussert sich schon *Ambros.* De dign. sacerd. c. 4; sie wird ausdrücklich untersagt von dem *Chalc.* c. 10, und ebenso verbieten später das *Agath.* c. 57, das *Epaon.* und *Cod. Iustin.* lib. I, tit. III De episc. leg. 40, dass ein Abt Vorsteher mehrerer Abteien sei. Noch das *Nicaen.* II, c. 15 spricht sich energisch gegen jede Pluralität der Beneficien aus. KRAUS.

RESPONSALES, s. Apocrisiarius I 63.

RESPONSORIEN, s. Officium divinum II 530.

RETENTIO, Zurückbehalten gefundener Gegenstände, s. d. Art. Diebstahl I 362.

REX GLORIAE und **MAIESTAS DOMINI,** s. Weltgerichtsbilder.

RHETOREN, christliche, fehlten seit dem 3. Jahrh. in den Hauptstädten des Reiches gewiss nicht, wenn uns auch nur einzelne Namen aufbewahrt sind, wie in Alexandrien *Leonidas*, der Vater des Origenes; weiter werden erwähnt *Proaeresius, Fabius Mar. Victorinus*, die beiden *Apollinaris*, Vater und Sohn (*Socr.* H. e. III 16; *Sozom.* V 18). Iulian verbot den christlichen Rhetoren den Unterricht in der Litteratur, ni transissent ad numinum cultum (*Am. Marcell.* XXV 4). Vgl. d. Art. Schulen.

RIGORISMUS in der Beurteilung mancher Verhältnisse und Handlungen entsprang im christlichen Alterthum theils gnostisch-dualistischen, enkratitischen An-

schauungen, theils einem angesichts der socialen Lage der Kirche leicht verständlichen Uebereifer, wie er sich namentlich bei montanistisch angehauchten Schriftstellern *(Tertullian)* zeigt. Die wesentlichen hier einschlägigen Punkte sind durchschnittlich bereits unter andern Rubriken dieser R.-E. zur Erörterung gekommen; sie seien hier nur summarisch zusammengestellt. Rigoristisch dachten die alten Christen vielfach 1) in Betreff des Schmucks der Gräber (s. d. Artt. Grab I 630, Loculus II 338 und Todtenbestattung). 2) Betreffs der Bekränzung des eigenen Hauptes (s. d. Art. Corona, Kranz I 333). 3) Betr. des Kriegsdienstes. 4) Betr. des Putzes. 5) Betr. der Schauspiele (s. d. Art.). 6) Betr. des Zinsnehmens (s. d. Art.). 7) Betr. der Wiederverehelichung (s. d. Art. Ehe I 388). Für alle diese Dinge muss auf die eingehende Darstellung *Hefele's* (Beitr. zur Kirchen.-Gesch. u. s. w. I 16—60) verwiesen werden. Betr. des Heeresdienstes ist das Wesentliche im Art. Christenverfolgungen I 215 f. und Martyrer II 366 beigebracht worden. Vgl. noch *Le Blant* Le Détachement de la patrie. Mém., lu dans la séance publ. annuelle des cinq Académies, 25 oct. 1872, Par. 1872. Auch über den Reichthum hatten die alten Christen zuweilen sehr strenge Ansichten; man vgl. *Le Blant* La Richesse et le Christianisme à l'âge des Perséc., Rev. Archéol. 1880, avril, 320 f.; *Garrucci* Civ. Catt. 1881, Quad. 733, 37. Einen in mancher Hinsicht über das Ziel hinausschiessenden Aufsatz über R. und Laxismus der alten Christen in Bezug auf Pudicitia brachte *Renan* Rev. d. deux Mondes 1881, 15 févr., 808.

RINGE. Sowol bei Griechen als bei Römern war das Tragen von Fingerringen als Schmuck oder als Petschaft etwas sehr Gewöhnliches. Bei jenen galt es als Abzeichen jedes freien Mannes, und stand besonders der Siegelring (σφραγίς) in hohem Ansehen: untersagte doch schon Solon die Fälschung des Siegels unter Todesstrafe. In Rom trug man ursprünglich nach dem Beispiel der alten Etrusker höchst einfache eiserne Siegelringe, eine Sitte, die sich als Erinnerung an alte Zeiten noch lange in einigen grossen Geschlechtern erhielt. Der goldene Ring war Anfangs das Abzeichen der Senatoren und der ihnen an Rang gleichstehenden hohen Beamten, dann ging er auch auf die Ritter über *(ius annuli aurei)* und wurde nach der Auflösung der alten Ordnung in Folge der Bürgerkriege auch von Andern und besonders auch von vielen Freigelassenen usurpirt. Der Versuch, die früheren Vorschriften wieder zur Geltung zu bringen, misslang, so dass seit Hadrian der Goldreif kein Unterscheidungsmerkmal der Stände bildete: Iustinian bestätigte allen Freien und Freigelassenen das Recht, einen solchen zu tragen.

Von diesem ehemaligen Insigne des Ritterstandes abgesehen (das wahrscheinlich in ganz einfachem schwerem Goldreif bestand, ähnlich dem heutigen Trauring), durften bei Griechen wie bei Römern beide Geschlechter R. aus andern Stoffen (Bronce, Elfenbein) und solche, die mit Edelsteinen und Gemmen geschmückt waren, anlegen. In der alexandrinischen wie in der römischen Kaiserzeit ist in dieser Hinsicht offenbar ein sehr grosser Luxus getrieben worden: Zeuge dafür sind die zahllosen Grabfunde, in denen die R. eine fast immer wiederkehrende Kategorie bilden (vgl. *Guhl* und *Koner* Leben d. Gr. u. Röm.[3] 204 f. 600 f.; *Kirchmann* De annulis liber sing., Lugd. Batav. 1672; *Krause* Pyrgoteles 169—196; *R. Rochette* Mém. de l'Acad. XIII 651; *Marquardt* Privatalterth. [1] II 291 f.; *Quintil.* XI, 3, 142; *Mart.* V 11, XI 59; *Plin.* N. h. XXX 1; *Casali* De fibul., insignibus et annulis veterum; *Barraud* Des bagues à toutes les époques, Bull. monum. XXX 627. 641 [1864]). Die Kunstthätigkeit wandte sich vorzugsweise der Politur des Reifes (*Orbiculum*, κύκλος, κυκλίς), sowie den figürlichen Darstellungen des Ringsteines (Gemma, ψῆφος), weniger der meist sehr einfachen Fassung (*pala* oder *funda*, auch lectulum, σφενδόνη) zu. Eine grosse Anzahl der in den Katakomben gefundenen R. sind ganz einfache Reife aus Metall, Knochen oder Elfenbein ohne allen Schmuck (*Bosio* passim; *Boldetti* 504. 506; *de Rossi* R. S. III 583); sie dienten wol zunächst Kindern und Armen; andere sind von Bronce (*Bosio*, *Boldetti* oft; *de Rossi* Bull. 1874, 77 f.), aus Silber oder Gold (nicht alle christlich; Bull. 1870, 63. 71 f.), einige aus Krystall (Bull. 1875, 140). Später kommen, besonders in der germanischen Zeit, auch statt der Edelsteine in goldene Zellen eingelassene Glasflüsse, die das Email ersetzen sollen, vor; so in dem Funde von Bákod bei Kálocsá 1860 (*Bock* Lit. Gew. II 209).

Die Christen haben nun, wie man sieht, diesen allgemeinen Gebrauch der R. auch ihrerseits angenommen. Zahlreiche Aeusserungen der Kirchenväter bestätigen dies und beklagen auch den Missbrauch, welchen Christen nach Art der Heiden aus Eitelkeit und Prunksucht mit Ringen und kostbaren Steinen treiben. *Clemens Alex.* sagt darüber: ἀλλὰ καὶ τὸν δακτύλιον οὐκ ἐπ' ἄρθρῳ φορητέον τοῖς ἀνδράσι· γυναικεῖον γὰρ τοῦτο· εἰς δὲ τὸν μικρὸν δάκτυλον, καὶ τοῦτο εἰς τοὔσχατον καθιέναι· ἔσται γὰρ οὕτως εὐεργὴς ἡ

χεὶρ, ἐν οἷς αὐτῆς δεόμεθα· καὶ οὐ ῥᾶστα ἡ σημαντὴρ ἀποπεσεῖται, τῇ μείζονι τοῦ ἄρθρου συνδέσει φυλαττόμενος. Αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειάς, ἢ ἰχθύς, ἢ ναῦς οὐρανοδρομοῦσα, ἢ λύρα μουσική, ᾗ κέχρηται Πολυκράτης, ἢ ἄγκυρα ναυτική, ἣν Σέλευκος ἐνεχαράττετο τῇ γλυφῇ· κἂν ἁλιεύων τις ᾖ ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων. *Tert.* De cultu fem. I 5 bezeugt e i s e r n e R. (. . . nam et annuli ferro fiunt) und eifert gegen edle Steine (ebd. c. 6). *Cyprian* (De habitu virg. c. 21, ed. Hartel 202) verpönt Ohr-, Hals-, Arm- und goldene Beinringe (sint a compedibus aureis pedes liberi), wird also auch Fingerringe nicht gebilligt haben. Der hl. *Hieronymus* (Ep. 107 ad Laetam, ed. Vall. et Maff. 1760, I 683. 687) räth in der Erziehung der christlichen Jungfrau von Gemmen, womit man Kopf und Hals schmücke, ab, rühmt es an einer christlichen Wittwe, dass sie ‚aurum usque ad annuli signaculum repudians‘ gewesen (Ep. 127 ad Principium, ib. I 953). *Prudentius* erwähnt die Sitte, R. zu tragen (Peristeph. I 85: illius fidem figurans nube fertur annulus). Es geht aus diesen Stellen hervor, dass die nächste Verwendung der R. als Schmuck den lebenden Christen wie Heiden gemein war; man trug auch R. als E n k o l p i e n am Halse (Bull. 1863, 38), gab sie sich als P f a n d (*Ruinart* Act. Martyr. 359. 369); aber auch in dem Gebrauch derselben als Trauringe wie als Petschaften ahmten erstere die letzteren durchaus nach, und ebenso in der Sitte, den Todten R. mit ins Grab zu geben. Letzteres war bei den Römern bei Männern wie bei Frauen etwas Gewöhnliches (Prop. V 7. 9): fand man ja im Grabe der Scipionen den Siegelring eines derselben (*E. Braun* Die Ruinen und Museen Roms 83). Die Katakombenfunde sind oben berührt worden. Dass christliche Bischöfe ihren Ring mit ins Grab nahmen, geht aus *Aringhi* R. S. I 127 hervor (vgl. *Marquardt* Röm. Privatalterth. [1] I 353; a. 57, [2] I 337; a. 3, II 91). Ueber den berühmten Fund im Grab der Kaiserin Maria s. Bull. 1863, 54; *Cancellieri* De secretariis vet. Basil. Vatic. 995—1002. 1032—1039 und oben II 384. Der Ring begleitete überhaupt den Todten ins Grab wie andere Schmucksachen und jene zahlreichen Gegenstände, von denen I 587 die Rede war; und dies nicht bloss bei den Römern, sondern auch bei den nordischen und germanischen Völkern, wie die zahlreichen fränkischen, alemannischen, sächsischen, skandinavischen Grabfunde beweisen (vgl. z. B. *Cochet* Normandie souterraine 347. 351 ff.; *dess.* Sépultures gauloises passim.; *Deloche* Rev. archéol. 1883, 141 f. 193 f. 297 f.; 1885, 168 f. betr. merovingischer R.; *Worsaae* Nordiske Oldsager i det k. Museum i Kjöbenhavn 88. 104 f.).

Die R. der alten Christen sind gewiss zum Theil aus denselben Ateliers hervorgegangen, wie die der Heiden; sie werden aber zum guten Theil auch christliche Goldschmiede, Steinmetzen und Steinschneider zu Urhebern gehabt haben, denn beide Zweige des Kunsthandwerks wurden von Christen fleissig geübt (s. d. Art. Quattuor Coronati und *Le Blant* Les Graveurs des Inscr. antiques, Par. 1859; *Lamy* De erudit. apostol. 268).

Das monumentale Material in Bezug auf die R. ist ausserordentlich reich und es kann nicht daran gedacht werden, eine vollständige Uebersicht darüber zu geben. Ausgiebigere Sammlungen altchristlicher R. besitzen das Museo cristiano des Vatican, das Museo Borgia in der Propaganda, das Cabinet des Médailles in Paris, das British Museum, einige die Museen zu Trier, Wiesbaden u. s. f. Für die nähere Kenntniss der g e s c h n i t t e n e n S t e i n e, welche in die R. eingefügt sind, muss auf den Art. Steine, geschnittene, verwiesen werden. Hier soll nur eine kurze Uebersicht der hauptsächlich auf Ringen und Ringsteinen vorkommenden Darstellungen folgen.

1) R. o h n e I n s c h r i f t e n o d e r b i l d l i c h e n S c h m u c k irgend welcher Art *(Ansulae)*, also ganz einfache Reife aus Knochen, Bronce oder Eisen, wie sie *Augustin* De doctr. christ. n. 20 oder die Acta S. Perpet. et Felicit. (*Ruinart* 88, wo der Martyr Saturus einen solchen Ring von dem Soldaten Pudens entnimmt und ihn von seinem eigenen Blut getränkt zurückgiebt) erwähnen, kommen in den Gräbern oft vor (*Boldetti* 504. 506). Ob die angeblichen Trauringe der hl. Anna in S. Anna in Rom (*Baron.* Martyr. Rom. 26. Iul. not.) und der sel. Jungfrau zu Perugia (*Du Saussay* Panopl. episc. 194), letzterer mit einem Amethyst, Inschriften habe, kann ich nicht sagen.

2) R. mit oder ohne figürlichen Schmuck und m i t I n s c h r i f t e n sind nicht selten; die Inschrift enthält in der Regel eine Acclamation, einen Zuruf des Gebenden an die mit dem Ring beschenkte Person. So begegnet uns meistens VIVAS IN DEO (auf einem eisernen Reif bei *Lupi* Sev. Epitaph. tab. IX [51], mehrmals bei *Ficoroni;* auf einem Chaton um eine Büste umgeschrieben wie auf einer Medaille, *Perret* pl. IV—XVII [14]). Zuweilen tritt dazu der Name des Inhabers des Ringes: DEVSDEDIT VIVAS IN DEO (*Ficoroni* VII [30]); VIVAS IN DEO ASBOLI (Goldreif des 3. Jahrh., früher im Besitz des Cardinal de Bonald, *Martigny* Dict. [2] 49; s. uns. Fig. 415). Auch SPES IN DEO

kommt vor neben anderen ähnlichen, freundliche Erwartungen ausdrückenden Acclamationen. *Martigny* (a. a. O.) besass einen Elfenbeinring mit dem Monogramm Christi, um welches die Worte VICTORE · AVG · stehen (s. uns. Fig. 416); er war in neuerer Zeit in dem Quartier St. George in Lyon gefunden und dürfte jetzt mit Martigny's Sammlung sich in Belley befinden, dessen bischöflicher Sitz jene erworben hat. Einen ganz ähnlichen Elfenbeinring mit demselben Monogramm und der Umschrift


Fig. 415. Ringe aus der Sammlung des Cardinal de Bonald.


Fig. 416. Ring aus der Martigny'schen Sammlung.

N V VICTORE . AUG . besitzt das Museum zu Wiesbaden (n. 8069); er soll 1870 aus Frankreich mitgebracht worden sein, ist aber meines Erachtens unecht, da die Punkte auf dem Fusse der Zeile stehen. Im Provinzial-Museum zu Trier (n. 1261) befindet sich ein Goldring mit Greif und Löwe, und der Inschrift: VIVAS MI PIA OPPTATA (ob christlich?); ebd. n. 3538 ein Ring, welcher zwei Täubchen auf einem Gefäss sitzend und die Inschrift PRVDENTIA || RODANI VIVAS aufweist. Ein römisch-fränkischer Broncering aus Mainz, jetzt im Museum zu Kassel, ergiebt nach *J. Becker* (Röm.-fränk. Alterthümer, Nass. Ann. 1874, XIII 29) EFRVIN || STABLLIS || COLFABR || ORVM || DO = *Efruin stab(e)llis collegii fabrorum dono dedit.* Ein Ring des Herrn *Drury-Fortnum,* offenbar das Geschenk an ein junges Brautpaar, hat die Worte VENANTI VIVAS IN DEO CVN SERCIIA (viell. BERG TVA = *cun berg[inia] tua*, Bull. 1881, 114). Ein in Algerien gefundener Broncering des 5. bis 6. Jahrh. hat in seiner Inschrift SILVANVS COMVNALIS uns eine seltene Amtsbezeichnung bewahrt (*de Rossi* Bull. 1880, 76. 99 tav. IV [3]). Fast regelmässig von Inschriften begleitet sind natürlich die Siegelringe *(Annuli signatorii)*, deren Reif gewöhnlich eine Metallplatte mit dem Namen des Besitzers trägt. Ein Ring der Sammlung des Hrn. *Le Blant* (dessen Inscr. chrét. de la Gaule I, pl. CCXVI) giebt den Namen WABVETVSVS, ein solcher bei *Perret* (n. 45) PHŒNIXIA, einer bei *Boldetti* (507, tav. IV [39]) VITALIS u. s. f.

Eine eigene Gattung dieser R. sind solche, deren Platte die Gestalt eines Fusses hat, wo an die *Pedis positio*, das Symbol des Eigenthums, zu denken ist (*Pelliccia* III 227; s. den Art. Fuss I 49). Wir geben nachstehend (Fig. 417) ein Beispiel dieser Gattung in dem Ring des FORTVNIVS (bei *Perret* IV, pl. XI [4]).



Fig. 417. Siegelring (Perret IV, pl. XI [4]).

Sonst trifft man statt des Namens auch hier zuweilen ein Monogramm Christi oder eine Acclamation, wie SPES IN DEO (*Perret* a. a. O. n. 526).

3) Die Symbole, welche auf christlichen Ringen bez. Ringsteinen gefunden werden, entsprechen zum Theil den bei *Clemens Alex.* (Paedagog. III 106) genannten, dem Anker, der Taube, dem Fisch, der Leier, dem Fischer. Die Denkmale weisen also auf:

a) den Fisch, der seit dem 4., sicher dem 5. Jahrh., vielleicht schon seit Ende des 3. allmälig verschwindet, in der ältesten Zeit aber sehr häufig auf Ringen vorkommt. Ein Beispiel der Verbindung der Fische mit dem Anker bietet beifolgende Abbildung nach einem Ringe aus Alexandrien in Aegypten, welchen Hr. *Alexis von Fricken* Hrn. Martigny mittheilte (Figur 418). Die von *Costadoni* auf seiner Tafel (bei *Calogera* Ser. I, t. XLI 226 f.) zusammengestellten Exemplare dieser Gattung sind nicht alle echt, doch konnte *de Rossi* in seiner Abhandlung über den Ichthys an 30 Beispiele aufzählen, wo der Fisch oder das Wort ΙΧΘΥC mit oder ohne ΙΗCΟΥC ΧΡΕCΤΟC oder anderen Symbolen vorkommt; seither sind noch andere nachgewiesen worden (Bull. passim.; vgl. oben I 517 und *Garrucci* tav. CCCCLXXVII [24]). R., welche zwei Fische neben dem Anker aufweisen, wie oben, hält *Martigny* 47, ohne Grund, wie ich glaube, für Trauringe. Eine Gemme mit dem Delphin s. *de Rossi* Bull 1870, 49—72. Einen dem Grafen


Fig. 418. Ring mit d. Fisch und Anker (Alexandrien).

Stroganoff gehörigen Goldreif, auf welchem ein Fisch und die Buchstaben in Email (ι)ΧΘΥϹ, s. ebd. 1873, 76 f., tav. V—VI [6]. Interessant ist ein Ring im Museum zu Spalatro mit einem Delphin auf einem Dreifuss (Bull. 1880, 100). Ueber den Ring des hl. Arnulf s. u. Bischofsring. Zwei Fische, zwischen welchen eine Aehre, auf einem Ring der Sammlung *Drury-Fortnum* (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [4]).

b) Die Taube, zuweilen isolirt (*Boldetti* 502, tav. III [37]), zuweilen mit andern Symbolen, wie dem guten Hirten, dem Anker, dem Fisch, Jonas (*Costadoni* Del pesce simbol. di Cristo, n. 12). Ein von *de Rossi* (Ichthys, Iscr. 97) angeführter Goldring hat auf seinen zwei Steinen den Fisch, die Taube und einen Baum, mit der Inschrift AEMILIA. Andere Beispiele giebt *Martigny* in seiner Abhandlung ‚Des Anneaux des premiers chrétiens‘ 17. Die Taube mit Monogramm auf einem Ringe bei *Bottari* II 1; *Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [4] und ein anderes Beispiel *Garrucci* ebd. 6. Die Taube mit Oelzweig über der Arche ebd. 10.

c) Das Schiff (s. d. Art.), isolirt als Sinnbild unserer Fahrt nach dem Hafen der Ewigkeit, oder auf dem Rücken eines Fisches, wo *Martigny* die Kirche symbolisirt sieht — ob immer mit Recht, ist mir zweifelhaft. Beispiele bieten einige unter Art. Schiff aufgeführte Ringsteine, besonders der Aleandrische (Nav. eccl. referent. Symbol.). Unleugbar ist die Bedeutung des Symbols auf jener von *Stef. Borgia* (De cruce velit. 213) publicirten Gemme, wo ein Steuermann (Christus) und auf jeder Seite sechs Ruderer (die Apostel) abgebildet sind. Schiff mit Monogramm  (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [14] und [15], letzteres mit Inschrift: STEFANVS HELENAE *[servus?]*).

d) Den Anker (s. d. Art. I 53 f.), in dessen Querstange man das Kreuz angedeutet glaubt (*Bottari* III 19; *Martigny* Dict. [3] 48), zuweilen von einem oder zwei Fischen begleitet, oder in Verbindung mit einem Delphin (*Lupi* Sev. Epit. 64, not. 1), oder zwischen den Buchstaben I und X (Jesus Christus). In einem andern Falle sieht man ihn zwischen X und B, was *Bottari* Χριστὸς βίος, Christus unser Leben, erklärt; besser wird man an Χριστὸς βοηθεῖ oder etwas Aehnliches denken. Ein schönes Beispiel des aus dem Anker herausgebildeten Kreuzes bietet der Broncering des Hrn. *Drury-Fortnum* I 54 (Fig. 36). Einen Ring mit Anker und Palme s. Bull. 1872, 119. 154, einen solchen mit Anker und Fisch ebd. 1870, 119.

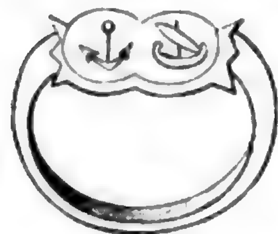


Fig. 419. Ring mit Anker und Schiff (Garrucci tav. CCCCLXXVIII [19]).

Im Uebrigen darf der Anker auf Ringen nicht unbedingt als Beweis christlichen Ursprungs angesehen werden. Seleukos von Syrien hatte einen Ringstein mit dem Anker, was auch *Clemens Alex.* erwähnt (vgl. *Appian.* Alex. bei Iustin. XV, c.. ult.). Der Anker war auch das Emblem Antiochiens (*Auson.* De urb. Antioch. et Alex.: cuius fuit anchora signum). Römische, nicht christliche R. mit dem Anker als Zeichen des Neptuncultus kannte *Smetius* (Antiq. Noviom. 54 f.: delphinum implicuerunt ancorae, et ancora, cui iste piscis erat circumvolutus, non habebat aut lignum aut ferrum ullum supersum sibi immissum, sicut ex multis veterum Romanorum nummis atque ex variis antiquorum monumentis olim his inventis clare patet etc.).

e) Die Leier (s. d. Art. II 291). *Martigny* kennt nur ein einziges Beispiel dieses Symbols auf Ringen, das bei *Perret* (IV, pl. XVI [60]). Ein anderes ist II 292 erwähnt worden. Ein Orpheus mit Leier auf einer Gemme des *Museo Vettori* (vgl. *Mamachi* III 81, not.) ist vielleicht nicht christlich. Dasselbe gilt von dem Bull. 1877, p. 49 besprochenen Bronceringe mit Orpheus, der die Leier spielt und die Thiere besänftigt; hier hat der Kopf des Orpheus einen Stern neben sich, worin man eine Anspielung auf den Erlöser gesucht hat.



Fig. 420. Ring mit AΩ.

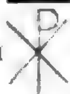
Auf Ringen etwas späterer Zeit erscheinen ausser den von *Clem. Alex.* genannten Symbolen noch andere, wie sie auch auf den Grabmonumenten vorkommen; dahin zählen:

f) die Buchstaben AΩ (s. d Art. I 61); vgl. *Boldetti* 504.

g) Das Monogr. Christi, bald isolirt (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [21]), bald zwischen A und Ω oder zwischen zwei Palmen (*Boldetti* 531, tav. III, n. 29—31. 30—33; *Vettori* Num. aer. 52), einmal mit dem gu-



Fig. 421. Ring mit Monogramm.

ten Hirten und einer Palme (*Perret* a. a. O. n. 49) oder mit Labarum und Kreuz (ebd. n. 53). Victorien mit dem Monogramm Christi (Bull. 1881. 113). Monogramm mit der Inschrift SPES IN DEO (ebd. 1881, 113). Monogramm  zwischen AΩ, am Fusse eine Schlange zwischen zwei Täubchen mit SALVS (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [20]). Ein Elfenbeinring der Sammlung *Albani* hatte PIE  ZESES (*Marini*, bei *de Rossi* R. S. III 583). Ein Broncering des Herrn *Drury-Fortnum* zeigt das  zwischen zwei Lämmern und AΩ.

h) Der gute Hirte (s. d. Art. Pastor bonus II 588), isolirt (*Perret* a. a. O. n. 19. 61. 82; Bull. 1881, 113), oder mit Palme und Monogramm (ebd. n. 49), oder einer Taube auf dem Oelzweig (ebd. n. 2). Einmal begegnet er uns umgeben von der Herde, eine Sternenkrone auf dem Haupte, rechts von ihm zwei Bäume, links das Tugurium und der Hund (ebd. n 80).

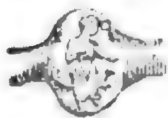
i) Das Lamm, mit Nimbus, Monogramm, Kreuz, offenbar sehr späte Producte. Zwei Lämmer neben dem Monogramm s. o. sub g.

k) Die Palme, isolirt (*Perret* a. a. O. n. 13. 25. 34) oder mit andern Symbolen (s. o.). Ein Ring bei *Garrucci* tav. CCCCXXVII [49] zeigt zwischen Palmen das Dreieck, über welchem eine Querstange und ein ⊙; *Garrucci* erkennt hier die Darstellung der Menschheit und Gottheit Christi.

l) Der Pfau (*Perret* a. a. O. n. 28).

m) Der Löwe (*Boldetti* tav. IV [35]).

n) Weinranken und Aehren: ein Amethyst der Turiner Bibliothek zeigt eine Traube zwischen zwei Aehren, wol eine Anspielung auf die hl. Eucharistie; doch ist auch *Martigny* nicht wahrscheinlich, dass der Stein sehr alt sei.


Fig. 422. Ring mit Orans zwischen zwei Tauben und Monogrammen (Martigny 48).

o) Die Orans. *Martigny* giebt S. 48 einen Ringstein, welchen wir hier reproduciren, und auf welchem eine Frau zwischen zwei Monogrammen und zwei Täubchen steht (Fig. 422). *Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [42], VI 121 lässt in Text und Abbildung keine Orans erkennen.

4) R. mit ikonographischen Darstellungen.

a) Bild Jesu Christi. Aeltestes Beispiel einer solchen Darstellung ist der Chalcedon mit dem jugendlichen, bartlosen Kopf des Erlösers, den *R. Rochette* seinem ‚Discours sur les types unitatifs qui constituent l'art du christianisme' beigegeben hat. Auf einer in England gefundenen Ringgemme glaubt man das mit Dornen gekrönte Haupt des Herrn auf einem Kreuze zu erkennen (*Marucchi* Mem. sulla cripta di s. Valentino, in Gli Studi in Italia, 1878, 818; besonderer Abdr. tav. III [a], [4]; *de Rossi* Bull. 1879, 40 f.) Die Ausladung der Kreuzarme lässt mich an das 6.—7. Jahrh. denken.

b) Opfer Abrahams, s. den Ring des Herrn *Drury-Fortnum* I 6, Fig. 5; Bull. 1870, tav. VII [3]; 1871, 35; *Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [23].

c) Nativitas. Ein Glassfluss bei *Vettori* (Num. aer. expl. p. 37, tab. III) bietet die Geburt des Herrn. Das Jesuskind liegt in der Krippe, hinter welcher Ochs und Esel. Rechts und links Sonne und Mond. Unten Maria auf dem Lager und Joseph. Alle drei heiligen Personen mit Nimbus, das Kind mit kreuzförmigem (s. d. Art. Nativitas II 484).

d) Mit dem symbolischen Thron (Bull. 1872, 132. 137).

e) Auferweckung des Lazarus (Bull. 1881, 113; *Garr.* tav. CCCCLXXVIII [33]).

d) Bilder von Heiligen. Eine Cornaline bei *Mamachi* (Costumi, pref.) zeigt Petrus und Paulus. Die Siegel der Päpste haben später häufig dies Bild; auf demjenigen Eugens IV liest man über demselben: SVB ANVLO CAPITVM APOSTOLORVM. Namentlich bei den Griechen scheinen Ringsteine mit dem Kopf eines Heiligen beliebt gewesen zu sein; so meldet uns *Chrysostomus* von Ringen mit dem Bild des hl. Meletius (vgl. *Metaphrast.* Ad VII Synod. oec.). *Martigny* in seiner Abhandlung S. 32—33 bringt weitere Beispiele bei. Ein unedirter Ring des Prov.-Mus. zu Trier, gef. 1881, zeigt die Büste des hl. Nikolaus mit Ο ΑΓ(ιος) ΝΙΚ(ολαος). Anderes im Corp. Inscr. Gr.

e) Profane Darstellungen. Dass die alten Christen der Ermahnung des Clemens durchaus nicht immer nachkamen und auch hier und da profane Sujets auf ihren Ringen abgebildet trugen, ist gewiss. Ein Beispiel bietet der *Eros* mit der Fackel auf dem Stein eines von *Armellini* am Finger eines Gerippes in S. Callisto gefundenen Ringes (Bull. 1879, 26; vgl. *de Rossi* ebd.). Auch der Ring des *Augustinus* (s. u.) scheint eine profane Darstellung gehabt zu haben, irgend einen von dem Kirchenlehrer nicht näher bezeichneten, im Profil geschnittenen Kopf.

II. Eine eigene Klasse von Ringen bilden diejenigen, welchen ein kleiner

Schlüssel angefügt ist und welche daher *Annuli ad claves* oder *ad rerum custodiam* hiessen und zum Verschluss von Kästchen, Geldtruhen u. s. f. dienten (*Fortunat. Liceti* De annulis antiq. 147). Zwei Beispiele dieser R., welche am Finger getragen wurden, um nicht verloren zu gehen (*Nicolai* De sigl. vett. 147), bietet *Boldetti* 502. 506, IV [36. 37]; einer derselben hat nur den Schlüssel, ein anderer (s. Fig. 423) auch ein Petschaft, da der verschlossene Gegenstand zuweilen auch unter Siegel gelegt werde, daher solche Siegelringe auch *Cirographi, Cerographi* hiessen. Seit *Boldetti* ist nur ein Exemplar dieser Art, ein Broncering mit



Fig. 423. Annulus ad claves.



und Palme, 1806 gefunden, zu notiren (*de Rossi* R. S. III 583).

Einen besondern Werth scheint man auf solche R. besagter Gattung gelegt zu haben, welche an Reliquien angerührt waren oder welche Staub enthielten, der von den Ketten des hl. Petrus abgefeilt war. R., welche man ad *hauriendam sanctitatem* zu den Apostelgräbern herabgelassen, wurden von den Päpsten als Reliquien an Fürsten versandt, wenigstens seit *Gregor d. Gr.*, der diese Sitte eingeführt zu haben scheint (*Boldetti* 507).

Vgl. übrigens d. Art. Siegel und *de Rossi* R. S. III 568 f.)

III. Bischofsring. Dass auch die Bischöfe älterer Zeit Ringe trugen, unterliegt keinem Zweifel; doch ist fraglich, seit wann von ihnen ein *Annulus episcopalis* als Insigne ihrer Würde getragen wird. *Martigny* [2] 45 f. unterscheidet diese nicht und wirft beide Dinge durcheinander Texte wie der *Augustins* (Epist. 217 ad Victorin., vel Ad Bened. LIX, Opp. II 195, Ven. sec.: hanc epistolam signatam misi annulo qui exprimit faciem hominis attendentis in latum) beweisen an sich nur den Gebrauch eines Siegelrings, der auch noch im MA. vielleicht durchaus nicht immer mit dem Annulus episcopalis identisch war (so auch *F. Bock* Gesch. d. liturg. Gew. II 207), wie denn auch in späteren Zeiten, namentlich der Renaissance, Finger-R. auch von Bischöfen als Zierrate getragen wurden. Die Aeusserung des *Optat.* I 10 (ed. Dupin p. 9): nec annulum quo legitur fons esse signatus, und ib. I 12 (p. 12): bene subduxisti annulum iis quibus aperire non licet ad fontem, kann und muss nach dem Context symbolisch verstanden werden; doch sei zugegeben, dass die von Martigny betonte Stelle desselben Schriftstellers: der Bischof trage den Ring, um zu erkennen, dass er der Bräutigam der Kirche ist . . . ut se sponsum ecclesiae cognoscat et pro illa animam, si necesse sit, sicut Christus ponat, und: ut mysteria scripturae a perfidis sigillet, secreta Ecclesiae resignet, weiter führen. Auch die angeblich in den Gräbern der Päpste Caius (283—296, nach *Aringhi* II 426 im J. 1622 eröffnet) und Eusebius (310; sein Ring zeigte nach *Du Saussay* Panopl. episc. 197 auf einer Seite das Monogramm Christi, auf der andern das seines Namens) gefundenen R. beweisen nichts für den Annulus episcopalis. Dagegen erwähnen letztern bereits der alte *Ordo romanus (accipe annulum discretionis et honoris, fidei signum, ut quae signanda sunt signes, et quae aperienda sunt prodas)* und das *Sacramentarium Gregors d. Gr.*, nach welchem der Ordinator bei der Bischofsweihe zu dem Ordinanden spricht: memor sponsionis et desponsationis ecclesiasticae et dilectionis Domini Dei tui in die qua assecutus hunc honorem, cave ne obliviscaris illinc. Accipe ergo annulum discretionis et honoris, fidei signum, ut quae signanda sunt signes, et quae aperienda sunt prodas, quae liganda sunt liges, quae solvenda sunt solvas. Damit stimmt auch *Isidor v. Sevilla* überein, bei welchem es heisst: datur ei annulus propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum (*Isid.* De offic. eccl. II 5, 54). Aus dem 6. Jahrh. liegt ein Zeugniss für den Annulus signatorius der Bischöfe vor in dem früher auch bei *Martigny* [2] 45 irrthümlich in Verbindung mit dem ersten Concil zu *Orléans* 511 gebrachten Brief des Königs Chlodwig an die Bischöfe wegen Freigebung der im Krieg mit den Westgothen gefangenen Christen (*Sirmond* Conc. Gall. I 176; *Hardouin* I 1007; *Mansi* I 346; *Hefele* C.-G. [2] II 665); es heisst da: vestras epistolas de annulo vestro infra signatas sic ad nos omnimodis dirigantur, et a parte nostra praeceptionem latam noveritis esse firmandam (vgl. *Greg. Turon.* ed. Migne col. 1153). Bestimmter sind die Zeugnisse aus dem 7. Jahrh. Das Pontificale von Salzburg aus dem J. 600 (*Gerbert* Vet. lit. Alem. I 255) enthält eine Formel für die Benediction des Bischofsrings ähnlich derjenigen des Gregorianischen Sacramentars. In gleicher Weise treffen wir die Uebergabe des Rings in dem Pontificale Egberts, Erzbischofs von York (*Bock* Lit. Gew. III 207 [3]). Weiter beruft sich *Martigny* da-

rauf, dass Papst Bonifatius IV in einer vor dem römischen Concil von 610 verlesenen Decretale *de monachis annulo pontificali subarrhatis*, d. i. von zur bischöflichen Würde erhobenen Mönchen spricht. Aber dies von *Luc. Holstenius* veröffentlichte Decret gilt seit *Remy Ceillier*, *Dupin* und *Bower* für unecht (s. *Hefele* C.-G.[2] III 65) und wird eine Fälschung der karolingischen Zeit sein. Dagegen ist aber wichtig der 28. Kanon des vierten *Concils von Toledo* (633), wo vorgeschrieben wird, dass Bischöfe, welche ungerecht abgesetzt waren, ihren Grad wieder zurückerhalten durch Empfang des Orariums, des Rings und Stabs (vgl. *Aguirre* Conc. Hisp. II 484; *Hefele* III 82). Die liturgischen Schriftsteller des karolingischen Zeitalters, *Alkuin*, *Amalarius*, *Rhabanus Maurus*, erwähnen allerdings des Bischofsrings nicht, doch gedenkt seiner, bez. der Uebergabe des Bischofsrings bei der Consecration der Bischöfe ausdrücklich *Hinkmar* (vgl. *Gerbert* Vet. lit. Alem. I 255). Von da ab mehren sich die Belege (vgl. auch Miss. Rotald. abb. Corb., † 986, dazu *Rupert. Tuit.* De div. off. I 25; *Honor. Augustodun.* Gemm. animae I 46; *Radulph. Glab.* Hist. V 4; *Innocent. III* De Miss. sacrif. I 46; *Durand.* Rat. div. off. III 14). Als eine besonders feierliche Verwendung des bischöflichen Rings wird die Versiegelung und also Beurkundung von Reliquien gemeldet; so war die von Kosroës' Sohn Syroës den Christen zurückerstattete Reliquie des hl. Kreuzes wohlbehalten mit allen ihren Siegeln zurückgekommen (*Baron.* Ann. ad a. 627), und viel später glaubte der hl. Ludwig aus den wohlerhaltenen Siegeln an den ihm von König Balduin II zugeschickten Reliquien des hl. Kreuzes und der Dornenkrone die Echtheit dieser Reliquien constatiren zu können (*Du Saussay* Martyr. Gall. XI Kal. Ian.).

Von Denkmälern sind bereits die R. des Papstes Caius und des Papstes Eusebius oben erwähnt worden; sie können nicht mit Gewissheit, selbst ihre Authenticität vorausgesetzt, als bischöfliche Ringe erklärt werden. In dem Grabe des um 625 lebenden Bischofs *Birin* von Dorchester, welches einige Zeit nach seinem Tode eröffnet wurde, fand sich ein goldner Ring und ein bleiernes Pectoralkreuz (*Surius* zum 3. Dec.; *Trithem.* De viris illustr. ord. s. Bened. lib. III 140). In dem Testament des Bischofs Riculf von Elns (915) wird unter andern Zierraten auch ein goldner Ring mit kostbaren Steinen aufgeführt (*Bock* a. a. O. II 207). *Du Saussay* berichtet, er habe bei Auffindung der Leiche des Bischofs Agilbert von Paris (7. Jahrh.) einen Pontificalring gesehen, und es wurde zu seiner Zeit auch noch im Kloster S. Victor zu Paris der Ring des hl. Leodegar, Bischofs von Autun († 685), aufbewahrt. Bei der in neuerer Zeit erfolgten Eröffnung des Grabes des hl. Augustinus in Pavia soll sich ein französischer Bischof den Ring des Heiligen als Andenken mitgenommen haben. Von noch erhaltenen Denkmälern dürfte das älteste der Ring des hl. Arnulf, Bischofs von Metz (um 614), sein, welchen wir hier in Abbildung bringen, Fig. 424 (vgl. *V. Simon* Mém. Mosell. 1864. 75; *Chaussier* ebd. 1865, 205; *Pitra* Spic. Solesm. 1855, II; *Le Blant* Inscr. I 421; Mém. Mos. 1859, 73; Bull. Mos. 1865, VIII 49 f.; *Bégin* Metz II 205, Abb.; *ders.* Cathédr. de Metz I 349, Abb. p. 20; *Garruci* tav. CCCCLXXVIII[2]). Der geschnittene Achat des Rings lässt zwischen zwei kleineren Fischen einen halb in eine Fischreuse herabgeglittenen Fisch erkennen, unstreitig eine Anspielung auf Matth. 4, 19; Marc. 1, 17; Luc. 5, 10, wozu *Le Blant Damas.* Carm. VI, *Ennod.* Carm. I 9, *Orientius* bei *Martène* Thesaur. anecd. V, col. 10 u. 43, Spic. Solesm. III, p. XII citirt. Der Ring dürfte weit älter als Arnulf sein und, was auch *Le Blant* vermuthet, mindestens dem 4. Jahrh. angehören. Andere merkwürdige Monumente dieser Art, aber aus viel späterer Zeit (11. u. folg. Jahrh.), bildet *Bock* Lit. Gew. II 209, Taf. XXVIII[1, 2, 3] ab.

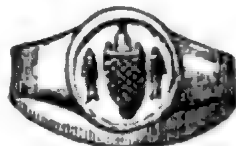


Fig. 424. Ring des heiligen Arnulf in Metz.

Innocenz III und ihm folgend *Durandus* a. a. O. gaben die Vorschrift, dass die Pontifical-R. keinerlei figurirte und geschnittene Steine haben sollen. Jedenfalls ist diese Vorschrift, welche auf symbolischen Gründen beruhte, nicht durchweg beobachtet worden.

Für diesen ganzen Artikel muss ausser der angeführten Litteratur noch verwiesen werden auf *Drury-Fortnum* On some finger-rings of the early Christian period, Soc. of Antiq. of London, und *Martigny's* Abhandlung (s. o.), sowie auf unsern Art. Steine, geschnittene. KRAUS.

ΡΙΠΙΔΙΟΝ, s. Flabellum I 529.

RITUALBÜCHER, s. I 177.

ROGATIONEN, s. Litanie II 303.

ROSA, ROSALIA, ROSATIO. Ueber den Schmuck altchristlicher wie heidnischer Gräber mit Rosen ist unter d. Art. Blumen I 170 das Nöthige gesagt worden. Es muss nun noch auf das lange Fortleben der dem griechisch-nordischen Hei-

denthum gebräuchlichen und zu Anfang Mai gefeierten *Rosalia*, des Rosenfestes, aufmerksam gemacht werden. *De Rossi* R. S. III 476 u. 504 hat diesen Gegenstand eingehender behandelt. Der Ausdruck ῥουσάλια hat sich bis ins 13. Jahrh. in der niedern Gräcität erhalten; das Glossar des *Cyrill* hat dafür ῥοδισμός. *Balsamon* in seinen Scholien zum *Conc. Trull.* bemerkt, dass bis zu seiner Zeit (13. Jahrh.) sich schlechte, der Trunksucht dienende Gewohnheiten aus heidnischer Zeit erhalten hatten, darunter τὰ λεγόμενα ῥουσάλια, welche man nach Ostern vor den Städten feierte. *Mazochi* (Calend. eccl. Nap. 51. 52) weist die *Inghirlandata* der Neapolitaner (am Feste des hl. Ianuarius) als ein Fortleben des ῥοδισμός nach. Interessant ist die von *Avellino* (Opuscoli III 265) publicirte heidnische Inschrift: III IDVS MAI ROSARIA AMPLE AFRE. *Morcelli* (Calend. Const. II 97) erklärt den am Feste und Grabe des hl. Johannes Evang. in Ephesus üblichen ῥοδισμός als eine Art Manna, einen Rosenbalsam, der vom Grabe gepflückt wurde.

Aber auch im Abendlande lebte die *Rosatio* in gewisser Weise fort. Mein verewigter Freund *Lütolf* äusserte sich darüber in einer Zuschrift an mich: es mag mit dieser beliebten heidnischen Sitte zusammenhängen, dass auch Christen ihre Friedhöfe Rosengärten nannten, was zum Theil bis an unsere Zeit heran der Fall gewesen ist. Denn wahrscheinlich war es früher namentlich der Rosenstrauch, der an solchen Orten gepflanzt wurde. Beispiele aus der Schweiz s. *Argovia* V 154 ff.; *Lütolf* Sagen aus den fünf Orten 254 f.; aus Deutschland: *Pfannenschmid* Das Weihwasser 62 ff. Es konnten damit auch die Vorhöfe christlicher Kirchen bezeichnet werden (*Simrock* Deutsche Myth. [2] 526). Bei der alten Stiftskirche zu Solothurn lag der Rosengarten, ein viereckiger offener Raum, entlang dem südlichen Seitenschiff. Hier versammelten sich früher an St. Johanni zu Sungichten (Joh.-Bapt.) Räthe und Bürger zur Aemterbesetzung und Burgrechtsaufnahme. S. Neujahrsbl. des Kunstver. von Solothurn: das alte St. Ursenmünster, von *P. U. Winistörfer*, 1855, 21 u. Plan. Vgl. d. Art. Johannisfeuer. KRAUS.

ROTULUS PANIS, mittelalterliche Bezeichnung der eucharistischen Hostien wegen ihrer kreisrunden Gestalt (*Caesar.* Dialog. III, quaest. 169). Vgl. über die Sache I 172. Ueber andere mittelalterliche Bedeutungen des Rotulus s. *Ducange* i. v.

ROTUNDEN, Rundbauten. Ueber dieselben ist das Wesentliche unter dem Art. Centralbauten I 196 beigebracht worden. Doch muss betr. der Entstehung des Kuppelbaues jetzt auf *de Rossi* R. S. III 472 f. hingewiesen werden, wo das Material zur Beurteilung dieser Frage niedergelegt ist. In Rom zeigen die Mausoleen der Helena und der Constantia, beide aus constantinischer Zeit, früheste Beispiele dieses Baues; älter noch ist das schöne Mausoleum, die Memoria der hhl. Tiburtius, Valerianus und Maximus in Praetextat, und die Cella trichora *(Crypta quadrata)* des hl. Ianuarius ebenda, welche *de Rossi* in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. setzt, in eine Periode, welche nicht weit von der antoninischen Zeit abliegt, wo der schöne Sarkophag im Lateranmuseum mit dem gekuppelten Niobidengrab entstanden ist. Ueber das interessante Martyrion, welches *Gregor. Naz.* beschreibt, s. *Bock* Christl. Kunstbl. 1869, Mai, und *de Rossi* R. S. III 459. Dass die Bauformen und der Name des Pantheon auf solche Memorien altchristlicher Zeit übergingen, lehrt die unter d. Art. Pantheon II 581 mitgetheilte Inschrift aus Tolentino: dass ein Zusammenhang zwischen dieser Bauform und dem Trichoron von S. Sotere besteht, hat *de Rossi* R. S. III 473 schon lang vor *Dehio* (Die christl. Baukunst des Abendlandes, Stuttgart 1884, I 78) ausgesprochen.

Kuppelbauten erscheinen auf altchristlichen Bildwerken — so auf einigen Glasgefässen, welche das Grab des Lazarus zeigen (*Garrucci* Vetri [2], tav. VIII [5]) —, besonders in Darstellungen des hl. Grabes in Jerusalem, welches inmitten der constantinischen Basilika in Gestalt eines überkuppelten runden Mausoleums überbaut war, und zwar seit Constantins Zeiten. Man glaubte eine Abbildung dieser Memoria auf einem Elfenbein in München zu erkennen (*Messmer* Mittheil. der k. k. Centralcomm. 1862, 87, April; 1867, LVIII; *Sepp* Jerusalem und das hl. Land I 383; *Tobler* Theod. lib. de locis sanctis 179).

Für die Statistik der altchristlichen R. bringt *Dehio* a. a. O. beachtenswerthe Nachträge. KRAUS.

S.

SABANUM, σάβανον, ein *Linteum*, leinenes Tuch zum Abtrocknen des Gesichtes und der Hände. *Ducange* i. v. hat Belegstellen dafür gesammelt, so u. a. *Greg. M.* Dial. III 17, IV 55.

SABBAT. Auch nachdem im 2. Jahrh. die Sonntagsfeier allgemein üblich geworden, blieb der S. bei den Christen bis ins 4., stellenweise 5. Jahrh. eine Art Feiertag, namentlich unter den Judenchristen, und überhaupt vorzüglich in der orientalischen Kirche, welche an ihm nicht fastete (*Can. apost.* 66); dasselbe gilt von den Montanisten (*Tertull.* De ieiun. 15), welche Sitte *Tertullian* (C. Marc. IV 12) eingehend zu begründen suchte. Vielfach hielt man am S. Gottesdienst (*Epiphan.* Expos. fidei § 24), auch in Nordafrica (*Aug.:* ad sabbatum maxime hi solent convenire, qui esuriunt verbum Dei). Was bei solchem S.-Dienst vorzulesen war, giebt *Conc. Laod.* c. 16 an. Dass, wenigstens stellenweise, der S. noch ebenso wie der Sonntag kirchlich gefeiert wurde, lehren *Const. apost.* II 59. V 20. Besonders seit Mitte des 4. Jahrh., doch auch schon viel früher, warfen die Orientalen den Abendländern vor, dass diese am S. fasteten (letzteres bezeugt *Tertull.* De ieiun. 14; *Victor. Petavion.* Fragm. de fabrica mundi bei *Routh* Rel. sacrae III 237), was das *Illiberit.* c. 26 geradezu vorschrieb. Vgl. noch *Hieron.* Ep. 71 ad Lucin. Es gab auch Häretiker, wie Marcion, welche am S. fasteten, daher sie *Sabbatiani* genannt wurden (*Epiph.* Haeres. XLII 3). Aber auch im Abendlande selbst war die Sitte des Fastens nicht allgemein eingeführt, wie *Augustinus* (Ep. 36, al. 86 ad Casul. § 31 f. und Ep. 82 ad Hieron. § 2) bezeugt. Erst *Innocenz I* erhob das Fasten am S. durch die Decretale an Decentius § 4 (*Mansi* III 1029) zum allgemeinen Gesetz, was dann einen Hauptdifferenzpunkt zwischen Lateinern und Griechen darstellte (*Conc. Trull.* c. 55). Nur an dem Charsamstag pflegten auch letztere zu fasten (*Const. apost.* VII 23. II 49. VIII 33; *Can. apost.* 64; *Epiph.* Haeres. XLII 3), und man nannte dieses über das gewöhnliche Quadragesimalfasten hinausgehende Fasten insbesondere *Superpositio ieiunii*, ὑπέρθεσις. Vgl. *Bingham* IX 228; *Rheinwald* 161 f.; *Augusti* Hdb. I 516. III 469. Die Sitte, den Samstag der hl. Jungfrau zu widmen, ist mittelalterlich.

Auf christlichen Inschriften wird des Sabbats (*Sabbatum*) ziemlich früh erwähnt, 222 auf einem griechischen, 404 dagegen erst auf einem lateinischen Titel (*de Rossi* Inscr. urb. Rom. LXXI u. 224; vgl. tab. III 615). KRAUS.

ΣΑΒΒΑΤΟΝ ΜΕΓΑ, sabbatum magnum, Ostersabbat, s. Ostern II 565, Feste I 487.

SACCOPHORI heisst *Cod. Theodos.* lib. XVI, tit. 5, l. 9 de haeret. eine Abart der manichäischen Secte, welche Säcke anstatt der Kleider trug. Ihrer gedenkt *Basil.* Ep. ad Amphil. c. 47; vgl. *Balsamon* zu diesem Briefe c. 72. *Ducange* i. v. identificirt sie mit den Messalianern.

SACCULARII, Schatz- oder Säckelmeister, von saccus, d. i. Thesaurus ecclesiasticus (*Gregor. M.* Ep. I 42. IV 34). Unser Säckelmeister ist davon, nicht von dem hebr. שָׁקַל abzuleiten. Dasselbe sind die σακκελλάριοι βασιλικοί, welche die byzantinischen Kaiser als Hofbeamte hatten. *Ecclesiae romanae sacccularii* werden *Conc. Rom.* 745, *Annal. Franc.* ad a. 801, *Vita Greg. M.* II 23, *Anastas.* In Constant. und In Gregor. II erwähnt. Dieselbe Würde bestand in der byzantinischen Kirche; vgl. *Ducange* i. v.

SACCUS (σάκκος). I. Ein in der griechischen Kirche von den Metropoliten, in der russischen auch von den Bischöfen getragenes Kleid, welches fest und knapp am ganzen Körper anliegt. Es soll das Kleid der Armen darstellen und an das Gewand des Herrn erinnern, ist aber meist ein sehr kostbares und reich geschmücktes Gewand. Vgl. *Augusti* Hdb. III 506; *Ducange* i. v.; *de Marca* De concord. etc. 808; *Phranzes* III 23. Auch die Kaiser in Byzanz bedienten sich eines so genannten Prachtkleides (*Codin.* De off. c. 6. 35), wie später die fränkischen Könige. Eines armen Mönchskleides, welches S., *Saccinea tunica* hiess, gedenken *Hieron.* Vit. Hilar. c. 38; *Aug.* Enarr. in Ps. 29, 2; *Basil. M.* Ep. 120. Vgl. *Ducange* i. v.

II. S. hiess auch der *Fiscus*, der Staatsschatz (*Aug.* In Ps. 146; *Isidor.* XX 9), wofür auch *Sacculus* vorkommt (*Arnob.* In Ps. 118; *Gregor. M.* Ep. I 42; vgl. *Ducange* i. v.), desgleichen *Sacellum*, *Saccellum* (*Gregor. M.* Ep. XII 27). KRAUS.

SACERDOS wird nicht bloss im christlichen Alterthum, sondern noch bis tief ins MA. hinein für *Episcopus* gebraucht, wofür *Ducange* i. v. die Beispiele aus Cyprian, Augustinus, Ambrosius, Gregor.

Turon., Fortunatus u. s. f. gesammelt hat. Noch *Rhaban.* De instit. cleric. I 5 sagt nach *Honor. Augustod.* I 182: *sacerdos vocari potest, sive episcopus sit sive presbyter.* Danach gebraucht auch *Aug.* Ep. 143 *Sacerdotium* für die Gesammtheit der Bischöfe. Die Inschriften liefern namentlich in Africa für die Bezeichnung der Bischöfe durch S. Belege. So heisst es in dem Epitaph des Bischofs Reparatus: FECIT IN SACERDOTIVM ANNOS VIIII (*Rénier* 3701; C. I. L. VIII 9709), und in seiner Basilika liest man in dem Mosaik: MARINVS SACERDOS (*Rénier* 3704; C. I. L. VIII 9711). Demgemäss glaubt *de Rossi* (Inscr. christ. urb. Rom. I, Proleg. VI f.), auf der Dedicationsinschrift von Sitifis, welche der Reliquien des hl. Laurentius gedenkt, die Stelle DEDICANTE LAVRENTIO | VVS erklären zu können: *dedicante Laurentio viro venerabili sacerdote.* Ein anderes epigraphisches Beispiel bietet die Bull. 1881, 36 commentirte damasische Inschrift des Agro Verano. KRAUS.

SACERDOTALIS, s. d. Art. Flamen I 532.

SACHEN, heilige, s. Geräthe I 597.

SACHWALTER, kirchlicher. Ein solcher findet sich als kirchlicher Beamter, seitdem der Staat die Kirche anerkannte, unter verschiedenen Namen: Advocatus, Defensor (s. d. Artt.), Causidicus ecclesiae s. monasterii, im Osten der ἔκδικος oder σύνδικος; sein Amt ist die Advocatio (ecclesiae). Weil der Klerus nach religiösen und weltlichen Gesetzen unfähig war, vor einem Civilgerichtshofe aufzutreten oder weltliche Geschäfte zu vermitteln (*Can. apost.* XX 81; *Const. apost.* II 6; *Iustin.* Novell. 123, 6), so vertrat der S. die Rechte der Kirche und des Klerus. Ursprünglich war es ein Laienamt für die eben genannten Dienste und wir begegnen ihm zuerst in der africanischen Kirche (*Conc. Carthag.* VI 401, c. 10; *Cod. can. eccl. Afric.* 407, c. 97 und *Conc. Milev.* II 416, c. 16). Mit Privilegien ausgerüstet, erhielten die S. raschen Zutritt zu den Gerichtshöfen. Neben den Laiensachwaltern gab es indess auch tonsurirte S., Defensores *coronati.* Daneben nahm der Oeconomus (s. d. Art.) einen Theil der Geschäfte weg. Sehr oft begegnen uns die S., für deren Ausbildung in Rom eine eigene Schule bestand, in den Briefen *Gregors d. Gr.* (s. *Alteserra* Notae et observ. in Gregor. Ep. im Register und v. Defensor). Eine weitere Ausbildung des S.-Amtes finden wir in Constantinopel und in Rom; die volle Ausbildung jedoch fällt in das MA. Sie beginnt mit der Karolingerzeit, wo die fränkischen Könige bez. Kaiser sich selbst zu den obersten Advocati ecclesiae romanae machten. Seitdem das Ius patronatus sich festsetzte, usurpirten die Gründer von Pfarreien und Oratorien oft die Ernennung der S. KRIEG.

SACRA IMPERATORIA (θεῖον γράμμα ἢ σάκρα) hiess das kaiserliche Edict, mit welchem allgemeine Synoden zusammenberufen wurden und welches an die Patriarchen und Metropoliten gerichtet war.

SACRAMENTE, s. d. Artt. Taufe, Busse I 179, Eucharistie I 433, Firmung I 511, Ehe I 381, Ordo II 555, Oelung, letzte II 526.

SACRAMENTUM, des Wortes altchristlicher Sprachgebrauch. Das Wort S. vom Stamme sacrum kommt bei den Classikern in mannigfach specificirten Bedeutungen vor, die wir aber alle nur als abgeleitete, übertragene, und zwar der Abstammung schon ziemlich fernliegende ansehen müssen. Erstens erscheint es bei Varro als ein Terminus der ältesten Jurisprudenz und bedeutet eine Caution, eine verpfändete Summe Geldes, die man beim Beginn des Processes hinterlegte und die der unterliegende Theil zugleich mit verlor. Sodann bezeichnet es auch die Strafsumme an sich, ferner die Verpflichtung zum Kriegsdienst, den Fahneneid, endlich den Eid oder eine eidliche Verpflichtung überhaupt. Der altchristliche Sprachgebrauch schliesst sich an keine dieser Bedeutungen an, sondern geht auf die Abstammung des Wortes zurück, weshalb zu vermuthen, dass die italischen Dialekte den ursprünglichen ältern Gebrauch des Wortes bewahrt haben. In diesem, resp. dem Vulgärlatein, ist S. nichts als ein Substantiv von sacrum, wie denn das Vulgärlatein bekanntlich die schweren Endungen liebt. Es bedeutet demnach ursprünglich etwas Heiliges, und da das Heilige, das Höhere, Erhabene, über das Gewöhnliche, Profane Hinausgehende nicht Allen verständlich ist, so tritt sofort hinzu der Nebenbegriff des Geheimnissvollen, Mysteriösen, der sich zuweilen auch allein geltend macht, z. B.: nescierunt sacramenta Dei (Sap. 2, 22), und: ego dicam tibi sacramentum mulieri (Apoc. 17, 7), oder wenn es geradezu als Gegensatz zu manifestus steht, wie bei *Tertullian:* ceterum praeiudicatum est ex *manifestis*, cuius opera et ingenia per antitheses constat, eadem forma constare etiam *sacramenta*, Adv. Marc. IV 1, a. E.; vgl. Ad natt. I 16, a. E. (sc. significatio alicuius tecti sacramenti De praescr. 26). Ebenso erscheint die Bedeutung von Heiligthum für sich allein, z. B.: devoratores sanguinum a medio sacramento tuo (Sap.

12, 5). In der Regel aber verbindet das Wort den Sinn von heilig und geheimnissvoll, so dass es das Geheimnissvoll-Heilige bedeutet, und diese Bedeutung ist für den christlichen Gebrauch als diejenige festzuhalten, aus welcher sich die übrigen ableiten lassen. Das Geheimnissvoll-Heilige kann bestehen in Worten oder in Handlungen oder in beiden zugleich. Demnach bezeichnet S. 1) eine geheimnissvolle heilige Lehre, 2) eine desgleichen Handlung, 3) endlich das, was wir im theologischen Sprachgebrauch jetzt Sacrament nennen. Alle drei Bedeutungen lassen sich am besten erläutern aus *Tertullian*, der von dem Worte reichlichen Gebrauch macht. Im erstgenannten Sinne braucht er es von der christlichen Offenbarungswahrheit im Allgemeinen, wie auch von einzelnen Dogmen insbesondere, so zwar, dass es meistens schlechthin für ‚die Religion‘ steht: religionis christianae sacramentum (Marc. V 3). Kürzer ist ‚societas sacramenti‘ (Marc. V 5), ‚agnitio sacramenti‘ (De res. 25), ‚totius sacramenti‘ (De res. 63, a. E.), ‚sacramenti nostri ordinem haurite‘ (Apol. 15), ‚christianum sacramentum‘ (Adv. Prax. 18, wo die Trinitätslehre gemeint ist), ‚regula sacramenti‘, das Glaubenssymbolum des Christenthums (Marc. I 21). Vetus S. (De bapt. 8) heisst daher die jüdische Religion, S. extraneum (Marc. V 7; vgl. c. 18) eine fremde, falsche, nämlich die persische Religion. In demselben Sinne von Religion steht es De pudic. 9. 10. 18, a. E. 19; De iei. adv. ps. 7, 13; Apol. 19. 47; De res. 21; De an. 9; De bapt. 13; Scorp. 9; De idol. 6; Adv. Marc. I 21. IV 3, so dass man diese Bedeutung als die bei *Tertullian* vorherrschende bezeichnen kann.

2. Hiernach ist häufig die Anwendung in dem Sinne von geheimnissvoll-heiliger Gebrauch. So steht es von den bei den Mysterien vorkommenden Gebräuchen und analogen Dingen, auch solchen, die nicht im christlichen Sinne heilig sind, ‚de sacramento infanticidii‘ (Apol. 7), ‚de sacramentis nostrae religionis‘ und ‚etiam non sacramentis‘ (Ad natt. I 16, a. E.) ‚sine ullo sacramento incusandi spiritus‘ (De bapt. 5). Für einen christlichen Gebrauch (Monogamie der Kleriker) findet es sich angewendet (De monog. c. 11) von heiligen Zeichen und Symbolen (De ieiun. c. 7 und 9: agnitio sacramentorum; vgl. De praescr. 26; figurarum sacramenta, Adv. Marc. V 1 und 5), woran sich unmittelbar anschliesst die Bedeutung von Sacrament in technischem Sinne an folgenden zehn oder elf Stellen: ‚baptismi sacramentum‘ (De bapt. 9), ‚eucharistiae sacramentum‘ (De cor. 3), ‚sacramentum benedictionis‘ (De pudic. 14, wo die Taufe gemeint ist); ‚infidelis cum fideli sacramenta participat‘ (ib. 15), ‚eadem lavacri sacramenta‘, die Taufe (De virg. vel. 2), ‚res sacramentorum divinorum = die Materie der Sacramente (De praescr. 40) ‚in sacramentis propriis (Adv. Marc. I 14) ‚salutis sacramentum carnem mergit‘ (ib. 28), sodann ‚panis et calicis sacramentum‘ (ibid. V 8). Das S. baptismatis et eucharistiae (ibid. IV 34) halten auch die Marcioniten, und endlich braucht *Tertull.* den Ausdruck (ibid. 38) auch von der Taufe des Johannes. Bei *Cyprian* kommt es in denselben Bedeutungen vor, daneben aber auch in den bei den Classikern üblichen. Im Uebrigen fixirt sich in der kirchlichen Latinität nach und nach mehr und mehr die letztere Bedeutung und verdrängt die übrigen, und wurde so, je mehr die lateinische Sprache eine todte wurde, der technische Ausdruck in der katholischen Theologie für das, was wir Sacrament nennen. Im griechischen Sprachgebrauch vollzog sich eine solche Scheidung nicht und blieb das Wort μυστήριον auch als Bezeichnung der Sacramente im Gebrauch (*Suiceri* Thesaurus s. h. v.). KELLNER.

SACRAMENTUM CATECHUMENORUM. Diese Bezeichnung findet sich öfter für ein Sacramentale, welches schon bei der Aufnahme in den Katechumenat und von da ab öfter den Katechumenen gereicht wurde (s. d. Art. Katechumenen n. 6). Darüber aber herrscht grosse Controverse, was darunter zu verstehen sei. Manche denken an die Eulogien (*Cabassut* Notit. eccl. saec. 2, dist. 4, 8; 11, 4; *Bellarmin* De bapt. I, 25; *Strauch* bei *Volbeding* Thesaur. comment. II 1, 163; *Albaspinaeus* Observat. II 36 u. A.). Mehrere (*Siegel* Handb. d. christl. Alterth. IV 510; *Augusti* VII 299 ff.) denken aus Missverständniss von *Origenes* (In Ezech. hom. 6) an Honig und Milch (vgl. *Clauder* De rit. bapt. bei *Volbeding* II 1, 102). Die Mehrzahl aber entscheidet sich für geweihtes Salz (*Menard* In sacr. Greg. n. 334, III 1, 377 sq.; *Selvaggio* III 9, § 5, 30; *Bona* Rer. lit. I 16, 3; *Krüll* Alterthumsk. I 102; *Ceillier* Hist. des auteurs sacrés XII 565; *Martène* I, l. I, c. 1, a. 6. 14); *Bingham* IV 37 sqq., wo die Litt., und die Mauriner zu *August.* Pecc. mer. II 26. 42; De bapt. IV 21. 28). Und das Letztere ist auch gewiss das Richtige. Die Ceremonie wurde sicherlich bloss im Abendlande in Anwendung gebracht, zumeist als eine Zugabe zu den Exorcismen. Dabei wurde auf dieses S. C. (*Aug.* Cat. rud. 9, 13; 26, 50; vgl. *Conc. Hippon.* 393, ser. II, c. 5) grosses Gewicht gelegt. Eine Andeutung

finden wir, abgesehen von der dunkeln und immer streitigen Stelle bei *Origenes*, zuerst durch den Bischof Lucius von Castra Galba auf dem *Concil von Karthago* unter Cyprian (*Cypr.* Opp. 1758, 700 sq.). Später wird es öfter, besonders in Africa, erwähnt. Auch ergiebt sich aus dem angeführten Concil zu Hippo, wiederholt auf dem 3. Concil zu Karthago vom J. 397, dass es den Katechumenen nicht bloss beim Exorcismus, sondern öfter gereicht wurde. Dasselbe ersehen wir aus *Augustin* (Conf. I 11). Die Sitte herrschte aber auch in Verona (*Zeno* Lib. II tract. 44), vielleicht auch in Mailand (*Ambros.* In Luc. X 48), wo indess auch an das mit Salz gemischte Weihwasser gedacht werden könnte; jedenfalls in der römischen Kirche (*Gelas.* Sacram. I 534; *Gregor.* Sacr. II 60. 154), und ist, wie aus *Ildefons* (Cognit. bapt. 26) hervorgeht, in späterer Zeit auch nach Spanien verpflanzt worden. Die späteren Ordines und Liturgiker kennen alle diesen Gebrauch als einen allgemein üblichen, und die letzteren handeln auch mehr oder minder alle über den leicht verständlichen Sinn dieser Ceremonie. WEISS.

SACRA PUBLICA. Man versteht darunter in der neuern Litteratur die seit Constantin d. Gr. öffentlichen oder wenigstens dem öffentlichen Schutz unterliegenden gottesdienstlichen Handlungen. So *Augusti* Hdb. I 89.

SACRARIUM, in der römischen Rechtssprache nicht ein geweihter Ort, sondern ein Ort, an welchem geweihte, heilige Dinge bewahrt wurden; Jedermann konnte daher einen Ort wie ‚religiosus', so auch zum S. machen (*Lübbert* 43. 49; *de Rossi* R. Sott. III 433); in einer heidnischen Inschrift heisst S. ein Grabmonument, in einer andern liest man SACR · RELIGIOSUM. In der christlichen Sprache heisst S. das Sanctuarium der Kirche (*Conc. Bracar.* I 31; *Conc. Vas.* c. 3; *Conc. Carth.* IV 93; vgl. *Bingham* III 209). Das *Conc. Carth.* IV l. c. identificirt die Bezeichnung offenbar mit der *Prothesis* (s. d. Art. II 662 und *Bingham* III 248).

SACRIFICATI. Mit diesem Namen wurde jene Klasse der *Lapsi* (s. d. Art.) bezeichnet, welche zur Zeit und unter dem Zwang der Verfolgung nicht bloss den Götzenbildern Weihrauch gestreut (thurificati), sondern an allen Opferceremonien, insbesondere auch an der Opfermahlzeit, theilgenommen hatten. Wer ohne Veranlassung einer Verfolgung am heidnischen Opferdienste sich betheiligte, hiess nicht Sacrificatus, sondern wurde den *Apostatae* (s. d. Art.) beigezählt.

Die uns erhaltenen amtlichen Monumente über die strafrechtliche Behandlung der S. reichen bis ins 3. Jahrh.; Andeutungen enthalten übrigens die kirchlichen Schriftsteller bis an die apostolische Zeit hinan. Im Hirten des Hermas (Sim. 8, 6) erscheinen unter dem Bilde dürrer, von einer Motte zerfressener Zweige die ‚Apostaten und Verräther der Kirche, die sich über den Namen des Herrn schämten'. ‚Sie sind endgültig (εἰς τέλος) für Gott verloren.' An einer andern Stelle werden sie Bausteinen verglichen, die von einem Berge kommen, ‚schwarz wie Russ' (Sim. 9, 1); ‚für sie giebt es keine Busse, sondern den Tod, darum sind sie auch schwarz' (Sim. 9, 19). Ist hier auch nach dem Zusammenhang viel mehr an eine höchste Unwahrscheinlichkeit als eine eigentliche Unmöglichkeit zu denken, für den Abfall Busse zu thun, so ist doch von der Ansicht des Hirten nur ein kleiner Schritt bis zum harten Urteil des montanistischen *Tertullian:* sunt graviora et exitiosa, quae veniam non capiunt: homicidium, *idololatria* etc. (De pudic. 19). Dass aber auch die Katholiken zuweilen den S., wie den Mördern, die Busse versagten, behauptet nicht bloss *Tertullian* (l. c. 5), sondern es wird dies auch als Praxis einiger früherer Bischöfe (apud antecessores nostros quidam de episcopis) von *Cyprian* bestätigt, obgleich der Heilige selbst diese Härte für eine Obstination hält (Epist. 52: miror, quosdam sic obstinatos esse, ut dandam non putent lapsis poenitentiam aut poenitentibus existiment veniam denegandam). Der Entsetzlichkeit des Verbrechens, wie dasselbe z. B. von den *Constit. apost.* (V 4) geschildert wird, schien keine Strafe hart genug für den ‚Greuel vor Gott, den Feind Gottes', der ‚keinen Theil hat mit den Heiligen, sondern mit den Verfluchten'. Ueberdies war die Zahl dieser Unglücklichen vor der ersten allgemeinen und systematischen Verfolgung des Decius nur gering, ein Umstand, der die Strenge begünstigte. Gewiss muss der Widerstand gegen die Zulassung der S. zur Busse gross gewesen sein, sonst würde der *Can. apost.* 52 den weigernden Bischof oder Priester nicht mit Absetzung bedrohen.

Die Verfolgung des Decius häufte die Zahl der S.; sie veranlasste auch die ersten Rechtsnormen für deren Behandlung, welche, auf einer Synode des J. 251 beschlossen, im 52. Briefe des hl. *Cyprian* überliefert sind. Unter weiser Berücksichtigung der Umstände des Vergehens (s. d. Art. Lapsi) sollen die S. im Allgemeinen erst nach langer Busse auf dem Todbette wieder aufgenommen werden, Kleriker natürlich für immer ihres Amtes

entsetzt sein (Ep. 68). Die Bestätigung dieser Massnahmen durch eine *römische Synode* gab ihnen vermehrten Nachdruck, wogegen sich der Beschluss des nächsten *karthagischen Concils* (252), angesichts der neuen Verfolgung alle Reuigen in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen (Ep. 54), als Ausnahme von der Regel darstellt. Dass die Regel blieb, zeigt ihre Verschärfung in dem drakonischen can. 1 der Synode von *Elvira* (ann. 305 oder 306), welcher den unglücklichen S. nicht einmal am Lebensende die Communion verstatten will. Ebenso verfährt das Concil von *Arles* (314, c. 22) wenigstens gegen jene ‚Apostaten', die sich der Kirche erst bei Erkrankung wieder stellen. Eine Milderung brachte aber im gleichen Jahre das Concil von *Ancyra*, welches in 9 Canones unsere Angelegenheit dahin erledigte:

Can. 1 und 2: Kleriker, welche der Verfolgung erlagen, opferten, aber noch während derselben ihren Fall bereuten und den Kampf wieder aufnahmen, behalten ihren Rang, dürfen aber die Functionen desselben nie mehr ausüben. Can. 3: solche, die trotz beständigen Widerstandes vor, während und nach der That physisch zum Opfer gezwungen wurden, trifft keinerlei Strafe. Can. 4 und 5: solche, die dem Zwange keinen Widerstand leisteten, haben 3—6 Jahre Busse zu thun. Can. 6: haben sie schon auf Strafandrohung geopfert, so dauert die Busszeit (Todesgefahr ausgenommen) 6 Jahre. Can. 7: Theilnahme an heidnischen Festen (ohne Opfer) wird wenigstens mit 2 Jahren gebüsst. Can. 8: solche die mehrmals geopfert haben, büssen 6 Jahre; wenn sie auch (can. 9) Andere zum Opfern veranlasst haben, 10 Jahre.

Wie sind aber die Leichtfertigsten zu behandeln, die ohne Noth oder Gefahr abfielen? Diesen bestimmt die erste allgemeine Synode von *Nicaea* (can. 11 und 14), wenn sie Gläubige waren, eine Busszeit von 12 Jahren. Waren sie erst Katechumenen, so verbleiben sie 3 Jahre auf der untersten Stufe des Katechumenats. Diejenigen aber, welche freiwillig an dem Vernichtungskampf des Licinius theilnahmen, können bis 15 Jahre unter den Poenitenten belassen werden (can. 12). Das *Nicaenum* hält an dem Grundsatz fest, dass Gefallene, auch wenn sie erst später geweiht wurden, keine geistliche Verrichtung vornehmen dürfen (can. 10), und bezeichnet es als ‚alte Regel' (παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος, can. 13), keinem Sterbenden die Eucharistie zu versagen, unbeschadet seiner Rückverweisung in die Busse, wenn er wieder gesund wird.

Mit den Canones von Nicaea war die Gesetzgebung über die Behandlung der S. abgeschlossen, denn die Vorschrift des *Conc. Valent.* (ann. 374, can. 3) wie die des Papstes Siricius (Ep. 1 ad Himerium, cap. 3) über Reconciliation nach lebenslänglicher Busse beziehen sich nicht mehr auf die S. der Verfolgung, die vorüber war, sondern auf die Apostaten zum Heidenthum in Friedenszeiten. (Vgl. *Bingham* lib. 16, cap. 4; *Binterim* Denkw. V 2; *Frank* Die Bussdisciplin, Mainz 1867, und die Litteratur über das Busswesen überhaupt.) SCHILL.

SACRIFICIUM. Beim Opfer darf man nicht unterlassen, die äussere Gabe und die innere Gesinnung des Darbringers wol zu unterscheiden, indem der für das eine wie das andere gebrauchte Ausdruck S. nach der jeweiligen objectiven oder subjectiven Auffassung einen andern Inhalt bekommt. Objectiv genommen bedeutet S. schon bei den ersten lateinischen Kirchenschriftstellern die Feier der Eucharistie. Indem *Tertullian* meint, eine christliche Frau solle nicht ausgehen, ausser wenn ‚ein Kranker zu besuchen ist, oder das Opfer dargebracht, oder das Wort Gottes gepredigt wird' (De cult. fem. II 11), unterscheidet er das Opfer von Liebeswerken und von der Erbauung, wie sie die Predigt bezweckt, und hält es für einen Theil des öffentlichen Gottesdienstes, dessen Besuch für alle Christen eine dringende Pflicht war, die höher stand, als die der weiblichen Zurückgezogenheit (vgl. *Probst* Liturgie 184). Demselben Schriftsteller zufolge ist die ‚Theilnahme am Opfer' gleichbedeutend mit ‚dem Empfange des Leibes des Herrn', mit ‚Eucharistie' (De orat. 19), die anderwärts ‚Leib und Blut Christi' genannt wird (De res. carn. 8). Sein Schüler, der hl. *Cyprian*, drückt sich noch deutlicher aus. Derselbe hält ‚das Opfer, das wir darbringen', für identisch mit dem ‚Leiden des Herrn' (Ep. 63, c. 17), das unablässig nach der von Christus vorgeschriebenen Weise in der Kirche gefeiert wird (vgl. den Art. Eucharistie).

Subjectiv aufgefasst ist das S., der Beschaffenheit des Menschen entsprechend, vorzugsweise ein dreifaches, ein geistiges, leibliches und ein die äussern Güter betreffendes Opfer. ‚Geistige Opfer' zu verrichten, macht der hl. Petrus den Gläubigen zur Pflicht (I Petr. 2, 5), und der hl. Paulus rechnet dazu ‚das Opfer der Lippen' (Hebr. 13, 15), d. i. das Opfer des Gebets, darzubringen bei Tag und bei Nacht, letzteres von *Hieronymus* (Ep. 107, al. 7 ad Laetam) ‚S. vespertinum' genannt (vgl. *Hil.* Tract. in ps. 64, n. 12). Das leibliche Opfer ist Abtödtung (Röm. 12, 1), verbunden mit Almosen, ohne

welche der hl. *Cyprian* nicht einsieht, wie man das ‚Opfer des Herrn‘ darzubringen wagen kann (De op. et eleem. 15; vgl. De dom. orat. 33). Durch die Hervorhebung der Nothwendigkeit und Bedeutung geistiger Opfer liegt es den heiligen Vätern natürlich fern, das objective oder eucharistische Opfer in Schatten zu setzen, sie wollen vielmehr bloss die Bedingung betonen, unter welcher sich aus diesem reichlicher Nutzen schöpfen lässt. PETERS.

SACRILEGIUM. Den antiken Culturvölkern, insbesondere auch den Römern, war der Begriff des S., d. h. der Verletzung, Verwüstung einer der Gottheit geweihten Person, Sache oder Localität, durchaus geläufig, und *Seneca* hatte ihn dem Sophisten *Bion* gegenüber noch vertheidigt (De benef. VII 7: in his observari sacrilegium, quae religio numini adscripsit). Die Christen selbst wurden als *Sacrilegi* wegen Weigerung der den Göttern und Kaisern schuldigen Opfer verfolgt (s. den Art. Christenverfolgungen I 215). Seit die Kaiser christlich geworden, ging der Begriff des S. auch auf die Verletzung dessen über, was nach christlichen Anschauungen als sacrosanct gilt; *Honorius* erliess 398 ein Gesetz gegen die Verletzer katholischer Kirchen (*Cod. Theod.* lib. X de episc. l. 31; *Cod. Iustin.* De episc.), und *Iustinian* (Nov. CXXIII 3) bestrafte einen Angriff auf Bischöfe und Kleriker in der Kirche mit Leibesstrafen, Exil, eventuell mit Todesstrafe. Zahlreich kamen solche S. in den donatistischen Streitigkeiten vor (*Optat.* II 19. VI 1. 2).

Als S. bezeichnete man innerhalb der christlichen Kirche zunächst die Tradition der hl. Gefässe und Bücher während der Verfolgung (*Aug.*, *Optat.*; vgl. *Bingham* VII 313 f.); weiter die Profanirung von Kirchen, Altären, hl. Schriften (*Optat.* VI 94 f. *Ambros.* Ep. XXXIII de tradendis basilicis, al. XIV; vgl. *Bingham* VII 316); weiter die Entziehung der hl. Schriften und des Gebrauchs der Sacramente, besonders der Eucharistie (*Gelas.* bei *Gratian.* De consecr. dist. II 12. *Leo* Serm. IV de quadrages.), die Profanirung des hl. Sacraments zu fremden Dingen (*Conc. Tolet.* I, c. 14; vgl. *Bingham* VII 319), die Entweihung und Schändung der Gräber (*Cod. Theod.* l. IX, tit. 17 de sepulchr. viol. l. 5: pergit audacia ad busta defunctorum et aggeres consecratos; cum et lapidem hunc movere, terram sollicitare et cespitem vellere, proximum sacrilegio maiores semper habuerint. *Greg. Nyss.* Ep. con. ad Letoium c. 6. 7; *Chrys.* Hom. 35 in I Cor. 6, p. 6.; *Sidon. Apoll.* Ep. III 12), welche das *Toletan.* I, c. 45 an Klerikern mit Amtsentsetzung und dreijähriger Busse bestraft (vgl. *Bingham* VII 312). Aber auch die Armen zu Grunde gehen zu lassen und ihnen den zustehenden Antheil an dem Kirchengut vorzuenthalten, galt als S. und wird von *Cypr.* (Ep. 49, al. 52 ad Cornel.) und dem *Carthag.* IV 95 als *Homicidium* bezeichnet (vgl. *Bingham* VII 411), wogegen es als erlaubt anerkannt war, dass Kirchengeräthe zu Gunsten der hungernden Armen verkauft oder eingeschmolzen wurden, wie das Beispiel eines hl. Laurentius und Ambrosius zeigt. Dagegen war den Klerikern als S. untersagt, die heiligen Gefässe in anderer Weise zu alieniren (*Can. apost.* c. 72. 73; *Ambros.* De poenit. II 9; *Conc. Carth.* IV, c. 95; *Vasens.* II, c. 4; vgl. *Bingham* VII 310 f.).

Man sieht, wie bereits seit der ältesten Zeit der Kirche sich alles Wesentliche der später von den Kanonisten gemachten Unterscheidung des S. *personale, reale* und *locale* vorfindet. KRAUS.

SACRISTA, SACRISTANUS, *Sacristes, Sagristianus, Segrestanus, Segrestarius* u. s. f. sind mittelalterliche Bezeichnung für den ‚Küster‘ oder ‚Messner‘, wie wir ihn heute nennen. Für das christliche Alterthum muss auf d. Artt. Cubicularius I 337 (n. II), Custos martyrum I 341, Mansionarius II 358 verwiesen werden.

SACROSANCTUM fassen Einige im Unterschied von *sacrum* und *sanctum* dahin auf, dass eine an sich heilige Sache ausdrücklich als zu gottesdienstlichem Gebrauch geheiligt erklärt wird. Aber es geht der T. t. nach römischem Brauch auch auf Personen, wo dann die *Sacrosanctitas* gleich der *Inviolabilitas* erscheint. Im kirchlichen Gebrauch wird der Ausdruck nur auf die Trinität, hier und da auch auf die heilige Jungfrau ausgedehnt (vgl. *Augusti* Hdb. III 494 f.).

SÄNGER, SÄNGERSCHULEN. Die in den ersten Zeiten der Kirche bestellten und in die hierarchische Abgliederung der Kirche aufgenommenen Sänger (Vorsänger, s. d. Artt. Cantores I 191 und Praecentor II 631) bedurften in Folge der einfachen Melodieen des damaligen Kirchengesanges keiner besondern Ausbildung, sondern wurden einfach aus den Geschickteren und Geübteren der Kirchengemeinde gewählt. Seitdem aber der christliche Gottesdienst immer kunstvollere Formen angenommen hatte, machte sich auch für den Kirchengesang eine strengere Ordnung (vgl. *Conc. Laodic.* c. 15) und für die Sänger selbst eine schulgerechte Vor- und Ausbildung

als eine dringende Nothwendigkeit geltend. Die berühmtesten Männer der altchristlichen Kirche waren auch eifrige Förderer echten Kirchengesangs. Im Orient waren hierfür thätig *Flavian* und *Diodor* in Antiochien, *Ephrem* zu Edessa, *Basilius d. Gr.* zu Neucaesarea, *Chrysostomus* in Constantinopel u. s. w. Der Kirchengesang jener Zeit bot übrigens theilweise manche Berührungspunkte mit den heidnischen Gesängen. Die alternirende (antiphonische) Gesangsweise erinnerte an die Strophen und Antistrophen in den Chören der Griechen. Bezüglich des Cantus responsorius, wonach ein Sänger einen Psalm anfing und die Gemeinde mit dem Schlussvers volltönend einfiel, macht *Ambros* (Gesch. d. Musik, Breslau 1864, II 19) die Bemerkung, dass diese Manier auffallend an die alte Vortragsweise der pindarischen Epinikien mit dem Sologesang des Chorführers und dem unter Kitharaklängen den Schluss zu Ende singenden Chor mahne. Sogar diese Kitharabegleitung, fährt *Ambros* fort, wurde (bei den Christen) beibehalten, denn der hl. Basilius erzählt, dass, ‚wenn der Tag anbricht, Alle, die in der Kirche die Nacht in Gebet und Thränen durchwacht haben, im Einklang unter den Tönen der Kithara Gottes Lob anstimmen'. Eine Verweltlichung des Kirchengesanges lag nahe, und nach *Aug.* Confess. X 33 scheint bereits Athanasius von Alexandrien Veranlassung gehabt zu haben, den etwas entarteten Gesang auf einfachere und ruhigere Melodieen zurückzuführen. Nach Gründung des byzantinisch-griechischen Reiches trat dort Erstarrung in den Künsten der Poesie und Musik ein, und im Kirchengesang machte sich grossentheils eine geistlos fortgeerbte Praxis geltend. Zwar suchten *Iustinian I* (vgl. *Cod. Iustin.* lib. I, tit. 3 de episc. et cler. § 10) und andere Kaiser, sowie kirchlicherseits später *Joh. Damasc.* zu reformiren oder zu bessern, aber es konnte nicht verhindert werden, dass die Tonkunst und ihre alten Traditionen nur noch ein ‚gespensterhaftes Schattenleben' fortführten (*Ambros* a. a. O. 23; *Forkel* Gesch. d. Musik I 443). Erfreulicher ist die Geschichte des Kirchengesanges im Occident. In Rom entstand nach dem Historiker *O. Panvini* schon im 4. Jahrh. unter Papst Silvester (314—335) eine Sängerschule und ebenso im 5. Jahrh. eine zweite unter P. Hilarus (461—468). Der erste Vorstand dieser Schulen hiess *Primicerius* oder *Prior scholae cantorum*, der ihm an Rang nächste *Secundicerius;* später erscheint der erste Vorstand unter dem Namen *Caput scholae, Praecantor* oder *Praeceptor*, der zweite *Cantor* und ein dritter *Subcantor*. Das Ansehen der Primicerii stieg im Laufe der Jahrhunderte so hoch, dass sie bei dem Gottesdienste zunächst dem Bischof ihren Platz einnahmen, ja in Rom sogar bei den Papstwahlen ihre Stimme abgeben durften. Die römischen Sängerschulen waren gemeinsam für die ganze Stadt, weil die Einkünfte der einzelnen Kirchen für den Unterhalt besonderer Singschulen nicht ausreichten (*Gerbert* De mus. et cantu I 35 u. 293). Diese Schulen waren aber nicht bloss Unterrichtsanstalten, sondern sollten auch der Erziehung dienen, insofern die aufgenommenen Jünglinge neben dem Unterricht im Gesang und im Lesen der heiligen Schrift auch in den guten Sitten unterwiesen wurden. Eine allgemein durchgreifende Bedeutung hatten indessen die römischen Sängerschulen nicht, denn in den verschiedenen Kirchen waren immer noch verschiedene Weisen des Gesanges in Uebung (vgl. z. B. *Aug.* Conf. IX 6. X 33). Dort, wo der Kirchengesang auf der Grundlage der antiken Tonkunst beruhte, konnte es am leichtesten geschehen, dass sich in den Ernst der kirchlichen Gesänge ein Haschen nach theatralischem Effect mischte und vergessen wurde, dass der Sänger mehr Diener der Kirche als Musiker, der Gesang mehr Gottesdienst als musikalische Production sein sollte (s. *Hieron.* Comm. in ep. ad Ephes. c. 5). Da trat der hl. *Ambrosius von Mailand* als Reformator des Kirchengesanges auf. Ihm wird die Einführung einer neuen Singweise zugeschrieben, welche sich auf vier, den alten griechischen Octavengattungen analoge Tonreihen (ambrosianische Kirchentöne) gründete und wesentlich auf Metrik gebaut war, deshalb den Sängern die Aufgabe zuwies, nicht in gleich gemessenen Tönen sich zu bewegen (wie der spätere Choral), sondern die Quantität der Silben zu unterscheiden (*Ambros* a. a. O. 13. 14 u. 19). Daneben wurde der bis dahin übliche prosaische Text des Kirchengesangs mit freierer Bewegung von Ambrosius verbessert und geregelt (*Gerbert* l. c.; *Forkel* a. a. O. III 156 u. 183). Auf Ambrosius wird auch die Gründung der mailändischen Sängerschule zurückgeführt, deren Leistungen jene der römischen Schulen überragten und zur Folge hatten, dass die mailändische Singweise und Sängerschule auch bei andern Kirchen Beifall und Nachahmung fanden (*Ambros* a. a. O. 14 f.). In Africa war hierfür besonders der hl. *Augustinus* und in Gallien *Gregor von Tours* thätig. Auch mehrere Päpste, persönlich Freunde und Förderer des Kirchengesangs, zeigten das grösste Interesse für die ambrosiani-

sche Singweise, die, obwol auf altgriechischem System beruhend, dessen Ausartungen sorgfältig vermied. Trotzdem gab die Verwandtschaft des ambrosianischen Systems mit antiken Melodieen im Laufe der Zeiten Veranlassung zu einer neuen Verweltlichung der Kirchengesänge. Damit war neuerdings eine Reform geboten, welche in durchgreifender Weise von Papst *Gregor I* vollzogen wurde. Dieser sammelte, ordnete und verbesserte das vorhandene Gute *(Antiphonarium Gregorianum)* und erweiterte die Grundlagen des Kirchengesangs dadurch, dass er zu den vier authentischen Kirchentönen des ambrosianischen Systems vier Neben- oder Seitentöne (plagale Töne, von πλάγιος = seitwärts, quer, schief) beifügte. Die charakteristische Eigenheit des gregorianischen Gesanges sucht man hauptsächlich darin, dass sich derselbe im Unterschiede von dem ambrosianischen in ganz gleichmässig lang ausgehaltenen Noten bewegte *(Cantus planus* oder *Cantus choralis)*, richtiger aber ausgedrückt nach *Ambros* a. a. O. 59 darin, dass der ambrosianische Gesang wesentlich auf der poetischen, der gregorianische auf der musikalischen Metrik beruhte. Ein Hauptverdienst um den Kirchengesang erwarb sich Gregor durch die Gründung einer römischen Sängerschule, welcher er die nöthigen Einkünfte sicherte und zwei Gebäude einräumte, das eine ‚sub gradibus basilicae Petri apostoli', das andere ‚sub Lateranensis patriarchii domibus' (*Ioan. Diac.* Vita s. Gregor. II 6). In diese Schule wurden Subdiakonen, Lectoren und andere Kleriker ordinis inferioris aufgenommen, ebenso Knaben zarten Alters, besonders gerne Waisenknaben, weshalb nach *Anastas. Bibl.* In vita Sergii II die Sängerschule geradehin auch *Orphanotrophium* genannt wurde. Wer Priester werden wollte, musste zu Gregors Zeit im Gesang wohl unterrichtet sein; solange aber ein Kleriker die Sängerschule frequentirte, sollte er keine höhere Weihe als die des Subdiakonats empfangen, um sich desto ungestörter seiner musikalischen Ausbildung hingeben zu können. Kleriker, in dieser Schule gebildet, wurden den einzelnen Gemeinden zugeschickt, um dort den Kirchengesang zu lehren und zu leiten (*Gerbert* l. c.; *Ioan. Diac.* l. c.). Gregor richtete selbst die Singschule ein, ordnete den Unterricht und wohnte, persönlich lehrend, den Schulstunden bei. *Johannes Diaconus* bezeugt, dass man noch zu seiner Zeit das Ruhebett (lectus) sah, von dem aus Gregor sich am Gesang betheiligte, sowie die Geissel (flagellum), womit er die unaufmerksamen Knaben bedrohte. Die gregorianische Sängerschule wurde eine Zeit lang in Folge politischer Verhältnisse sistirt, doch bald wieder eröffnet und diente späteren Schulen gleicher Art als Muster. Zu den letzteren, an denen der gregorianische Gesang mit Sorgfalt gepflegt wurde, gehörten die Sängerschulen, welche durch die von Gregor abgesandten Missionäre in England (Kent, Northumberland, Kloster Weremouth etc.) angebahnt und von nachfolgenden Bischöfen gefördert wurden. In England treffen wir auch im 7. Jahrh. den nach Papst Vitalian (657—672) genannten Kirchengesang, der übrigens nur eine Modification des gregorianischen war und sich einige Jahrhunderte lang eine Stelle im römischen Kirchengesang zu bewahren wusste. Die bei diesem Gesang mitwirkenden Knaben wurden in dem sog. *Parvisium* verpflegt und *Pueri symphoniaci* (im Chor bereits mit einstimmende Knaben) genannt, wie die nach der vitalianischen Methode Singenden überhaupt *Vitaliani* hiessen (*Ambros* a. a. O. 63). In Deutschland gründete Bonifatius, der Apostel der Deutschen, an den Bischofssitzen Sängerschulen nach römischem Vorbilde, so in Fulda, Würzburg und Eichstätt. In Frankreich konnte erst unter Pipin durch den römischen Sänger Simeon die Sängerschule von Rheims gegründet und der gregorianische Gesang verbreitet werden (*Gerbert* l. c. I 267; *Forkel* a. a. O. II 206). Nebenzu machte sich aber immer noch der auch nach Spanien verbreitete *Cantus gallicanus*, einfacher als der gregorianische Gesang und dem ambrosianischen ähnlicher (*Gerbert* l. c. I 263—268), geltend. Da trat Karl d. Gr. mit aller Entschiedenheit für den gregorianischen Gesang ein und suchte denselben ausschliesslich in seinem Reiche einzuführen. Karl, selbst Freund und Kenner des Gesanges, hatte eine eigene Hofsingschule, war sehr oft bei deren Uebungen gegenwärtig, half selbst mit zu unterrichten, prüfte die Schüler etc. Er liess Singlehrer aus Rom kommen und übergab ihnen die von ihm gegründeten Sängerschulen von Metz und Soissons, von denen besonders die erstere mit ihren weithin verbreiteten *Cantus Mettenses* in grösstem Ansehen stand. Zugleich bestand Karl darauf, dass alle Bischöfe und Aebte seiner Lande ähnliche Singschulen anlegen sollten, worin, wie dort, der reine gregorianische Kirchengesang gelehrt würde (Coll. Conc. Germ. ap. *Hartzheim* Constit. de scholis per singula episc. et monast. instituendis). Auch das *Capitul. Domin.* von Thionville (805) n. 11 verordnet, ‚ut cantus discatur et secundum ordinem et

morem Rom. eccles. fiat'. Im Gesang unerfahrene Geistliche durften Karl d. Gr. gar nicht unter die Augen kommen (vgl. *Antony* Archäol.-liturg. Lehrb. des gregor. Kirchenges. 32 ff.; *Schulte* Disput. de Carol. M. in litt. stud. meritis). In Folge dieser Bemühungen Karls entstanden die Sängerschulen von Orléans, Sens, Lyon, Toul, Cambray, Dijon und Paris. In Deutschland entwickelten sich die Sängerschulen von Fulda (Rhabanus Maurus), Mainz, Trier, Hersfeld, Korvey und Reichenau. Ganz besonders aber that sich schon in der Zeit der Karolinger die Sängerschule von St. Gallen, die Nebenbuhlerin von Metz, hervor. Ihr Ruhm reichte nach dem bekannten Ekkehard IV ,von Meer zu Meer', und wirklich stieg das Ansehen dieser Pflegstätte des gregorianischen Kirchengesangs so sehr, dass ein grosser Theil Europa's, namentlich Deutschland, den Kirchengesang nach dem Muster von St. Gallen einzurichten begann und von daher Gesangslehrer an auswärtige Singschulen berufen wurden. Wie sehr St. Gallen den Choralgesang schätzte, bezeugen die 13 Singpulte im Chor, die mit 13 verzierten und in Goldbuchstaben geschriebenen Psalterien versehen waren. Weiteres über St. Gallen s. *Schubiger* Die Sängerschule St. Gallens vom 8. bis 12. Jahrh., Eins. u. New-York 1858. In der Zeit nach Karl d. Gr. wurde die Pflege des gregorianischen Gesangs fleissig fortgesetzt, wenn auch in einzelnen abendländischen Kirchen mit Modificationen und unter unleugbarer Hinneigung zur ambrosianischen Singweise, bis mit dem Ende des 10. Jahrh. die von altchristlicher, noch antikisirender Kunst abhängig gewesene Periode des Kirchengesangs schloss und mit dem 11. Jahrh. in Folge der Verbindung der Harmonie mit Melodie und Rhythmus eine neue Periode anbrach. ,Die Disposition des altchristlichen gregorianischen Gesangs blieb, aber entsprechend dem Charakter der Zeit wurde nun Stimme gegen Stimme, Chor gegen Chor gestellt, Motiv über Motiv gebaut' (*Ambros* Gesch. der Musik II 144). ,Die harmonischen Combinationen des flandrischen Mönches Hucbald bezeichnen die ersten musikalisch-harmonischen Entwicklungsversuche der Musik, den ersten Anfang der symphonischen Tonkunst. Diaphonie, Symphonie und Organum waren die Bezeichnungen dieser ganz neuen Musikgattung. Die Melodie wurde mit Quarten (oder Quinten) und Octaven begleitet . . . Die wirkliche Polyphonie, jetzt Contrapunkt genannt, ging erst von den Niederländern aus, und Guil. Dufay (aus dem Hennegau gebürtig, Sänger der päpstlichen Capelle) ist als der erste bekannte Repräsentant derselben zu betrachten und konnte endlich . . . als Haupt einer eigenen Schule der Niederländer zwischen 1380 und 1450 auftreten' (vgl. die Abhandlung Musicae princeps in der litterar. Beil. zur Augsb. Postztg. 1875, Nr. 68). In Rom selbst, besonders bei der päpstlichen Capelle, blieb in den ersten Zeiten der neuen Periode des Kirchengesangs der einstimmige Gesang immer noch in Uebung, ,bis das Neue als gut und würdig erprobt war'. Vgl. d. Art. Musik II 451. KRÜLL.

SÄULEN und **PFEILER**, ihre Verwendung in der altchristlichen Architektur, s. d. Art. Basilika I 124.

SALARIUM, das Salzfass, ein kirchliches Geräthe, welches für das MA. wol bezeugt ist (s. *Ducange* i. v.), für das ich im Alterthum indess keinen Beleg kenne. Da der von *Isidor. Hispal.* De offic. eccl. III 20, *Rhaban. Maur.* Instit. cler. c. 27, *Steph. Durand.* Rit. eccl. cath. I 19 bestätigte Gebrauch des Salzes bei der Taufe ohne Zweifel aber ins christliche Alterthum hinaufreicht, dürfte dieses auch bereits Salarien besessen haben.

SALBUNG. Die Salbung mit Oel und ihre Symbolik, wonach sie die Weihe einer Person oder Sache an die Gottheit und die Mittheilung übernatürlicher Stärkung und Segnung bedeutet, war im Zeitalter der ersten Christen so sehr Bestandtheil des allgemeinen Bewusstseins bei Juden und Heiden, dass die Aufnahme derselben in die Gebräuche der Christen, soweit diese auf menschlicher Autorität beruht, nicht sowol aus speciellen jüdischen oder heidnischen Observanzen, als vielmehr aus jener allgemeinen Anschauung der Menschheit zu erklären ist. Darum fand auch der Heiland darin einen Berührungspunkt, als er, selber der Gesalbte per eminentiam, seine Jünger anwies, die Kranken mit Oel zu salben (Marc. 6, 13), und dieses Element zur Materie sacramentaler Gnade machte. Unter Verweisung auf die einschlägigen Artikel geben wir hier eine Uebersicht der Salbungen, welche während der ersten Jahrhunderte in Uebung waren.

I. Salbungen von Personen — 1) der Katechumenen.

a) Vor der Taufe. Das älteste Ritual, die apostolischen Constitutionen, befiehlt dem Bischof, die Katechumenen vor der Taufe ,sinnbildlich in der vorgeschriebenen Form' zu salben (III, 16), wobei das Salböl Theilnahme am hl. Geist bedeute (VII 22). Die S. selbst fand wie noch heute ,der Ordnung

gemäss' nach Abbetung des Glaubensbekenntnisses und vor der Interrogatio de fide statt (VII 41. 42, wo das Weiheformular steht). Dasselbe bestätigt der heilige *Cyrill von Jerusalem* (Cat. myst. II 3) mit dem Beifügen, dass die Salbung mit ‚exorcisirtem Oele' am ganzen Körper ‚vom Scheitel bis zur Fusssohle' geschehe, wodurch der Gesalbte mit dem ‚wahren Oelbaum Jesus Christus' in Gemeinschaft trete (vgl. *Pseudo-Dionys. Areop.* De hierarch. eccl. 2; *Chrysost.* Hom. 6 in ep. ad Coloss.). Bei Frauen geschah die S. des Körpers selbstverständlich durch die Diakonissin (*Const. apost.* III 15). Im Abendland erwähnt *Augustin* (Tractat. 44 zu Joh. 9, 6) diese Salbung, von welcher c. 8 der *römischen Synode* von 402 vorschreibt, es genüge, das exorcisirte Oel einmal und zwar beim dritten Scrutinium am Tage vor der Taufe anzuwenden, während einige orientalische Kirchen (Kopten, Nestorianer, Maroniten) zwei Salbungen vor der Taufe hatten und noch haben (*Assemani* C. lit.). Ebenso wurde im Abendland der Täufling nur an Brust und Schultern gesalbt (Ordo 6 ad faciend. Catech. bei *Martène* De ant. eccl. ritib. I 1. 7), worüber besonders die fränkischen Bischöfe des 8. Jahrh. *Theodulf von Orléans* (De ord. bapt. 10), *Leidrad von Lyon* (De sacr. bapt. 2), *Jesse von Amiens* (Ep. de bapt., alle bei *Martène*) zahlreiche allegorische Ausdeutungen gaben. Aus der römischen Kirche ist diese S. schon durch das Gelasianische Sacramentar bezeugt, auch *Isidor von Sevilla* erwähnt sie ausdrücklich (De off. eccl. II 20), ebenso vorher schon *Caesarius von Arles* für Gallien (Serm. 22) mit formeller Unterscheidung des Oleum benedictionis vom Chrisam.

b) Die S. der Getauften mit Chrisam auf den Scheitel ist sehr schwierig nachzuweisen, weil die meisten (nach *Hugo Menard* alle) Stellen der vornicänischen Väter über die S. mit Chrisam sich auf das Sacrament der Firmung beziehen. Zwar scheint *Tertullian* an zwei Stellen unsere S. von der Firmung zu unterscheiden. De bapt. 7: exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina; 8: dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum, und De resurr. 8: caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. Aber der Beweis ist nicht zwingend. Das allein sichere Erkennungszeichen, dass die Salbung auf den Scheitel geschah, während der Firmling stets auf die Stirne gesalbt wurde, ist eben meist nicht beigefügt. Nach dem Liber pontificalis soll Papst *Silvester* diese Salbung eingeführt haben; unwidersprechlich bezeugt wird sie erst durch Papst *Innocenz I* (Epist. ad Decent.) und das Gelasianische Sacramentar; vom 5. Jahrh. ab werden die Zeugnisse sehr zahlreich (vgl. *Ambrosiaster* De Sacram. III 1; *Caesarius von Arles* Serm. 22; *Venantius Fortunatus* Carm. V 4:

> Vincens Ambrosios suavi spiramine odores
> vertice perfuso chrismatis efflat odor;

Isidor von Sevilla De off. eccl. II 25 u. A.), und *Gregor d. Gr.* (Ep. VII 5) erzählt uns, dass das Haupt des Gesalbten mit einem Schleier bedeckt wurde, welcher Chrismale oder Birrum hiess.

Der Orient kennt diese S. nicht und scheint sie auch nie gehabt zu haben. Nur im Ritus der ältern koptischen Kirche soll sie vorkommen (*Tatham* Apost. const. copt. 39; *Bunsen* Analecta Antenicaen. II 467). Dieses Fehlen unserer S. in der einen Hälfte der alten Kirche macht die Vermuthung *Hugo Menard's* (Noten zum Greg. Sacram. n. 334) wahrscheinlich, dass diese Unction auch in der lateinischen Kirche ursprünglich nicht stattfand, wenn, was die Regel war, der Bischof selbst Taufe und unmittelbar nachher die Firmung spendete. Erst als die Priester tauften und die Firmung oft auf lange verschoben werden musste, sei auch die Chrismation des Priesters als Sinn und Vorbild des später zu empfangenden Sacramentes eingeführt worden, womit auch die Oration bei der S. übereinstimmt. Im Orient jedoch bedarf es des einstweiligen Surrogates nicht, weil der Priester sofort nach der Taufe auch die Firmung spendet.

Hierher gehört noch der nicht glücklich stilisirte und darum in der verschiedensten Weise erklärte und controvertirte C. 2 der ersten Synode von *Orange* vom J. 441, welchen eine gleichzeitige Synode von *Arles* c. 27 wiederholte: nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usque debere progredi, quia inter nos placuit semel (‚in baptismate' setzt *Mercator* richtig bei) chrismari. De eo autem, qui in baptismate quacunque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est: non ut praeiudicans quidquam, sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio. Indessen dürfte die Dunkelheit schwinden, wollte man beachten, dass der Kanon sich auf Häretiker bezieht, die katholisch werden

wollen, und nur von der Chrismation nach der Taufe, nicht von der Firmung handelt. Unter dieser doppelten durch Text und Zusammenhang nahegelegten Voraussetzung heisst er: die S. mit Chrisam (nach der Taufe) darf nur einmal ertheilt werden. Unterblieb sie, so muss der Bischof vor der Firmung in Kenntniss gesetzt werden (damit sie nachgeholt wird). (Wurde aber der Chrisam mit der Taufe vom häretischen Minister gespendet,) so ist die Wiederholung der S. nicht nothwendig, da die Benediction des Chrisams inter quoslibet (bei Katholiken und Häretikern) die gleiche ist; übrigens würde diese Wiederholung auch nichts präjudiciren (da es sich nicht um Iteration eines initerabeln Sacraments handelt). So giebt der Kanon einen guten Sinn und wir brauchen die Väter weder mit der römischen ,Praxis', noch mit ihren Nachfolgern in Gallien (*Caesarius*, *Theodulf*, *Leidrad*, *Jesse* a. a. O.) noch gar mit der katholischen Lehre von der Materie der Firmung in Widerspruch zu bringen.

Der Chrisam dieser S. war jedenfalls derselbe, womit der Bischof firmte, ursprünglich vielleicht einfaches Olivenöl, später die Mischung des Firmungselementes.

2) S. der Firmlinge. ,Sofort nach der Taufe,' befehlen die *Const. apost.* (III 16), ,salbe der Bischof die Getauften mit duftendem Oel', welches (c. 17) ,im Bekenntniss festigt' und ,das Siegel des geschlossenen Bundes ist' (VII 22, die Weihe desselben VII 44). *Cyrill. Hieros.* widmet dem Chrisam, dem ,ἀντίτυπον des hl. Geistes', eine besondere Katechese (Myst. III). Nach ihm ist diese S. ,Christi Charisma und eine Kraft des hl. Geistes', welcher ,die Seele heiligt, während der Leib gesalbt wird'. Die S. selbst geschieht an Stirne, Ohren, Nase und Brust zum ,geistigen Amulet des Körpers und zum Heil der Seele'. Vgl. *Conc. Laodic.* c. 48; *Basil.* De Spiritu Sancto 27; *Pseudo-Dionys.* De hierarch. eccl. 4 (τελειωτικὴ χρίσις); Vita S. Athanasii, bei *Photius* Biblioth. n. 258, und vor Allen *Origenes* Hom. 9 in Levit. Unter den Lateinern *Tertull.* an den früher citirten Stellen, dazu Adv. Marc. I 14; *Cypr.* Ep. 70; *Optat. Milev.* Adv. Parmen. VII; *Aug.* De trinit. XV 26; Contra lit. Petil. II 104 (sacramentum chrismatis) u. a. a. O.; *Innocenz* I Ad Decent.; *Gregor von Tours* Hist. Franc. II 31, Taufe Chlodwigs); *Isidor von Sevilla* De div. off. II 26; zweite Synode von *Sevilla* (an. 619, c. 7); die Dichter *Prudentius* und *Venantius Fortunatus* und viele Andere, welche Alle die S. ausdrücklich erwähnen.

Im Abendland wurde jederzeit nur die Stirne gesalbt, im Orient herrschte verschiedene Praxis. Ausser den von Cyrill genannten Theilen salbte man in einzelnen Kirchen auch die Augen, Hände und Füsse, Mund, Arme und Kniee oder auch den ganzen Körper (vgl. *Goar* Euchol. und *Assemani* Cod. lit.). Eigentlicher Minister der S. war auch im Orient der Bischof, wenn dieselbe auch frühzeitig den Priestern überlassen wurde. In der lateinischen Kirche steht sie dem Bischof nach dem Wortlaut des Gesetzes ausschliesslich zu (*Conc. Tolet.* an. 400, c. 20; *Carthag.* an. 390, c. 3; *Vason.* I an. 442, c. 3 u. s. w.), doch gestattete schon *Gregor d. Gr.* (Ep. IV 26) eine Ausnahme (s. d. Art. Firmung I 511).

3) S. der Bischöfe und Priester bei der Ordination. Gegen protestantische Autoren ist unzweifelhaft festzuhalten, dass diese S., im Zeitalter Gregors d. Gr. bezeugt, sicher noch viel ältern Ursprungs ist. In Gallien wurden ehedem auch die Diakonen an den Händen gesalbt, wie die Anfrage des Bischofs *Rodulf von Bourges* an Papst *Nikolaus I* darthut. Die Form des mit der S. verbundenen Gebetes zeigt, dass die Ceremonie einer gleichen bei der Ordination der Priester nachgebildet ist (*Menard* a. a. O. n. 748).

Die S. der Priester bestand in der S. der Hände in Kreuzesform; in einigen gallischen Kirchen wurde auch das Haupt gesalbt. Die Antwort *Nikolaus I* an Bischof *Rodulf* verneint bloss die S. der Diakonen, was schon die Form der Frage andeutet: sciscitaris utrum *solis* presbyteris (darüber also kein Zweifel!) an et diaconibus debeant, cum ordinantur, manus chrismatis liquore perungi. Darauf der Papst: quod in sancta hac romana ecclesia neutiquam agitur, wie *Binterim* (Denkw. I 487) richtig vermuthet, da die Lesart Neutris den Papst mit der bezeugten kirchlichen Praxis in Widerspruch brächte (vgl. *Amalarius von Metz* [† 837] De eccl. off. II 13; *Theodulf von Orléans* [† 821] Cap. ad Presbyt. I). Ueberdies ist die S. der Presbyter nicht bloss im Gregorianischen Sacramentar, sondern auch in der Auslegung jenes Papstes zum ersten Buch der Könige und zwar wiederholt erwähnt (Expos. IV 5 zu I Reg. 10, 1: quod in s. ecclesia nunc etiam materialiter exhibetur, quia, qui in culmine ponitur, sacramenta suscipit unctionis; ebenso V 3 zu I Reg. 16, 1 und 16, 12).

Darum kann auch a fortiori die von denselben Quellen überlieferte S. der Bischöfe nicht beanstandet werden, wenn auch die Praxis in Bezug auf die Materie

(theils Oel, theils Chrisam) sowol als die zu salbenden Theile (in Rom wurde das Haupt gesalbt, anderwärts auch die Hände oder der Daumen) an verschiedenen Orten verschieden sich gestaltete (vgl. *Menard* n. 773 sq.)

4) S. der Kranken, s. d. Art. Oelung II 526.

5) S. der Könige. Diese Ceremonie, gewissermassen die liturgische Weihe des Königthums, begegnet uns gegen Ende der patristischen Periode zuerst unter den germanischen Völkern. Von der sagenhaften S. des Frankenkönigs Chlodwig abgesehen, ist die S. des Westgothen Wamba durch den Erzbischof Quiricius von Toledo i. J. 672 bezeugt, während schon die Acten der sechsten *toletan.* Synode von 636 den Ritus kennen. Auch Wamba's Nachfolger Erwig regnandi per sacrosanctam unctionem suscepit potestatem (zwölfte Synode von *Toledo* an. 681, c. 1). In England giebt die Synode von *Cealcyth* (an. 787, c. 12) Vorschriften über die Eigenschaften, welche der ‚Gesalbte des Herrn' haben müsse, und das sog. Pontificale des Erzbischofs *Egbert von York* (732—767) enthält den Ritus: Antiphon. Unxerunt Salomonem und Ps. 20. Unus ex pontificibus dicat orationem et alii unguant. Ebenso steht im französischen *Codex Ratoldi* des Gregorianischen Sacramentars der alte Ritus: in unctione regum Francorum, und: ad reginam benedicendam, beide mit einer S. des Hauptes verbunden (vgl. dazu die Noten *Menard's* n. 1092 ff.) Pipin liess sich sogar mehrmals salben, vom hl. Bonifatius und vom Papste, und von der S. Karls d. Gr. an durch Papst Leo III ward diese Ceremonie regelmässig wie die kirchliche Krönung erforderlich, um der Herrschaft eines Fürsten religiöse Auctorität (von Gottes Gnaden) zu verleihen. Merkwürdig genug folgte sogar der Orient in diesem Stück der abendländischen Praxis. Dort trugen die Caesaren seit Constantin regelmässig das Diadem (*Aurel. Vict.* Epitome c. 141), liessen sich auch seit Leo I dem Grossen (i. J. 457) durch die Patriarchen krönen, vielleicht anfangs, um den mangelhaften Besitztitel auf den Thron durch eine kirchliche Sanction zu stärken. Dagegen geschieht der S. keine Erwähnung, bis der Ruhm Karls d. Gr. seinen östlichen Bruder zur Einführung der Ceremonie veranlasste (*Goar* Euchol.). Die S. selbst geschah in Constantinopel auf das Haupt und in Kreuzesform, bei den Franken in der ersten Zeit an drei Stellen des Hauptes (später an neun Stellen des Körpers), in England an Haupt, Brust und Armen. Die Materie war ursprünglich wahrscheinlich überall Katechumenenöl.

6) *Bingham* (lib. XIX, c. 2, § 7) und nach ihm *Smith* deuten verschiedene Stellen von Concilien und Vätern auf eine besondere S., womit man solche Häretiker in die Kirche aufnahm, welche in der Häresie die Taufe gültig empfangen hatten. Indessen handelt es sich hier wol nicht um einen besondern Ritus, sondern um das Sacrament der Firmung, das man ihnen spendete. Dies erhellt bei can. 7 der zweiten allgemeinen Synode schon aus dem Wortlaut. Danach geschieht die S. an Stirne, Augen, Nase, Mund und Ohren mit den Worten: ‚das Siegel der Gabe des hl. Geistes'. Die *Quinisexta* (an. 692, c. 95) hat später diese Bestimmung wörtlich erneuert und can. 7 der Synode von *Laodicea* kann nicht anders interpretirt werden. Damit stimmen die Decrete der Päpste *Siricius* (384—398, Ep. ad Himer. 1); *Innocenz I* (402—417, Ep. ad Victr. 8); *Leo d. Gr.* (Ep. 37 ad Leon. Ravennat., allwo der allgemeine Grundsatz: hoc tantum, quod ibi defuit conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem s. spiritus consequatur. Vgl. *Gennadius* De eccl. dogm. c. 22 und De scriptor. eccl. c. 27) vollständig überein, ebenso die zweite Synode von *Arles* (an. 443 oder 452, c. 17), das erste Concil von *Orange* (an. 441, c. 1) und jenes von *Epaon* (an. 517, c. 16). Die beiden letztern erlauben die Firmung in Krankheitsfällen auch dem Priester.

7) Hierher gehört endlich noch die S. des Leichnams, welch jüdische Sitte das Beispiel des Heilands (Joh. 19, 39. 40) geheiligt und zur Aufnahme empfohlen hatte. Schon *Tertullian* (Apol. c. 42 de idololat. 11) und *Minucius Felix* erwähnen sie, ebenso später *Prudentius* (Cathemer.). Nach *Pseudo-Dionysius* (De hierarch. eccl. 7) begoss der Priester die Leiche mit Oel, zum Zeichen der Beendigung des Lebenskampfes; sonst war aber die durch die Kindheitsgeschichte des Heilands geheiligte Myrrhe (Matth. 2, 11) mit ihrer reichen Symbolik (vgl. die Exegeten zur citirten Stelle) das Element dieser S.

II. Unter den heute in der Kirche üblichen Salbungen von Sachen kommt hier nur die S. der Altäre und Kirchen in Betracht. Zwar erwähnen die ältesten Nachrichten über Kirchen- und Altarweihe (s. die Artt. Altar I 41 und Dedicatio I 346) die S. nicht ausdrücklich, und die ältesten Documente, die sie erwähnen (Decrete der Päpste Evarist und Silvester, angebliche Reden *Cyprians* und *Augustins*) sind entweder sicher unecht oder doch beanstandet; gleichwol war sie im 4. Jahrh.

unzweifelhaft üblich, da die Zeugnisse der hhl. *Gregor von Nyssa* (De bapt. Chr.) und *Nazianz* (Orat. 28, 18) für die S. bereits eine Observanz voraussetzen. *Pseudo-Dionysius* kennt sie auch (Hierarch. eccl. 4) und die orientalischen Liturgieen enthalten sie alle, ohne eine Andeutung über die Einführung zu geben. Bei den Kopten wurden schon frühzeitig, ausser dem Altare, Kelch und Patene mit Chrisam gesalbt (*Renaudot* Lit. orient. I 54). Im Abendland bestätigen die Synoden von *Agde* (an. 506, c. 14) und *Epaon* (an. 517, c. 26) die S. des Altars als Uebung und beschränken sie, mit einem Weihegebet verbunden, auf Altäre aus Stein. Im Gregorianischen Sacramentar erscheint der Ritus der S. und Consecration für Altar sowie für Kelch und Patene bereits abgeschlossen. Die von Gregor gleichfalls vorgeschriebene S. der Kirchenwände mit Chrisam haben auch die Griechen heute noch (*Goar* Euchol. 837), gewiss ein Beweis ihres hohen Alters (vgl. *A. Schmid* Der christliche Altar, Regensb. 1871). SCHILL.

SALOMONS URTEIL. Das Sujet fehlt der christlichen Kunst nach bisheriger Annahme. Erst in der neuesten Zeit wurden Darstellungen bekannt, in welchen man dies Sujet finden zu dürfen glaubte. Zunächst ein Intaglio, brauner Achat von 15 mm Höhe aus der Sammlung *Cuggio Cohn* in Bukarest, beschrieben von *Longperier* in der Séance de l'Acad. des Inscr. 24 sept. 1880; vgl. Rev. archéol. 1880, oct. 242 f. Herr de Longperier constatirte das Sujet auch erst in Miniaturen des 9. Jahrh., war übrigens im Zweifel, ob der Cohn'sche Intaglio als christliches oder als jüdisches Amulet zu betrachten sei.

Eine andere Darstellung des Urteils Salomons glaubt man jüngst in einem zu Pompei entdeckten Bilde constatiren zu können.

SALUS nannten nach *Aug.* De pecc. merit. I 24 die africanischen Christen die Taufe, wie sie die Eucharistie *Vita* hiessen (vgl. *Bingham* IV 143).

SALUTATIO. Das Alter des Grusses εἰρήνη πᾶσιν, *pax vobis*, welchen der Prediger vor der Predigt zu dem Volke spricht, bezeugen die *Const. apost.* VIII 5; dann *Chrysost.* Hom. 3 in Col. 1338 f. u. a. (die Stellen sammelte *Bingham* VI 154); *Optat.* lib. III ad calc. VII 112; *Sozom.* VIII 18; vgl. auch *Bingham* VI 294. Der englische Gruss, welchen *Ferrari* De ritu concion. I 11, p. 30 (ed. Par. 1664, p. 42) zuerst bei dem hl. Vincentius Ferrer findet, war im Alterthum nicht im Gebrauch.

Unter der S. *per coronam* verstand man die Sitte, versammelte Bischöfe mit einem besondern Ehrengrusse anzureden, wie das von *Hieron.* Ep. 26 ad Aug.; *Aug.* Ep. 147; *Ennod.* Ep. IV 29. V 17. IX 27; *Sidon. Apoll.* Ep. VI 3 al. bezeugt ist (vgl. *Bingham* I 137).

SALUTATORIUM (ἀσπαστικὸς οἶκος) heisst *Conc. Matiscon.* I, c. 2 (Conc. V 976: ‚ut nullus episcopus, presbyter, diaconus ,vel quicumque saecularis in monasteriis puellarum nisi probatae vitae et aetatis profectae praeter utilitatem aut quamcumque separationem monasterii ad quascumque earum necessitates habitare aut secretas collocutiones habere praesumat: nec extra *salutatorium* aut oratorium ulterius ingredi permittantur') das Ansprachzimmer der Klöster. Dieselbe Bezeichnung galt wol auch den Secretarien, neben den bischöflichen Kathedralen, wo Bischöfe und Priester die Besuche empfingen (*Sulp. Sev.* Dial. II 1: deinde *secretarium* ingressus cum solus, ut erat illi consuetudo, resideret . . . cum quidem in alio *secretario* presbyteri sederent, vel *salutationibus* vacantes vel audiendis negotiis occupati), welche *Sidon. Apoll.* Ep. V 17 *Receptoria* nennt. Derselbe Ort heisst bei den Griechen ἀσπαστικὸς οἶκος, wie uns *Theodoret* (V 18) da mittheilt, wo er uns den Besuch des um Absolution nachsuchenden Kaisers Theodosius bei Ambrosius erzählt.

SAMARITANERIN. Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin (Joh. 4, 4—42) ist keines der häufigern Sujets der altchristlichen Kunst, aber auch nicht so selten,



Fig. 425. Die Samaritanerin. Sarkophagrelief.

als *Martigny*, der es nur viermal (zweimal auf Fresken und zweimal auf Sarkophagen) kennt, glaubte. Wir begegnen ihm auf Wandgemälden zweimal (*Bottari* tav. LXVI = *Garrucci* tav. XXVI [2]; ein andermal

Perret I pl. LXXXI), in einer Miniatur des Cod. Syriac. der Laurentiana (*Garrucci* tav. CXXXII [1]), auf Mosaiken zweimal (ebd. CCXLIX [2], S. Vitale in Ravenna und CCLXIX, S. Battistero in Neapel), auf Sarkophagen zehnmal; (Sarkophag von S. Agnese *Bottari* tav. XXIII; danach unsere Fig. 425, nicht nach dem folgenden Beispiel, wie *Martigny* irrthümlich angiebt, = *Garrucci* tav. CCCXXXIV [1]; ferner bei *Garrucci* tav. CCCXIII [3]. CCCXIX [1]; CCCXXXIII[1].CCCXXXIII[1].CCCXXXIV[1]. CCCLXXXI [3]. CCCIC [2, 3]. CCCCII [4, 7]), auf Werken der Kleinkunst u. s. f. sechs- bis siebenmal (ebd. CCCCXIX [3], auf der Kathedra des hl. Maximian zu Ravenna; CCCCXXXVIII [4], Elfenbeinpyxis im Hôtel Cluny; CCCCXXXVIII [5], Pyxis Hahn; CCCCXLIII, Lipsanothek zu Brescia; CCCCLII [2], Diptychon von Trier; CCCCLV [1], Buchdeckel in Paris; CCCCLXXIX [11], Cameo Biehler). Gewöhnlich ist die Anordnung so, dass Jesus auf der einen Seite des Brunnens steht, die S. auf der andern. Der Brunnen hat meistens eine Winde, an welcher ein Topf oder Eimer hängt, hier und da stehen eine oder zwei Hydriae am Boden. Mit Unrecht behauptet *Martigny,* Jesus stehe immer neben dem Weib; er sitzt neben dem Brunnen auf dem Sarkophag *Garrucci* CCCCII [1], dem Buchdeckel in Paris, dem Cameo Biehler, der Miniatur des Cod. Laurent., dem Mosaik von S. Vitale, und hat einigemal (so auf dem Trierer Diptychon und auf dem Ravenn. Bischofstuhl) ein Kreuz im Arm. Meist ist der Herr allein mit der Frau, doch sieht man zweimal einen Jünger (S. Vitale, Cath. S. Maxim.), einmal drei (Cameo Biehler) hinter ihm; bei jenem ist wol an Johannes zu denken, der uns die Geschichte überliefert. Das Weib ist durchweg jung, meist mit einem Stirnband, einigemal mit einer Art Turban, doch zuweilen ohne allen Kopfputz, immer gut frisirt dargestellt. In mehreren Fällen sieht man es entsetzt und bewegt über das, was ihm der Herr offenbart, so auf dem Pariser Buchdeckel, der Pyxis Hahn. Einigemal (auf dem Wandgemälde *Garrucci* XXV [2], der Pyxis des Hôtel Cluny) sieht man die Frau allein am Brunnen, ohne Christus. In bezeichnender Weise ist das Sujet zweimal (auf den Elfenbeinen des Hôtel Cluny und der Sammlung Hahn) mit der Ehebrecherin zusammengestellt. KRAUS.

SAMSON galt der alten Kirche 1) als ein Vorbild Christi. Samson, sol eorum vel solis fortitudo, Christi figura (s. *Melit.* Clavis in Spicil. Solesm. III 305); S., die Thore von Gaza auf den Berg tragend, als ein Vorbild des auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen Erlösers, welcher ‚ablatis portis ascendit in cacumine montis; novimus enim et resurrexisse et in coelos ascendisse‘ (*August.* Serm. 364, al. 107). ‚Samson media nocte non solum exiit, sed etiam portas tulit: qui redemtor noster ante lucem resurgens, non solum liber de inferno exiit, sed etiam ipsa inferni claustra destruxit; portas tulit et montis verticem subiit, quia resurgendo claustra inferni abstulit et ascendendo coelorum regna penetravit‘ (*Greg. M.* Hom. 21 in ev. Matth). In der altchristlichen Kunst ist die Darstellung Samsons sehr selten: vielfach hat man früher auf ihn Denkmäler gedeutet, welche in der Wirklichkeit den Gichtbrüchigen, der sein Bett davonträgt, darstellen. Als nachgewiesen betrachtet *Martigny* i. v. S. auf einer Broncemedaille (abgebildet und so erklärt bei *Ciampini* De duob. emblem. p. 4 und bei *Buonarroti* Vetri tav. I 1, p. 2) und nach der Form des getragenen Gegenstandes zu schliessen auf einem Gemälde im Coemeterium S. Hermetis (*Aringh.* R. S. II 331 [2]; *Bottari* tav. CLXXXVII [2]). Die von *Düntzer* (Jahrb. d. Ver. der Alterthumsfr. im Rheinlande XLII 173) auf S. gedeutete Darstellung auf einem Kölner Goldglase ist ohne Zweifel auch die des Gichtbrüchigen, da der getragene Gegenstand eine gewöhnliche Form des von diesem getragenen Bettes hat. Ebenso ist S., in seinem Tode seine Feinde besiegend, ein Vorbild Christi, der in seinem Tode den Tod überwand (*Paulin. Nol.* Ep. 23 [al. 3 et 4] ad Sever. n. 14). — 2) S. den Löwen tödtend ist ein Typus der Juden, die Christus, den Löwen aus dem Stamme Juda (Gen. 49, 9), tödteten (ib. n. 16). ‚Samson invictus crine servato, captivus abscisso et iterum fortis renato‘ ist ein Bild des Christen in der Gnade und in der Sünde (ib. n. 10). HEUSER.

SANCTA SANCTIS (ἅγια ἁγίοις), ist eine den griechischen und orientalischen Liturgieen seit ältester Zeit eigenthümliche solenne Exclamationsformel, welche von dem celebrirenden Bischofe oder Priester kurz vor der Communion zu dem Volke laut gesprochen wird, um die Communicanten auf die Nothwendigkeit der Selbstprüfung und Herzensreinheit aufmerksam zu machen. Die Exclamation ἅγια ἁγίοις oder τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις hat in allen Liturgieen des Orients ihre Stelle nach dem Gebete des Herrn und vor der Ausspendung der Communion. Gewöhnlich wurde das S. s., wie z. B. in den Liturgieen des hl. Jacobus, der apostolischen Constitutionen, des hl. Chrysostomus etc. durch ein S e g e n s g e b e t (παράθεσις, commen-

datio, benedictio) des Celebranten eingeleitet; in der Liturgie des hl. Cyrillus aber scheint das S. s. unmittelbar auf das Gebet des Herrn gefolgt zu sein (*Cyrill. Hieros.* Catech. mystag. V 19). Dieses Segensgebet reiht sich in der Liturgie der apostolischen Constitutionen, welche das Gebet des Herrn nicht anführt, an die Mementos für die Todten und Lebendigen an. In ebendenselben Constitutionen folgt auf die παράθεσις der Ruf des Diakons: ‚προσέχωμεν‘ (attendamus), der sich auch in andern Liturgieen wieder findet, in der *Liturgia s. Iacobi* in erweiterter Form: cum timore Dei et reverentia attendamus. Zu diesen vorbereitenden Formeln gehörte nach *Chrysost.* Hom. 34 (Adv. Iudaeos I) die Exclamation ‚ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους‘ (alii alios noscite), auch anderweitigen griechischen Ritualbüchern nicht unbekannt, und bestimmt, um die Communicanten aufzufordern, keinen Unwürdigen und Unberechtigten unter sich zu dulden. Vgl. die Zurufe in *Const. apost.* VIII 12: μή τῶν ἑτεροδόξων und μή τις κατά τινος· μή τις ἐν ὑποκρίσει· ὀρθοὶ πρὸς κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. Nach diesen Vorbereitungen wendete sich der Celebrant gegen das Volk und sprach mit lauter Stimme das: (τὰ) ἅγια τοῖς ἁγίοις, womit die Elevatio specierum sacramentalium verbunden war. Dem Das Heilige den Heiligen antwortete das Volk mit: Ein Heiliger, Ein Herr Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit (*Liturg. s. Iacobi*) oder kurz nach *Cyrill. Hieros.* l. c.: Ein Heiliger, Ein Herr Jesus Christus. Dieses Responsorium ist in den *Constit. apost.* VIII 13 zu einer ziemlich umfangreichen Doxologie erweitert. Eine formelle Verschiedenheit bietet die syrisch-malabarische Liturgie. Vor der Communion spricht der Celebrant die Exclamationsformel mit den Worten: sanctum sanctos decet, Domine mi, in consummatione. Der Diakon antwortet: unus Pater sanctus, unus Filius sanctus, unus Spiritus sanctus. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen (vgl. *Binterim* Denkw. IV 2, 251). Im Occidente war das S. s. nicht gebräuchlich; von den einleitenden Vorbereitungsformeln scheint jedoch in einigen lateinischen Kirchen das oben erwähnte ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους des Chrysostomus Eingang gefunden zu haben; wenigstens schreibt *Bona* Rer. lit. II 17: praemittebatur communicantium exploratio et notitia, unde illa vox in quibusdam Liturgiis: agnoscite vos invicem! et Graeci nunc etiam hoc servant etc. Sinnreiche, moralisch-ascetische Interpretationen des S. s. finden sich schon bei *Cyrill. Hieros.* l. c. und *Chrysost.* Hom. 17 in Hebr. und Hom. 123, wo der berühmte Redner das τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις in feiner Wendung mit den olympischen Spielen in Zusammenhang bringt, zu denen keiner zugelassen wurde, der gewisser Laster schuldig war. KRÜLL.

SANCTIFICATIO, s. d. Art. Consecration I 328 f.

SANCTIMONIALES heissen Gott geweihte (also das *Sanctimonium* bekennende, *Aug.* In Ps. 99, Serm. 118 etc.) Frauen und Jungfrauen. *Aug.* De verbo Dom. Serm. XX 1; *ders.* De s. virginit. c. 55; *Greg. M.* Dial. I 4; II 19. 23. 32; III 14. 21. 26. 33. Mittelalterliche Belege s. bei *Ducange* i. v. Das Alterthum gebrauchte dafür auch die Bezeichnungen νονίς, (*Pallad.* Hist. Lausiac. c. 46, al. 86), *nonnae* (*Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 6), *moniales*, *ascetriae* (vgl. *Bingham* III 109). In *Front. Duc.* Ausg. des *Palladius* steht für νονίς: γραῦς. Ueber das Institut handeln *Augustin.* De moribus eccl. c. 31; *Hieron.* Ep. 22. 48; *Basilius* De virginitate.

Inschriftlich begegnen uns S. bei *Le Blant* n. 29 A. 468. 676. Dafür *virgo Christi* bei *Hübner* Hisp. 21. *Christi virgo* ebd. 101. *Virgines sacrae* ebd. 86.

SANCTISSIMUS, ἁγιώτατος, ὁσιώτατος, eine allen Bischöfen im Alterthum zukommende Anrede, welche namentlich auch die Kaiser in ihren Briefen an solche gebrauchen (*Iustin* Nov. XL. XLII. LXVII. LXXXVI; *Concil. Chalced.* Act. X), welche seinen Zeitgenossen gegenüber nicht im Munde zu führen sich *Socrates* entschuldigen muss (Prooem. ad lib. 6). Vgl. *Bingham* I 140. Sonst waren es gerade nur die Lebenden, welche also angeredet wurden, wesshalb *de Rossi* Bull. 1863, 14 mit Recht das Bischofsbild in S. Clemente mit SANCTISSIMVS DOM LEO QRT PP ROMANVS auf den noch lebenden Leo IV bezieht.

SANCTUARIUM bedeutet 1) die Kirche überhaupt, wofür *Ducange* mittelalterliche Belege hat; altchristliche sind mir keine bekannt; 2) den Altarraum (ἄδυτον, βῆμα, *presbyterium*, s. d. Art. Ambon I 44 und Basilika I 126; 3) ein *Reliquiarium* oder auch die Ruhestätte von Reliquien, wie die der Apostelfürsten (so in einem schon von *Ducange* angeführten Briefe des Papstes *Hormisdas*); so öfter bei *Gregor. M.* Ep. I 52; II, ind. 10; Ep. 9; V 22. 45; VII, ind. 2; Ep. 11. 12. 73. 86; *Conc. Meld.* vom J. 843, c. 39; Diurn. Rom. c. 5, tit. 4. 5. 6 in Ord. Roman. Bened. bei *Mabillon* Iter Ital. II 152; ebenso *Vela*, die als Reliquien gegeben wurden (Bull. 1872, 14. 15). Vgl. *Ducange* i. v.

für das MA. und andere, im Alterthum nicht vorkommende Bedeutungen des Wortes, wie = *Coemeterium* und *Ius asyli* oder *Bona ecclesiastica.*

SANCTUS in der heiligen Messe, s. d. Art. Liturgie II 316.

SANCTUS, SANCTUM. In der Rechtssprache der Römer ist S. durchaus nicht gleichwerthig mit *sacrum* und *religiosum. Ulpian* (Dig. I 8. 9, § 3) sagt: proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt . . . quod enim sanctione quadam subnixum id sanctum est, etsi Deo non sit consecratum. In diesem Sinne zunächst, aber mit spezieller Bezugnahme auf die Weihe zu Gottes Dienst, übernahm der christliche Sprachgebrauch das Wort; ἅγιος τόπος, *locus sanctus* ist per autonomasiam der Tempel und die Stadt Jerusalem (Act. 6, 13; 21, 18; Matth. 24, 15), danach die Stätte des christlichen Gottesdienstes und die Ruhestätte der Christen (ЄN AΓЄIΩ TЄ TOΠΩ ЄΥ(δει) XPICTOΥ AXPANTO(υ) *et in sancto loco dormit Christi immaculati,* heisst es in einer kleinasiatischen Inschrift bei *Perrot* et *Guillaume* Explor. de la Galatie etc. p. 65. — IN *(d)*OMO DEI POSITA EST in einer Inschrift von Larissa, *Duchesne* In Ephem. epigr. 1875, 474, n. 1047), vor Allem der Martyrer (s. d. Art. Ad sanctos I 19). Bekanntlich wurde, sobald ein menschlicher Körper ‚perpetuae sepulturae traditum' war, der von dem Grab in Anspruch genommene Ort ipso iure *religiosus* (Dig. XI 7, 2); trat die Consecration durch die Pontifices hinzu, so ward er auch *sacer, locus dis manibus consecratus* (*Orelli-Henzen* n. 7345), eine *domus aeterna consecrata* (vgl. *de Rossi* R. sott. III 411. 433. 456). Mit Rücksicht auf diesen heidnisch-legalen Sprachgebrauch glaubt *de Rossi* R. sott. III 435, dass sich die Christen in der Zeit der Verfolgung des Ausdrucks *religiosus,* obgleich ihre Gräber das im Sinne des Rechts ipso facto waren, enthielten.

Die heutige Sitte, dem Namen der Martyrer und Bekenner ein *Sanctus* vorzusetzen, bestand im Alterthum nicht. Im 2. Jahrh. sagte man einfach *Martyres,* wie das in der Inschrift der Krypta des hl. Ianuarius und seiner Genossen (Bull. 1863, 5. 6) gelesen wird. Etwas später nannte man die Martyrer *Domini* (s. d. Art. I 375), dann *Domini sancti* (der *Augustinische* Serm. XLV de Sanctis hat *Sancti martyres*, ist aber unecht), seit dem 5. und 6. Jahrh. einfach *Sancti* mit Beifügung des Namens (Bull. a. a. O. und VII 75). Nach *de Rossi* (Bull. 1871, 145) ward die Sigla SCS im Uebergang vom 5. zum 6. Jahrh., nicht früher, üblich. Eine Inschrift des 5. Jahrh. (*Marini* Papiri dipl. 283; Bull. a. a. O. 147) hat SANCTORVM ANGELORVM. Aber schon früher scheint der Ausdruck *Sanctus, Sanctissimus* nach Analogie heidnischer Epitaphien (z. B. POPILLIA FELICVLA PIA SANCTA CARA, *Gruter* 990 [10]; die schöne capitolinische Inschrift ANIMAE SANCTAE COLENDAE, *Gruter* 786 [3]) dem Namen der gefeierten Person nachgesetzt worden zu sein, z. B. in dem Epitaph der *Iulia Asinia Felicissima*, matrona *sanctissima* EX GENERE MVSTIOLAE SANCTAE (*Lupi* Sev. Ep. 102; *Muratori* 1891 [6]; *Liverani* Catac. di Chiusi p. 20). War die Bezeichnung dort eine Aussprache privater Apotheose (vgl. über diesen Punkt *Le Blant* und *de Witte* Gaz. arch. 1873, 3; *Christ* Bonn. Jahrb. 1878, LXIII 62 f.), so wurde sie bei den Christen sehr bald denen reservirt, welchen eine öffentliche Verehrung zuerkannt war (vgl. *de Rossi* Bull. 1878, 90 f.).

Auf den frühmittelalterlichen Inschriften begegnen wir verschiedenen Schreibungen; so SANTA für SANCTA (*Le Blant* CXVII n. 41), SA (*sanctissimus? Hübner* Inscr. Hisp. 174), SNCE (*sancte*, ibid. 184), SC (*sanctus),* SCI (*sancti),* SCE (*sanctae),* SCA (*sancta)*, SCORVM oder SCORV, SCOR (*sanctorum)*, SCIS (*sanctis*, ibid. passim). Eine caledonische Inschrift von Kirkmadrine (*Hübner* Inscr. Brit. chr. 205) hat SCI ET PRAECIPVI SACERDOTES (*sancti et praecipui sacerdotes).* Eine Inschrift vom J. 800 hat SCS ET INLVSTRIS HERVS (*Hübner* Hisp. n. 128). Ein Priester heisst SANCTAE MEMORIAE in einer Inschrift des Museums zu Avignon (*Le Blant* n. 489), eine Formel, die sich gleichfalls auf einem von *Greg. Tur.* De glor. conf. 35 angeführten Steine (SANCTAE MEMORIAE GALLAE) und auf andern Inschriften (*Gazzera* Iscr. Piem. p. 57: SC MEMORI GALLVS EPS; *Zaccaria* Exc. litt. p. 207: SATE MEMORIAE NEMORIANVS; *Bernasconi* Lap. crist. di Como p. 24: SC M EVTICIVS EPS) findet und auch in der Litteratur vorkommt (*Hier.* Ep. 48 ad Pammach. § 18; *Marius Mercat.* Comm. § 1; vgl. *Greg. Tur.* Hist. Franc. X 16: *sanctae recordationis).* Vgl. *Le Blant* Inscr. II 326.

Sanctus im Sinne von *religiosus, monachus* hat *Claud. Marii* Vict. ad Salm. Ep. Bibl. PP. Colon. V 3, p. 409. KRAUS.

SANDALEN, s. d. Art. Schuhe. *Durandus* Rat. III 8, 5 hat die Erklärung: sandalia quae pedibus imponuntur, sic vocantur ab

herba vel sandalico colore quo depinguntur. Habent autem desubtus integram soleam, desuper vero corium fenestratum. Aehnlich *Alcuin.* De div. Off. lib. II (bei *Ducange* i. v.). Andere Bedeutungen des Wortes sind nur mittelalterlich, so die, welche *Iohannes de Ianua* und der *Auctor Breviloquii* geben: sandalium quidam pannus quo equi nobilium solent operiri, ut papae et cardinalium. Sandalia etiam dicuntur subtalares, quibus papa et episcopi solent missas celebrare, quales beatus Bartholomaeus deferebat. Im frühern MA. wird den Presbytern eingeschärft, ohne S. die heilige Messe nicht zu feiern (*Leo Ost.* Chron. Casin. V, c. 371). Vgl. noch *Binterim* I, 1, 359—361.

SAPIENTIA, s. Weisheit, Personification derselben.

SARABAITEN (*Cassian.* Coll. XVIII 7), eine Gattung von Mönchen, identisch mit den Remoboth (s. d. Art. II 692).

SARKOPHAGE. I. Die Römer bestatteten ihre Todten auf doppelte Weise. Entweder verbrannten sie dieselben, sammelten dann die Asche und setzten diese in Thonkrügen oder Steinurnen in den Nischen der Grabkammern und Columbarien bei, oder aber sie begruben die Leichen, nachdem dieselben mit conservirenden Unguenta gesalbt und mit ihren Festkleidern angethan worden waren. Kinder wurden nie verbrannt; ebenso ist bei einzelnen Familien, z. B. bei der Gens Cornelia, die älteste und ursprüngliche Sitte des Begrabens stets beibehalten worden.

Der Sarg oder die Arca (auch Solium und Loculus genannt) war in der Regel von Holz, mit einem Deckel verschlossen, in Höhe und Länge sich richtend nach der beizusetzenden Leiche. Die sog. S., aus einem Stein, dem die Eigenschaft zugeschrieben wurde, die verwesenden Theile in sich aufzunehmen (lapis sarcophagus), oder aus Peperin, Marmor, Porphyr u. s. w., bildeten nur die äusseren Behälter, in welche der Holzsarg eingelassen wurde. So war, um ein christliches Beispiel zu erwähnen, die hl. Caecilia in einem Sarge von Cypressenholz beigesetzt worden, der wiederum in einem Marmorsarkophag eingeschlossen war (*de Rossi* R. S. II 124). Doch wurden die Todten auch unmittelbar in den Steinsarg gelegt, wie es z. B. bei den beiden im Coemeterium Callisti ausgegrabenen Leichen zu sehen ist, und damit hängt es auch zusammen, dass manchmal an dem Boden des Sarkophags Oeffnungen angebracht sind, um die aus der Leiche strömenden Humores abfliessen zu lassen, welche sich sonst in dem Raum unterhalb des Holzsarges ablagerten. Anstatt der Särge aus kostbarem Stein hatte man auch solche aus gebranntem Thon (Terracotta), mit senkrechten Wänden, nur am Kopfende gerundet, und ringsum oben mit einer Rinne zur Aufnahme der Verschlusssteine versehen. Ein gut erhaltenes Exemplar findet sich in der Vigna Codini bei Porta S. Sebastiano, wo die bekannten Columbarien liegen; andere grub *de Rossi* vor einigen Jahren in dem ältesten Theile des Coemeteriums der Domitilla aus. Gegen Ende des 2. Jahrh. kamen die Thonsärge ausser Brauch. Seit dem 3. Jahrh. endlich lässt sich auch für die römische Welt die bei den Griechen übliche Sitte nachweisen, die Todten in Bleisärgen beizusetzen. Christliche Bleisärge derart fand Cavedoni in Modena (*de Rossi* Bull. 1866, 76).

War die Ruhestätte für zwei Personen (für ein Ehepaar) bestimmt, so musste der Sarkophag entsprechend grösser werden; er war dann in der Mitte durch eine senkrechte Scheidewand in zwei Fächer getheilt, wie man in dem bekannten Grabe an der Via Latina sehen kann, und womit auch die Einrichtung der zeitweiligen Ruhestätte Petri und Pauli ad catacumbas übereinstimmt (vgl. uns. Schrift Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte 44).

Der Deckel, von verschiedener Form, bestand in der Regel aus demselben Material, aus welchem der Sarkophag gefertigt war; doch kamen statt des Marmordeckels auch wol grosse Ziegelplatten vor. Wenigstens berichtet uns der hl. *Gregor von Tours,* dass der aus Marmor gemeisselte Sarkophag des Bischofs Felix ‚vitioso lapide obtectum erat‘; in Folge der geschehenen Wunder ‚sagacitas civium et praesertim episcopi meliori sarcophagum opertorio texit, id est, marmore Heracleo‘ (De glor. conf. 102).

Die S. mit den darin ruhenden Leichen wurden entweder in die Erde versenkt, gleich den einfachen Holzsärgen, oder man stellte sie in grossen Wandnischen der Grabkammern auf. Für den einen wie für den andern Brauch finden sich zahlreiche Nachweise in den Katakomben, und wenngleich die in den Nischen aufgestellten Steinsärge längst verschwunden sind, so bezeugt doch eben der leere Raum und seine eigenthümliche Gestalt, dass daselbst einst die marmorne Ruhestätte eines Todten gestanden, wie man es z. B. in der Grabkapelle der hl. Caecilia sieht. Die Arcosolien unserer Coemeterien, sowol die gewölbten als die älteren mit flacher Decke, sind nichts Anderes, als eine Nach-

ahmung solcher Sarkophag-Nischen, mit dem Unterschiede, dass statt des Marmorsarges die Ruhestätte aus dem natürlichen Gestein ausgehöhlt war.

Die älteren S. aus der Zeit der Republik, z. B. die der Scipionen im vaticanischen Museum, sind durchaus einfach und ohne Verzierung; später schmückte man sie mit Sculpturen, in der Regel auf der Frontseite und auf der aufstehenden Fläche des Deckels, weniger häufig auch auf den beiden Flanken, wo dann aber die Sculpturen nur flach erhaben hervortreten. S. mit Bildwerk ringsum kommen nur seltener vor und bekunden dann auch zugleich durch ihre Grösse den Reichthum der Familie. Ein christliches Beispiel dieser Art ist der in S. Ambrogio zu Mailand. Entsprechend der Ruhestätte eines Todten waren die Darstellungen auf den heidnischen Sarkophagen vielfach dem orkischen Sagenkreis entnommen, z. B. der Raub der Proserpina auf dem Aachener Sarkophag; oder man wählte doch Darstellungen, die auf den Tod Bezug hatten: den aufgehenden Sol mit seinem Viergespann und die Luna mit ihrem Zwiegespann, weil das Leben des Menschen zwischen Tag und Nacht verfliesst; Genien mit umgekehrter Fackel; Delphine und Meergottheiten, als Symbole der glücklichen Fahrt zu der Insel der Seligen; ein von Putti ausgeführtes Wettrennen, um die Flüchtigkeit des Lebens anzudeuten; ein Leichenbegängniss u. dgl. Mit besonderer Vorliebe wurde die anmuthige Mythe von Amor und Psyche dargestellt (vgl. d. Art. I 47). Bei der Richtung der Alten aber, die Stätte des Todes mit freundlichen Gebilden zu umgeben und die Schrecken des Grabes durch heitere Vorstellungen zu verscheuchen, wählte man lieber Scenen aus dem Götterleben, vor Allem Darstellungen des Dionysos-Cultes, ohne sich zu scheuen, selbst lüsterne Scenen zur Anschauung zu bringen; ferner Bilder aus der Mythologie, wie die Sagen von Prometheus, Orpheus und Odysseus, oder Bilder des täglichen Lebens, wie die heiteren Darstellungen der Ernte und Traubenlese; Scenen aus dem Hirtenleben, der Jagd u. dgl.; oder man brachte Embleme und Bildwerke an, welche den Stand des Verstorbenen bezeichneten, wie wir z. B. auf einem vaticanischen Sarkophag die Werkstätte eines Schmiedes und einen Kaufladen dargestellt sehen. Die von christlichen Bildhauern gefertigten S. trugen selbstverständlich durchgehends christliche Darstellungen, doch waren dabei auch solche nicht streng ausgeschlossen, welche einen allgemein menschlichen Gedanken ausdrückten, den auch die Christen adoptiren konnten, und so kommen denn nicht nur Delphine und Nereiden, sondern auch Amor und Psyche neben spezifisch christlichen Darstellungen vor.

Gehen wir näher auf die Behandlung und Benützung des gebotenen Raumes durch den Bildhauer ein, so bestand die einfachste Art der Decoration in parallelen, über die ganze Vorderseite von oben nach unten gezogenen Wellenlinien. Als Beispiel der Art sei ein im Coemeterium Lucinae gefundener Sarkophag angeführt, der die archaistische Aufschrift trägt: BLASTIANE PAX TECVM (R. S. I, tav. XXX [9]). Selten und wol erst in späterer Zeit treten an die Stelle der Cannelirung schuppenförmige Verzierungen, wie wir sie ähnlich in durchbrochener Arbeit bei den Transennae finden (*de Rossi* Bull. 1866, 35). Diesen einfachsten Sarkophagen zunächst stehen diejenigen, welche in der Mitte zwischen solchen Linienverzierungen die Tafel für die Grabschrift zeigen (R. S. I, tav. XXX [6]. XXXI [12] u. a.). Da diese Tafel, weil sie die ganze Höhe des Sarkophags einnahm, verhältnissmässig gross war, so blieb ausser der Inschrift noch Raum zu graffirten Zeichen und Bildern, wie wir es u. a. auf dem berühmten Sarkophag der Livia Primitiva finden. Auf den schon reicher ausgestatteten Steinsärgen erscheint dann statt der Inschrifttafel, und meist dann auch an den Enden rechts und links, eine figürliche Darstellung, wobei das Mittelbild in einer Art Nische eingeschlossen zu sein pflegt. Bei den Sarkophagen, deren Fläche durch ein Horizontalgesims in eine obere und untere Abtheilung getheilt ist, kommt die Cannelirung nur sehr selten vor. Ueber die Bedeutung rein monumentaler Decoration nicht hinaus gehen jene Verzierungen, in welchen an Stelle der Wellenlinien ein paar Putti mit gespreizten Beinen und flatternder Gewandung den Raum rechts und links von der Inschrifttafel ausfüllen oder wo solche ein mächtiges Blumengewinde halten und auf diese Weise die ganze Fläche des Sarkophags bedecken.

Zu der bisher besprochenen Klasse der S., die durchgehends Erzeugnisse des Handwerks sind, gehört begreiflicherweise der grösste Theil der zahlreichen auf uns gekommenen Steinsärge. In höherm Masse nehmen unsere Aufmerksamkeit jene in Anspruch, welche durch die Hand der Kunst mit Darstellungen und Scenen geschmückt wurden. Gruppen von Nereiden und Tritonen, die Kämpfe und Siegeszüge des Dionysos, die caledonische Jagd, Leichenfeierlichkeiten, Wettspiele u. dgl., bilden am häufigsten den Gegenstand der Darstellung, durch welche die ganze Fläche

mit einem einzigen Bilde ausgefüllt wird. Christliche S. mit nur einer einzigen Scene sind seltener; als Beispiel sei der Durchgang durch das rothe Meer auf einem lateranensischen Sarkophag genannt. Unser Interesse wächst, wenn wir nicht mehr bloss eine einzelne Scene, sondern in einer einzigen Composition eine ganze Mythe oder Geschichte in ihrer Entwicklung uns vorgeführt sehen, z. B. den Raub der Proserpina, der ein besonders beliebtes Thema für die Künstler bildete; oder wenn zum Ausdrucke einer grossartigen Idee verschiedene Mythen oder Vorgänge mit einander verbunden werden und in unvermittelt an einander gereihten Scenen sich die Composition vor unseren Blicken entwickelt. Eines der schönsten Beispiele der Art ist ein Sarkophag im capitolinischen Museum (abgeb. u. a. bei *Wieseler* Denkm. der alten Kunst I, n. 405), wo die Sage dass die Ausführung des Gedankens nicht in geschicktere Künstlerhand gelegt werden konnte. Noch sei auf einen Unterschied zwischen christlichen und heidnischen Sarkophagen dieser Klasse aufmerksam gemacht. Der heidnische Künstler der Blütezeit hatte eine um so dankbarere Aufgabe, je höher der Sarkophag war, den er mit Bildwerk schmücken sollte; denn da konnte er seine Figuren grösser anlegen und genauer durcharbeiten, er konnte kühner componiren und die Idee lebendiger zum Ausdruck bringen. Die christlichen Künstler, schaffend in der Verfallszeit der Kunst, halfen sich in solchen Fällen, indem sie den breiten Raum durch ein horizontales Fries in zwei Abtheilungen zerlegten und so in kleineren Figuren die verschiedenen biblischen Scenen an einander fügten.

Ein ganz neues Element kam in die

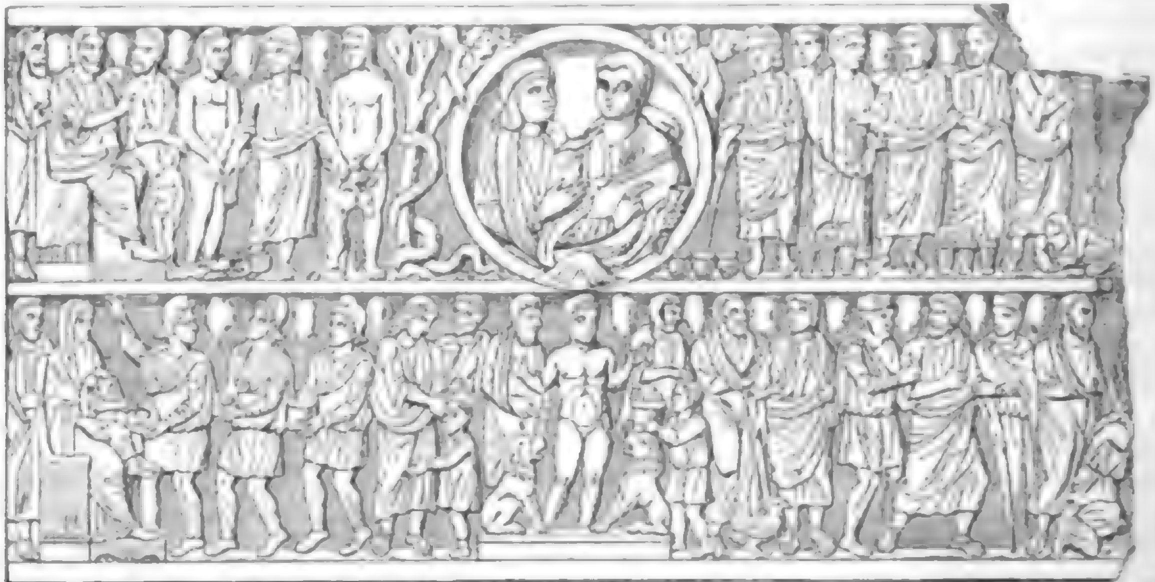


Fig. 426. Sarkophag von S. Paolo fuori le mura.

von Prometheus mit der von Amor und Psyche auf das Geistreichste verflochten ist, um uns die Bildung des Menschen, sein Leben und seine Auflösung in Einem Bilde vor Augen zu stellen. Grossartiger noch in der Idee ist der christliche Sarkophag (in seinen Theilen genau beschrieben bei *Kraus* R. S. 313), der ehemals in S. Paolo neben dem Grabe des Völkerapostels stand und jetzt die schönste Perle des Lateranmuseums ist. Die ganze Geschichte der Menschheit, Erschaffung, Sündenfall und Erlösung, und weiterhin das Fortwirken der durch den Menschgewordenen gebrachten Gnade und Wahrheit durch alle Zeiten zum Heile der Erlösten in der Kirche, — das ist die tiefe Idee, ,die grossartige Epopoe des christlichen Dogmas', um mit *de Rossi* (Bull. 1865, 70) zu reden, die uns auf diesem Sarkophag entgegentritt und wobei nur zu bedauern ist, Sarkophagsculptur durch die Aufnahme architektonischer Motive, wodurch die Fläche gegliedert und eingetheilt wurde. Zierliche Säulen, mit Laubwerk und Blumengewinden umschlungen, zwischen denen Vögel und spielende Putti erscheinen, tragen entweder ein geradliniges, an den obern Rand des Sarkophages sich anschliessendes Gesimse oder Bögen und Giebel, und bilden so Arkaden, unter denen die Figuren oder Scenen dargestellt sind. In den Zwickeln bot sich dann Raum zu Kleinbildnerei, und Tritonen, Vögel, die an umgestürzten Fruchtkörben picken, Putti, welche solche Körbe oder Fackeln tragen, Delphine u. dgl. wechseln in grosser Mannigfaltigkeit ab. Die christlichen Künstler brachten hier gerne symbolische Darstellungen an, z. B. die Taube mit dem Oelzweig. Bekannt ist die eigenthümliche Art der Darstellung biblischer Scenen in

diesen Zwickeln auf dem Sarkophag des Iunius Bassus, wo statt der Personen Lämmer die Handlungen vornehmen. Zwischen den Säulen und als Hintergrund für die Darstellung erscheinen häufig faltenreiche Teppiche, z. B. auf einem Sarkophag im Campo santo zu Pisa, wo neben der

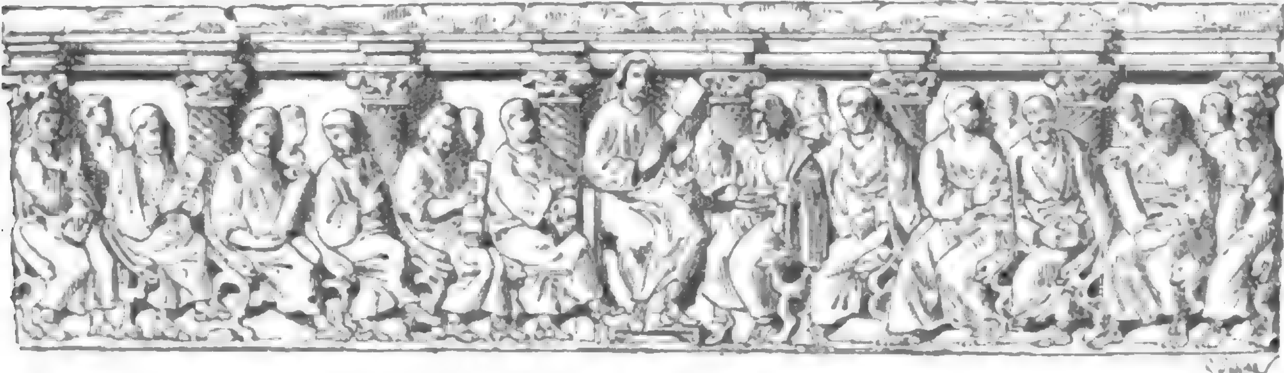


Fig. 427. Sarkophag von Rignieux (nach Martigny).

Figur des Verstorbenen in der Mitte, rechts und links die vier Jahreszeiten in solchen mit Draperieen behängten Nischen dargestellt sind. Der monumentale Charakter, den die S. durch diese architektonische Gliederung erhalten, tritt besonders hervor, wo dieselben, wie es auf einigen grösseren Särgen der Fall ist, in zwei Reihen übereinander stehen. Auf einem lateranensischen Sarkophag findet sich die Eigenthümlichkeit, dass nur das Mittelbild übereinander gestellte Arkaden und damit eine obere und untere Scene aufweist. Es braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, dass jene Herübernahme der Architektur erst in der späteren Verfallzeit stattfand, und so haben wir denn auch verhältnissmässig weniger heidnische als christliche S. dieser Art. Neben dem oben erwähnten aus Pisa sei noch ein schöner Sarkophag des Museo Nazionale zu Neapel genannt, wo auf der Vorderfläche und den beiden Seiten die zwölf Arbeiten des Hercules in derartigen Nischen oder Arkaden dargestellt sind. Es sei noch bemerkt, dass zuweilen auf christlichen Sarkophagen

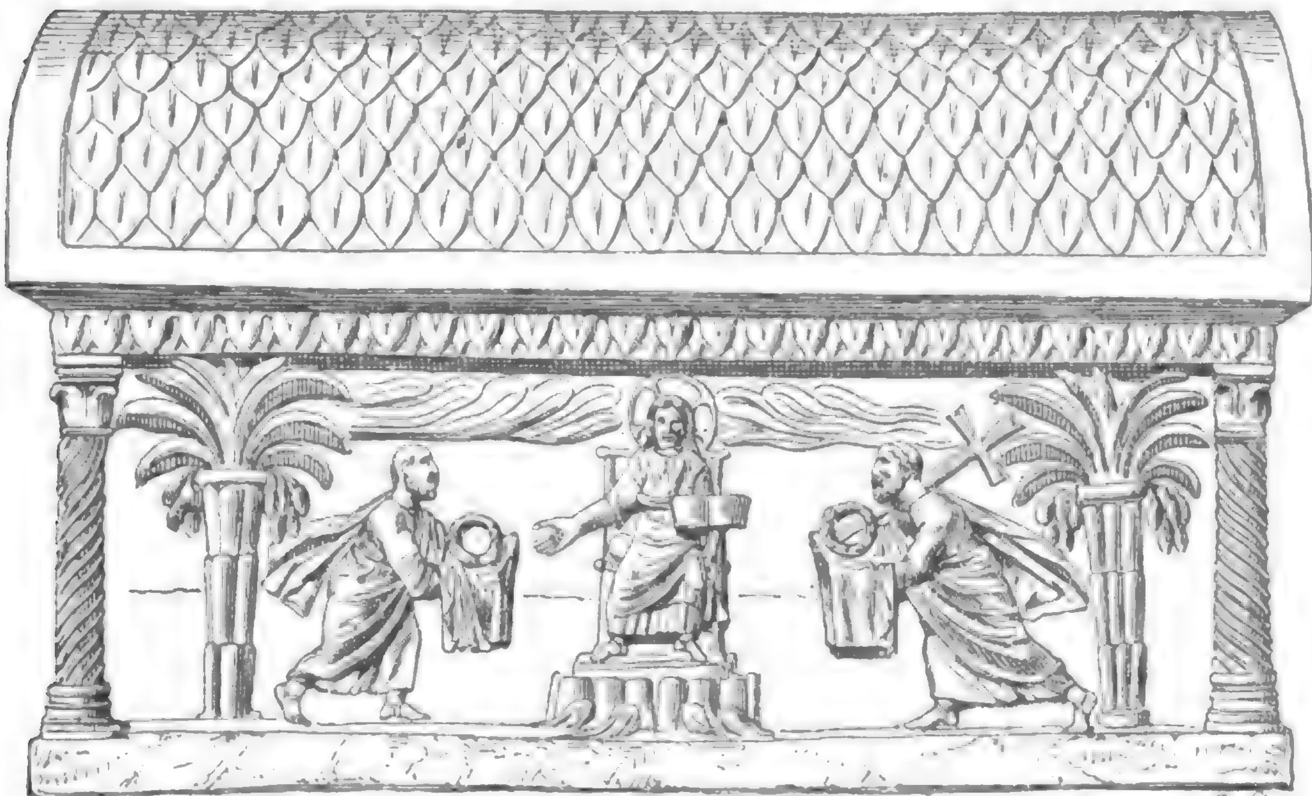


Fig. 428. Sarkophag aus Ravenna (Martigny).

Palmbäume oder Weinranken, seltener Oelbäume, die Stelle der Säulen einnehmen und so die Raumtheilung bewirken. Es war dabei gewiss die symbolische Auffassung massgebend, die in dem Palmbaum das Sinnbild des Sieges sah, den der Verstorbene in dem Kampfe des irdischen

Lebens errungen hatte, in den Weinranken mit ihren Trauben aber die Freuden, die man für ihn im himmlischen Paradiese erhoffte, während der Oelbaum mit seinen Zweigen das Symbol des ewigen Friedens war, in den der Todte eingegangen.

Eine besondere Besprechung erheischen noch jene S., welche mit dem Bildniss des oder der Verstorbenen geschmückt sind. Es ist hier nicht der Ort, um näher darauf einzugehen, welche Bedeutung die Alten der Erhaltung der naturgetreuen Porträts ihrer selbst und ihrer Ahnen gaben; wie sie die Masken der Verstorbenen im Atrium aufstellten, so liebten sie es auch, die Bildnisse derselben auf den Sarkophagen anzubringen. Es giebt eine Anzahl heidnischer Särge, auf welchen die Gestalt des Todten oder der beiden beigesetzten Gatten in Lebensgrösse auf dem Deckel dargestellt ist, auf den linken Arm gestützt, wie man bei der Tafel zu liegen pflegte, und mit genauer Wiedergabe der Gesichtszüge. Christliche S. dieser Art sind uns nicht bekannt. Dagegen kommen auf ihnen, und nicht minder zahlreich auf heidnischen, die sog. *Imagines clypeatae* vor, indem das Brustbild des Verstorbenen oder, was gewöhnlicher ist, des Ehepaares in einem muschelförmigen Hohlschilde in der Mitte des Sarkophages angebracht ist. Da die Alten sich ihre letzte Ruhestätte gerne zu Lebzeiten herrichteten, so konnte der Künstler also ein Porträt nach dem Leben anfertigen. Wo aber der Bildhauer nicht auf Bestellung arbeitete, stellte er den Sarkophag mit seinen Sculpturen bis auf die Imago fertig; manchmal verzichteten die Käufer dann auf die Ausführung des Porträts, und so finden wir denn eine nicht geringe Anzahl besonders christlicher S., auf denen die Imago nur erst im Rohen angelegt ist. Andere Särge zeigen wieder die ganze Figur, aber auf der Vorderseite des Sarkophages die halbe, gewöhnlich in einer Nische stehend, jedoch ohne Wiedergabe des Porträts, da sowol die geringe Grösse der Figur dies nicht gestattete, als auch die verfallende Kunstfähigkeit und das sinkende Interesse an der Erhaltung der Gesichtszüge von solchen Porträtbildern absehen liess. In der Regel tragen diese Statuetten eine Rolle in der Hand; manchmal sind zu ihren Füssen auch Embleme hinzugefügt, z. B. der Pfau als Symbol der Auferstehung. Erscheint auf christlichen Sarkophagen das Bild des Verstorbenen als Orante mit ausgebreiteten Armen, so steht die Rolle gewöhnlich neben ihm am Boden; als Pendant dazu erscheint auf einem lateranensischen Sarkophag die Turris eucharistica mit der auf dem Dache ruhenden Taube (*Bottari* tav. XIX). Eine durchaus neue Anordnung finden wir auf den christlichen Särgen seit der Mitte des 4. Jahrh., indem dort die Verstorbenen in ganz kleiner Gestalt neben dem auf dem Berge lehrenden Christus knieen, eine Anordnung, die ihre Parallele und ihr Vorbild in den Mosaiken der Basiliken findet, wo das Bild des Donators in gleich winziger Figur zu den Füssen des Herrn kniet, wie es z. B. in S. Paolo zu sehen ist. Uebrigens erinnert diese Darstellung an die der Magdalena bei der Auferweckung des Lazarus, wo sie als die demüthig Flehende in ganz kleiner Gestalt vor dem Meister auf den Knieen liegt. Wie die Antike die minder bedeutende Figur auch durch eine geringere Grösse als solche zurückdrängte, den Göttern hingegen übermenschliche Grösse gab, ist bekannt, und der Einfluss dieser Darstellung ist in der altchristlichen Kunst unverkennbar.

Es erübrigt uns noch, in der allgemeinen Besprechung unseres Gegenstandes einen kurzen Blick auf den Verschluss oder Deckel der S. zu werfen. Es war schon die Rede von dem auf denselben angebrachten Bilde des Verstorbenen, halb aufgerichtet und als ob er lebe, jedoch an den Tod erinnernd durch Hinzufügung des Genius mit der umgestürzten Fackel oder anderer Symbole. Wiederholt hat der Deckel die Gestalt eines Daches, was der Bezeichnung des Sarges als Domus aeterna entspricht. Am gewöhnlichsten aber schuf sich der Bildhauer Raum zu weitern Sculpturen dadurch, dass er auf der Vorderseite des Deckels einen hohen Rand oder Kamm aufstehen liess. Auf diesen langen schmalen Streifen findet sich häufig in der Mitte die Tafel der Inschrift: auf den Ecken sind Masken oder Sonne und Mond angebracht, während in den Zwischenräumen Platz zu andern Darstellungen gegeben war. Am häufigsten erscheinen dort schwimmende Delphine oder andere Seethiere. Auf einem Deckelfragment des Kircherianischen Museums sind die vier Evangelisten mit Hinzufügung ihres Namens und Lämmer zu ihren Füssen dargestellt; auf einem lateranensischen Sarkophag erscheinen auf dem Deckel Lämmer mit Kränzen im Munde, als Sinnbilder der in den Triumph des Himmels eingezogenen Seligen, in deren Gemeinschaft der Verstorbene aufgenommen zu werden hoffte. *De Rossi* hat bei einer Anzahl von christlichen Sarkophagen die Besonderheit nachgewiesen, dass an den Ecken des Deckels statt der vorhin erwähnten Masken die Porträtköpfe der beiden Apostel, oder aber die der besonders verehrten Landesheiligen angebracht waren, um auszudrücken, dass der Abgeschiedene in

der Gemeinschaft jenes Glaubens gestorben sei, den die Apostel verkündigt haben und in dem die Heiligen selig geworden sind. Das wurde dann dadurch weiter entwickelt, dass zumal seit dem 5. Jahrh. solche Heiligenbilder, und zwar mit Hinzufügung des Namens, in ganzer Figur auf der Vorderseite des Sarkophages neben Christus stehen.

Gehen wir nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf die christlichen S. insbesondere über. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Christen von Anfang an ihre Todten auch in Sarkophagen beigesetzt haben. Denn vom religiösen Standpunkt aus konnte keinerlei Bedenken dagegen obwalten; es gab aber, wie die Forschungen täglich unleugbarer darthun, von den Tagen der Apostel an Bekenner des Kreuzes auch in den vornehmsten und reichsten Kreisen. Zudem beweisen uns die Katakomben auf das Klarste den Gebrauch der S. in allen Jahrhunderten der alten Kirche. So sehen wir in dem ältesten und ursprünglichsten Theile des Coemeteriums der Domitilla, das unzweifelhaft aus apostolischer Zeit stammt, zunächst rechts und links in der Eingangshalle Nischen, die keinem andern Zweck gedient haben können, als um S. dort hinzustellen. In dem ersten Seitengange links erblicken wir dann, in dem Tuff ausgehauen, zwei Wandgräber oder Loculi, mit einem Stuckverputz von Aussen, der dem Grabe das Aussehen eines in die Wand hineingeschobenen Sarkophags giebt (Bull. 1865, p. 35) Käme nicht eine gleiche Nachahmung auch in heidnischen Grabkammern vor, so könnte es scheinen, als ob in den Augen der ersten Gläubigen die Beisetzung in Sarkophagen als das eigentlich Normale und dem Geiste des Christenthums Entsprechendste gegolten habe. Nicht minder ergiebt sich der ursprüngliche Gebrauch der S. aus den noch erhaltenen Exemplaren und Fragmenten. Denn obgleich die grösste Zahl der in Kirchen und Museen aufbewahrten christlichen Särge aus der nachconstantinischen Zeit stammt, so fehlen uns doch auch solche aus den früheren Jahrhunderten nicht. Bei der Anlage des Tabernakels von S. Pietro entdeckte man einen Sarkophag, der die einfache Aufschrift ΛΙΝΟϹ trug; *de Rossi* zweifelt nicht, dass dieses der Sarg des ersten Nachfolgers Petri sei (Bull. 1864, 50). Von gleichem Alter ist der Sarkophag der Petronilla, der geistigen Tochter des Apostelfürsten. Ursprünglich im Coemeterium der Domitilla beigesetzt, wurde sie zugleich mit ihrem Sarkophag unter Paul I nach S. Pietro übertragen; bei einer Reparatur im J. 1474 wurde der Sarg blossgelegt; er trug die Inschrift: AVRELIAE PETRONILLAE FILIAE DVLCISSIMAE, und war mit Delphinen geschmückt. Exstabant ab omnibus ipsius arcae capitibus delphines quattuor veluti custodes et veneratores tam gloriosi sepulchri, wie Sixtus IV an Ludwig XI von Frankreich berichtete (Bull. 1865, 46). Das ebenfalls apostolische Coemeterium der Priscilla hat nicht minder eine Anzahl grosser Nischen, in denen einstens S. standen; *Bosio* sah noch eine Menge von Fragmenten derselben, und noch jetzt sind mehrere dieser Bruchstücke vorhanden (R. S. I 188). In Domitilla grub *de Rossi* vor wenigen Jahren verschiedene S. von Terracotta aus, deren Verschlussziegel Fabrikstempel mit der Jahreszahl 137 und 123 trugen, oder die sich als aus Ziegeleien stammend bekundeten, welche besonders in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. in Betrieb gewesen sind (Bull. 1865, 58). Auch im Coemeterium Lucinae fand *de Rossi* Sarkophag-Fragmente, welche theils durch die Namen der Verstorbenen, theils durch besondere christliche Zeichen, wie es z. B. bei dem der Lolli der Fall ist, sich als christliche, und zwar aus dem 2. und 3. Jahrh. stammende erweisen. In den Katakomben des Praetextatus entdeckte *de Rossi* 1866 Fragmente des Sarkophags des Martyrers Quirinus, der in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. litt (Bull. 1866, 36). Den schönen Sarkophag der Livia Primitiva, der in ein gleiches Alter hinaufreicht, haben wir schon erwähnt. Leider sind uns von unversehrten Sarkophagen der frühesten Epochen nur sehr wenige erhalten, und gerade diejenigen, welche die Leichen historischer Martyrer umschlossen, gingen nach Uebertragung der Gebeine in die Kirchen der Stadt fast sämmtlich zu Grunde. Sie mussten in den Jahrhunderten der Verarmung und Verwilderung gleich so vielen andern Werken antiker Sculptur in die Kalköfen wandern.

Indem wir im Vorhergehenden den Nachweis lieferten, dass seit den ältesten Zeiten bei den Christen die Beisetzung der Todten in Sarkophagen in Gebrauch war, sind zugleich die hauptsächlichsten noch erhaltenen Steinsärge oder Fragmente aus den ersten drei Jahrhunderten erwähnt worden. Halten wir über dieselben eine nähere Umschau, so würde die Erwartung, auf ihnen in ähnlicher Weise, wie es von Anfang an auf den Wänden und Decken der Katakomben, sowie auf den Grabplatten der Loculi der Fall ist, biblische Scenen und christliche Symbole zu finden, sich mit ganz wenigen Ausnahmen getäuscht finden. Ja, statt christlicher Darstellungen begegnen uns

durchgehends solche, die auf den heidnischen wiederzukehren pflegen, ohne irgend welche spezifisch christliche Bilder oder auch nur Merkmale. Es erklärt sich das daraus, dass die Gläubigen der ersten Jahrhunderte genöthigt waren, ihre S. in den Werkstätten heidnischer Bildhauer zu kaufen. Zwar hat es sicherlich seit dem zweiten Jahrhundert auch christliche Sculpturen gegeben, allein da die Werkstätten offen und Jedermann zugänglich waren, so konnten auch sie nicht, ohne sich zu verrathen, christliche Bilder in den Stein aushauen. Trotzdem nun so die älteren S. unserer Katakomben grösstentheils heidnischen Ursprungs sind, so sehen wir doch von den Christen durchgehends solche Särge gewählt, auf denen ein ausgeprägt heidnischer Charakter nicht hervortritt; vielmehr gaben sie solchen den Vorzug, deren Sculpturen rein ornamental waren, oder wo sie den Darstellungen irgend welche allgemein menschliche oder symbolisch christliche Beziehung geben konnten. So lag in den Scenen der Weinlese der Hinweis auf den Tag nahe, wo wir die im Dienste Gottes gewonnenen Früchte unserer Arbeit ernten; in den vier Jahreszeiten sah man nicht nur ein Bild unseres wandelbaren Daseins, sondern sie erinnerten auch an jenen ewigen Frühling, der dem wechselvollen Leben hienieden folgt; die Bilder aus dem Hirtenleben wiesen hin auf den guten Hirten, die Fische auf die Taufe und den geheimnissvollen Ichthys u. s. w. Christliche Deutung wussten die Gläubigen auch manchen mythologischen Scenen zu geben, z. B. der auf zwei Sarkophagen in S. Callisto vorkommenden Darstellung der Seefahrt des Odysseus an den Sirenen vorüber, und dem Orpheus, den wir auf einem Sarkophag des lateranensischen Museums begegnen. Manchmal freilich haben sich die Gläubigen in der Nothwendigkeit gesehen, S. mit ausgesprochen heidnischen Darstellungen zu kaufen, besonders um sich in Zeiten der Verfolgung nicht als Christen zu verrathen. Allein dann sind diese Sculpturen mit Kalk überdeckt, oder abgeschlagen, oder gegen die Innenwand der Grabnische gestellt worden (R. S. I 341. 353). Letzteres war z. B. geschehen bei dem Sarkophag einer Irena (R. S. I, tav. XXX [6]), wo die mit einer bacchischen Scene geschmückte Vorderseite nach der Wand, die nicht bearbeitete Rückseite aber nach vorne gekehrt und dort auf dem Deckel die Inschrift angebracht worden war.

Wenn nun aber auch die ältesten S. unserer Katakomben in ihren Sculpturen christliche Darstellungen nicht aufweisen, so wusste die fromme Erfindungsgabe der ersten Gläubigen doch auch so der Ruhestätte ihrer Lieben das christliche Siegel aufzudrücken. Dazu bot zunächst die für die Inschrift offen gelassene Tafel Raum, wo nicht nur der Text durch die spezifisch christliche Acclamation ‚Pax tecum‘ oder ‚In pace‘ den Verstorbenen als Kind der Kirche bezeichnete, sondern wo man auch ausser der Inschrift christliche Bilder und Symbole in Graffiten eingrub. Einen anschaulichen Beweis dafür liefert uns der Sarkophag der Livia Primitiva mit dem Bildnisse des guten Hirten, dem Fisch und dem Anker, die unterhalb der Inschrift in den Marmor eingravirt sind. Auf einem andern Sarkophag finden wir unter der Grabschrift eine Taube eingeritzt (R. S. II, tav. XLVI [9]). Nicht minder erkannte das in die Geheimzeichen eingeweihte Auge, wenn es einen Anker gravirt fand (tav. XLV [1]), oder z. B. den Namen der Lollia unter den Armen der das Kreuz symbolisirenden Harpune las, die christliche Idee heraus, dass die Verstorbenen im Glauben an Christus und in der Hoffnung auf die dereinstige Auferstehung hinübergegangen seien. (In diese Kategorie möchte *de Rossi* auch den mit dem Monogramm des Tyranius versehenen Sarkophag setzen, wo die Buchstaben so zusammengestellt sind, dass eine Crux dissimulata herauskommt [tav. XXX [5]]. Allein wesentlich dieselbe Form des Monogramms findet sich auf einer Münze des Demetrius Nicator [145 v. Chr.] für die Stadt Tyrus, von deren Namen der des Tyranius Ableitung ist [s. *Wieseler* Denkm. d. alt. Kunst I, n. 241].) Es konnte endlich nicht ausbleiben, dass heidnische Bildhauer auf ihren Sarkophagen aus Speculation besonders solche Scenen anbrachten, denen die Christen erfahrungsgemäss den Vorzug gaben. Natürlich merkt man der Arbeit den nichtchristlichen Ursprung an; der gute Hirt ist z. B. ein ganz gewöhnlicher Hirt der Campagna, mit plumpen Zügen und struppigem Bart, ganz verschieden von der edeln, jugendlichen Darstellung desselben auf den Gemälden der Katakomben und auf den christlichen Sculpturen (vgl. R. S. I 353).

Unter den Sarkophagen mit entschieden christlichen Sculpturen könnte wegen der guten Arbeit der eine oder andere noch der vorconstantinischen Zeit und dem dritten Jahrhundert angehören, allein es begreift sich, dass sich hier eine bestimmte Behauptung nicht aufstellen lässt, wo anderweitige Anhaltspunkte für die Chronologie fehlen. Der bei weitem allergrösste Theil der mit biblischem Bildwerk geschmückten Särge gehört ohne Frage

dem 4. und 5. Jahrhundert an. Der Massenübertritt zur Kirche führte ihr auch eine entsprechende Anzahl von Bildhauern zu, und die Gläubigen hatten nun nicht mehr nöthig, sich ihre letzte Ruhestätte bei heidnischen Meistern zu kaufen und sich in heidnische Darstellungen auf den Sarkophagen zu fügen; die christlichen Bildhauer aber konnten fortan ungescheut in ihren offenen Werkstätten Gegenstände ihres Glaubens in den Marmor meisseln. So eröffnet sich denn nun für die Kirche ein neues Feld ihrer kunstpflegenden Thätigkeit. Bisher darauf beschränkt, den Malern die Gedanken und Gesetze für ihre Schöpfungen zu geben, hatte sie jetzt auch die Hand des Sculptors zu leiten. Dieser Einfluss der Kirche ergiebt sich unzweideutig aus dem Umstande, dass wir wesentlich dieselben Scenen und symbolischen Darstellungen auch in Stein ausgeführt sehen, welche uns in den Decken- und Wandgemälden der Katakomben begegnen oder welche den Schmuck der Wände und Apsiden der ältesten Basiliken bildeten. Dass daneben aber auch der Einfluss der Antike sich geltend machte, zeigen uns nicht nur die accidentellen Ornamente, sondern auch die Auffassung ganzer Scenen in durchaus antikem Geiste. Das ist, um nur einige eclatante Beispiele zu erwähnen, unter anderen der Fall bei der Darstellung der Himmelfahrt des Elias, der auf einer vierspännigen Biga zum Himmel fährt; bei der Darstellung des Firmaments in Form eines ausgespannten Schleiers, den eine männliche oder weibliche Figur über ihren Kopf gebreitet hält, und bei dem Bilde des Herrn selber, das uns wiederholt an die jugendliche Schönheit eines Apollo erinnert.

Gregor von Tours (De gloria conf. 33) charakterisirt kurz den Inhalt der bildlichen Darstellungen auf den christlichen Sarkophagen, indem es nach seinem Berichte in der Basilika des hl. Venerandus eine unterirdische gewölbte Grabkapelle gab mit Sarkophagen, auf welchen ‚historiae de virtutibus Domini et Apostolorum eius expositae sunt'. Um nun im Nähern auf diese Darstellungen einzugehen, so behauptet *Schnaase* in seiner Geschichte der bildenden Künste (III 89), dass die verschiedenen Scenen auf den christlichen Steinsärgen ‚ohne innern Zusammenhang geordnet und die correspondirenden Gruppen nicht durch ihren Inhalt, der vielmehr gar nicht berücksichtigt worden zu sein scheint, sondern durch ihre Form mit einander verbunden seien'. Was nun diese Ansicht betrifft, so springt allerdings nicht immer die Idee sofort der Art klar in die Augen, dass es nur eines flüchtigen Anschauens bedürfte, sie aus der Composition herauszufinden. Allein es ist doch ebenso von vorneherein unwahrscheinlich, dass ein in sich abgeschlossenes plastisches Werk nur nach der oberflächlichsten Formrücksicht zusammengestellt worden sei. Zudem ist es in der altchristlichen Malerei nachgewiesener Grundsatz, dass die biblischen Scenen nicht ihrer selbst willen zur Darstellung kommen, sondern nur Träger und Hülle, gleichsam Symbole eines tiefern Gedankens sind; ist das aber bei der Malerei der Fall, so gewiss auch bei den Sculpturen. In der That haben denn auch *de Rossi*, *Garrucci* u. A. für einzelne S. die tiefere einheitliche Idee, welche der Wahl und Anordnung der Bilder zu Grunde liegt, nachgewiesen; wir glauben, dass sie sich durchgängig wenigstens bei den besseren Arbeiten nachweisen lasse, und es liegt ein ganz besonderer Reiz darin, dieser Idee nachzuspüren und sie sich dem suchenden Auge enthüllen zu sehen.

Unter dem Charakter der Composition wird sich der Leser am besten eine Darstellung machen, wenn wir ihm einige Beispiele vor Augen führen. Selten ist die ganze Fläche durch eine einzige biblische Scene ausgefüllt; als Beispiel nennen wir den Durchgang durchs rothe Meer auf einem lateranensischen Sarkophag, als Vorbild sowol der Taufe, als der durch sie verheissenen Erlösung aus der irdischen Knechtschaft zur himmlischen Freiheit der Auserwählten. Häufiger finden sich zwei Scenen, und da ist es am liebsten die Rettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen und in Gegenüberstellung dazu die Anbetung der drei Magier (Bull. 1866, 64). Jene Bekenner des Alten Bundes, die inmitten des Heidenthums den wahren Gott verehrten, waren die Vorbilder all der Vielen, die aus dem Heidenthume zum Christenthum kommen würden und deren Erstlinge wir in jenen Weisen von Bethlehem dargestellt finden. Vier biblische Scenen finden wir auf dem nebenstehenden Sarkophag aus dem Coemeterium Callisti. Er ist die Ruhestätte eines Mädchens, dessen Bild wir in der Mitte als Orante erblicken, wie sie in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen wird. Zur Linken ist das Wunder zu Kana, rechts der Prophet Daniel in der Löwengrube dargestellt, dem Habakuk das Brod bringt. Beide Scenen sind gewählt mit dem Hinweis auf die Worte des Herrn: ‚wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage'. Diese Auferstehung ist durch die dritte biblische Scene, die Auferweckung des Lazarus,

angedeutet, während die vierte uns den Noe in der Arche zeigt, dem die Taube den Oelzweig bringt, das Symbol jenes ewigen Friedens, dessen die Verstorbene jetzt im Himmel geniesst. Die der letztern Scene gegenüberstehende Figur mit der Rolle in der Hand ist entweder eine Wiederholung des Bildes der Verstorbenen, oder sie ist das Sinnbild der Kirche, die uns in den Offenbarungen Gottes jene Wahrheiten darbietet, die den Trost des Menschen im Leben und Sterben bilden. Als Beispiel einer complicirteren Composition mag ein auch in sonstiger Beziehung interessanter lateranensischer Sarkophag dienen. Die rechte Seite zeigt uns nach einander von der Mitte aus den Sündenfall, die Verweisung des Menschen zur Arbeit, in der er im Schweisse seines Angesichtes sein Brod essen soll, und das Opfer Kains und Abels. Ohne geschichtliche Ordnung folgen dann gegenüber die vier neutestamentlichen Scenen: die Heilung des Gichtbrüchigen, des Blindgebornen, das Wunder zu Kana und die Auferweckung des Lazarus. Auf dem Deckel erscheinen unter Palmbäumen je drei Lämmer mit Siegeskränzen im Munde, während sich von der Inschriftstafel her zwei Männer zu ihnen hinwenden, welche sie freundlich zu sich einzuladen scheinen. Fragen wir, welcher einheitliche Gedanke in diesem Bildercyclus ausgesprochen sei, so ergiebt sich derselbe unschwer als folgenden: die gefallene menschliche Natur, geheilt durch Christus von Schwäche des Willens und Blindheit des Geistes, genährt durch Christus mit der höhern Nahrung seines heiligen Sacramentes, wird durch Christus auferweckt aus dem Grabe des Todes, um mit Leib und Seele (Kain und Abel, *Prudentius* Dittoch. II: in Abel forma animae exprimitur, caro nostra in munere Cain) vor dem Throne Gottes zu erscheinen und mit allen treuen Schäflein der Herde Jesu Christi als Lohn die Krone der Seligkeit im himmlischen Paradiese zu empfangen.

Die genannten Beispiele mögen genügen, da für die Besprechung und Erklärung grösserer Compositionen hier der Raum fehlt. Im Allgemeinen ist es ein bestimmter Cyclus biblischer Scenen, aus welchem der Bildhauer seine Auswahl traf, meist mit stereotypem Charakter, indem der Künstler des leichtern Verständnisses halber sich an dem Hergebrachten und Approbirten hielt. Dabei fehlt jedoch auch eine Weiterentwicklung nicht, und eine solche offenbart sich mit ganz besonderm Interesse in der Darstellung der Passions- und Auferstehungsscenen.

Vergleichen wir schliesslich die Bildwerke auf den Sarkophagen mit den Katakombengemälden, so treten uns bei der mannigfaltigsten Uebereinstimmung doch auch manche Verschiedenheiten entgegen. Mehrere biblische Scenen kommen nur auf den Sarkophagen vor (vgl. d. Art. Biblische Darstellungen I 154), andere sind in reicherer Weise und mehr detaillirt ausgeführt, z. B. die wunderbare Brodvermehrung, die Auferweckung des Lazarus, die Anbetung der Könige. Mit besonderer Sorgfalt pflegt der Einzug Jesu in Jerusalem behandelt zu werden. Wieder andere Darstellungen haben ihre Vorbilder nicht in den Gemälden der Katakomben, sondern wahrscheinlich in den Mosaiken der ältesten Basiliken. Dahin gehört vorzüglich die Darstellung der Maiestas Domini, wo Christus dem Petrus das Gesetz, dem Paulus den Apostolat unter den Völkern überweist. Eine dritte Klasse von Darstellungen endlich, die uns den Herrn in seinem Leiden und Triumph vor Augen führen, scheint ihre Vorbilder nicht sowohl den Bildwerken in den öffentlichen christlichen Versammlungsorten entlehnt zu haben, als vielmehr den Kunsterzeugnissen der Privatfrömmigkeit, wie sie uns in den Elfenbeinschnitzereien, den Oelgefässen u. a. noch erhalten sind. DE WAAL.

II. Eine vollständige Statistik der altchristlichen S. fehlt noch und ist zur Zeit noch nicht mit annähernder Vollständigkeit festzustellen, da ausgedehnte Gebiete wie Spanien und der Orient noch verhältnissmässig sehr wenig nach dieser Richtung durchforscht sind. Die vollständigste Zusammenstellung von Denkmälern, welche dieser Kategorie angehören, bietet natürlich bis jetzt *Garrucci* in seinem Vol. V (tav. CCXCV—CCCCIV). Danach betheiligen sich die in Betracht kommenden Länder mit folgenden Zahlen an dem vorhandenen Material:

Italien: Ancona 4, Arezzo 1, Brescia 3, Cagliari 1, Campli 2, Città Castellana 1, Concordia 4, Corneto 1, Fermo 1, Fusignano 3, Lucca 1, Macerino 1, Mantua 5, Mailand 9, Neapel 1 (dazu aus Velletri 1), Narni 1, Nepi 1, Osimo 4, Palermo 4, Perugia 1, Pesaro 2, Pisa 11, Porto d'Ostia 1, Porto Torres 2, Ravello 1, Ravenna 57, Riano 1, Rom (mit den Fragmenten) 237, Salerno 1, Syrakus 1, Spoleto 1, Sutri (bez. Rom) 1, Terni 1, Tivoli 1, Tolentino 4, Tuscolo 1, Velletri 3, Verona 4, S. Vittorino 1.

Frankreich: Aire 3, Aix 5, Apt 5, Arles 48, Auch 1, Avignon 5, Bagnoles 1, Balague 1, Besserié 1, Béziers 1, Bordeaux 2, Cahors 2, Saint Cannat 1, Clermont-Ferrand 6, Guyole 1, Saint Gilles 1, Lerins 1, Manosque 3, Marseille 13, Saint Maximin 8, Moissac 2, Narbonne 8,

Nismes 1, Puy 1, Reignaux-le-Franc 1, Reims 1, Rodez 3, Servannes 2, Soissons 4, Tarascon 1, Toulouse 16, Tours 1, Venasque 1.

Algerien: Dellis 1, Collo 1, Lambesa 3, Philippeville 1.

Spanien: Astorga 1, Barcelona 1, Gerona 5, Lagos (bez. Madrid und Toledo) 3, Saragossa 4, Tolmo 1, Valencia 1.

Deutschland und Niederlande: Leyden (bez. Rom) 1, Metz 1, Trier 1, Luxemburg 1.

Dalmatien: Salona 3, Spalato 1.

Türkei: Constantinopel 2, Smyrna 1, Saida (in Phönizien) 4.

Garrucci's Publication ist aber nichts weniger als vollständig. Für Arles hat zunächst *Edmond Le Blant* in seiner Étude sur les Sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles (Paris 1878) einen namhaften Zuwachs aufzuweisen, indem seine Sammlung 79 Nummern umfasst: noch viel ergiebiger werden die Nachträge sein, welche desselben hochverdienten Gelehrten Sammlung sämmtlicher altchristlicher Sarkophage Frankreichs bieten wird, deren Erscheinen wir täglich erwarten. Für Rom hat die tüchtige Broschüre *René Grousset's* (Étude sur l'histoire des Sarcophages chrétiens: Catalogue des Sarcophagues chrétiens de Rome qui ne se trouvent point au musée du Latran, Par. 1885 — Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascic. XLII) allein 195 ausserhalb des Laterans bewahrte Nummern nachgewiesen, von denen allerdings eine Anzahl bei Garrucci aufgenommen ist. Die Lateranische Collection hat dann *Barbier de Montault* in seinen Musées et Galeries de Rome (Rome 1870) berücksichtigt, eingehender, wenigstens mit Rücksicht auf die wichtigeren Denkmäler, *Northcote* und *Brownlow* in ihrer R. S.[2] II 233 ff.; *Kraus* R. S.[2] 347 f. Eine systematische Zusammenstellung des ihm bekannten Materials unternahm auch der Engländer *J. W. Appell* (Monuments of early Christian Art. Sculptures and Catacombs paintings, London 1872). In Spanien hat sich Herr *Aureliano Fernando Guerra* in Madrid seit Jahren mit dem Studium der S. beschäftigt, ohne bisher jedoch eine grössere Veröffentlichung in dieser Richtung zu Stande gebracht zu haben.

Es muss noch ein Wort über die Art der bisherigen Publicationen gesagt werden. Die weitaus grössere Zahl von altchristlichen Sarkophagen ist, wie die Werke *Bosio's, Aringhi's, Bottari's, Garrucci's* aufweisen, nur in Kupferstichen zugänglich, deren Treue und Zuverlässigkeit bekanntlich Vieles zu wünschen lässt: fast überall erscheint der künstlerische Charakter der Denkmäler hier alterirt und geschädigt. Nur die Photographie ist im Stande, ein annähernd adäquates Bild unserer Monumente zu geben, und es ist daher lebhaft zu begrüssen, dass Herr *Le Blant* bei seiner Sammlung der französischen S. (leider noch nicht bei derjenigen von Arles) sich nur ihrer bediente. Solange wir keinen vollständigen Thesaurus der altchristlichen S., wenigstens derjenigen Italiens besitzen, müssen die, wenn auch bei weitem nicht completen, so doch reichhaltigen Aufnahmen *Simelli's* (Rom, bei Hefner) und *Parkers* für Rom, *Ricci's* für Ravenna für wissenschaftliche Zwecke in erster Linie empfohlen werden. KRAUS.

SARMENTITII, ein Spottname der alten Christen, s. d. Art. Namen II 472.

SÄULE. Der hl. Paulus nennt I Tim. 3, 15 die Kirche des lebendigen Gottes ‚eine Säule und Grundfeste der Wahrheit'.



Fig. 429. Geschnittener Stein (nach Garrucci).

Darum wird auf altchristlichen Bildwerken eine einzelstehende S. höchst wahrscheinlich ein Symbol der Kirche sein. Auf einem bei *Buonarruoti* (Vetri, tav. XIV[2]) abgebildeten Goldglas erscheint diese symbolische S. inmitten zweier Männer, die den Typus der hhl. Apostel Petrus und Paulus tragen, überragt von dem Monogramm Christi. Auf einem geschnittenen, von *Garrucci* (Hagioglypta 222) publicirten Stein (s. unsere Abbildung Fig. 429), sieht man eine S., deren Schaft mit zwölf Gemmen (Hinweis auf die zwölf Apostel) geziert ist. Auf dem Schafte steht ein Lamm, durch das Monogramm Christi als ‚Lamm Gottes' signalisirt, um wol hinzuweisen auf die Verheissung: ‚siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt' (Matth. 28, 20). Der S. entwächst lebendiges frisches Grün, vielleicht eine Andeutung des Lebendigseins der Kirche in guten Werken. Neben ihr stehen zwei Lämmer, aufschauend zum Lamm Gottes,

vielleicht die Gläubigen ‚ex circumcisione' und ‚e gentibus' (Gal. 2, 7). Die fliegenden Tauben bedeuten wol die aus der Kirche zum Himmel gelangenden Seelen der Gerechten (vgl. *Münz* Arch. Bemerk. 110). Eine zu Lyon gefundene Lampe zeigt auf dem Säulenschaft eine Taube, das Symbol des hl. Geistes (*Cypr.* De unit. eccl. c. 9: in columba venit Spiritus sanctus), um jedenfalls hinzuweisen auf die Verheissung Joh. 16, 13 (*Le Blant* Inscript. chrét. I 167).

Auf Sarkophagen von Arles ist der Durchgang durch das rothe Meer dargestellt; die den Israeliten voranleuchtende Feuer-S. ist vorstellig gemacht durch eine S., deren Capitell von Flammenbüscheln umgeben ist (*Le Blant* l. c. I 177). Eine ähnliche Darstellung sah *Martigny* (Dict.[2] 190) auf einem Sarkophag zu Aix.

[Als zu weit gehend möchte ich dagegen ansehen, wenn *Martigny* die Kirche, Andere Jesus Christus in den Säulen gesinnbildet finden, welche man bei *Aringhi* II 95 in den Ecken eines Deckengemäldes dargestellt sieht und an deren Fusse zwei Täubchen emporblicken; freilich finden sich Täubchen in derselben Attitude neben einer S. auf der erwähnten Garrucci'schen Gemme, und mit einer Krone zwischen zwei Eheleuten auf einem Goldglas (*Buonarruoti* Vetri, tav. XXIII [3]). *Buonarruoti* will da die Kinder als die Frucht der Ehe in der Krone veranschaulicht sehen, während *Martigny* darauf aufmerksam macht, dass nach *Artemidor.* II 10 (bei *Buonarruoti* citirt) die der Ehe entspringende männliche Descendenz ihre Kraft ausmacht und darum unter dem Bilde der S. vorgestellt sein dürfte. K.] MÜNZ.

SATAN, s. Teufel.

SAUCHES (al. *Sauses*) hiessen nach *Hieron.* Ep. 22 ad Eustoch. c. 15 die Coenobiten bei den Aegyptern, d. h. diejenigen Mönche, welche ‚in communi viventes' waren, wie der Kirchenlehrer sich ausdrückt, und von denen er die Anachoreten, ‚quod soli habitant per desertum', unterscheidet. Vgl. *Bingham* III 15.

SCHAF, s. Lamm II 264.

SCHAUSPIEL, SCHAUSPIELER. Da die Spiele in der Arena und im Circus mit grossen Kosten verbunden waren und selbstverständlich nicht die tägliche Nahrung des verwöhnten römischen Volkes bilden konnten, so erschien für die Zwischenzeit ein Genuss anderer Art unerlässlich. Diesen fand man auf der Bühne. Diese konnte jedoch neben den gewaltigen Aufregungen, welche Arena und Circus hervorriefen, ihre Anziehungskraft nur durch unedle Mittel behaupten, durch rohe Belustigung, raffinirten Sinnenkitzel und sonstige Ausschreitungen, die den Christen den Zutritt unmöglich machten. Selbst von der Tragödie, dem unschuldigsten aller Schauspiele, entwirft der hl. *Cyprian* folgende Schilderung: ‚alte Frevelthaten in Versen erneuern, das heisst tragischer Kothurn. Der alte Greuel des Vatermords und der Blutschande wird aufs getreueste wieder dargestellt, damit die alte Schandthat im Laufe der Zeit nicht aus dem Gedächtniss schwinde. Allen Geschlechtern wird hier die Lehre gegeben, es könne geschehen, was einmal geschehen ist. So sterben die Laster nicht durch Alter, nie versinkt das Verbrechen im Strome der Zeit, nie wird die Schandthat in Vergessenheit gerathen. Zum Exempel dient, was ehedem eine Frevelthat war' (Ad Donat. c. 8).

Doch ungleich mehr als die Tragödie waren die mimischen und pantomimischen Spiele ‚eine Schule des Schändlichen'. Wurden bei dem Mimus die weiblichen Rollen allenfalls noch von Frauen gespielt, so überstieg bei dem Pantomimus die Schamlosigkeit allen Begriff, indem der vorzugsweise aus Liebesgeschichten bestehende Gegenstand durch blossen Tanz und rhythmische Gesticulationen von einem einzigen Tänzer aufgeführt wurde, der mithin mehrere Rollen und zwar sowol männliche als weibliche hintereinander geben musste. Dazu kam, dass die Darstellungen meistens der mythologischen Göttergeschichte entlehnt waren, ‚die schamlose Venus, den ehebrecherischen Mars, jenen Iuppiter, der nicht weniger durch Laster als durch Herrschermacht den ersten Rang unter den Göttern' einnahm (*Cypr.* l. c.), zum Gegenstande hatten. Bedenkt man weiter, dass die Pantomimentänzer vorzugsweise schöne junge Männer waren, die nach *Tertullian* von Kindheit an Unzucht am Körper erlitten, um Künstler zu werden (De spectac. c. 17), die mithin durch ihre Kunst die höchste verführerische Anmuth und Gewandtheit erwarben, so enthält folgende, von *Cyprian* an Donatus gestellte Frage zugleich auch die Antwort: ‚frage nun, ob da ein Zuschauer unverdorben und züchtig bleiben kann! Ihre Götter, die sie verehren, ahmen sie nach; so erhalten bei diesen Unglücklichen selbst die Verbrechen eine religiöse Weihe' (*Cypr.* l. c.; vgl. *Aug.* De civ. Dei VI 8). In ähnlichem Sinne äussern sich andere Schriftsteller. *Tertullian* nennt das Theater ‚ein Heiligthum der Venus, eine abgesonderte Stätte der Unzucht' (l. c. c. 10). ‚In den scenischen Darstellungen,'

sagt *Minucius Felix*, ‚entspricht die Grösse der Wuth dem Uebermass der Schmach. Denn bald beschreibt oder zeigt der Mime den Ehebruch, bald impft der entnervte Schauspieler die Liebe ein, während er sie erdichtet' (Octav. c. 37). Diese und ähnliche Schilderungen sind keineswegs übertrieben, da gerade zu Anfang des Christenthums das Uebel seinen Höhepunkt erreicht hatte und damals unter allen Theaterspielen der Pantomime die allgemeinste und leidenschaftlichste Theilnahme fand. Schon der Umstand allein, dass das Wort Histrio, welches früher die Schauspieler aller Gattungen bezeichnet hatte, in der Kaiserzeit den Pantomimen schlechthin bedeutete, beweist dessen Verbreitung in allen Schichten der Gesellschaft (vgl. *Ael. Spart.* Hadr. c. 19; *Vopisc.* Car. c. 19).

Dass unter solchen Umständen ein Schauspieler, bevor er die Taufe empfing, seiner Kunst entsagen musste, war eine Forderung, die sich von selbst verstand (vgl. *Const. apost.* VIII 32; *Conc. Elib.* c. 62; *Conc. Arelat.* c. 5). Aber auch die andere Frage, ob ein Christ, der selbst nicht mehr auf der Bühne erschien, aber zum Lebensunterhalt in dieser Kunst Andern Unterricht ertheilte, in der Kirchengemeinschaft verbleiben könnte, wurde von *Cyprian* entschieden verneint. Denn es widerspreche, sagt er, der göttlichen Majestät und der evangelischen Zucht, durch eine so schändliche und ehrlose Gemeinschaft die Achtung und die Ehre der Kirche zu verunstalten. Verbiete schon, fährt er fort, das Gesetz (Deut. 22, 5) den Männern, weibliche Kleider zu tragen, so werde dies weit mehr untersagt, wenn dazu noch schändliche, weichliche und weibische Geberden nach den Regeln einer schamlosen Kunst zum Ausdruck gelangen. Zudem dürfe ein solcher nicht meinen, von der Bühne abgetreten zu sein, da er Stellvertreter schicke und statt seiner, des einen, mehrere Nachfolger sende, indem er sie unterrichte, wie der Mann zum Weibe herabgewürdigt, das Geschlecht durch Kunst gewechselt werde. Sollte die Noth ihn wirklich zu einem solchen Erwerbe zwingen, so könne er, was er zur Nahrung und Kleidung bedürfe, auf Kosten der Gemeinde empfangen, ‚damit er nicht Andere ausserhalb der Kirche in verderblichen Dingen unterrichte, sondern selbst in der Kirche lerne, was ihm zum Heil gereicht'. Damit er aber nicht meine, man wolle ihn mittelst Besoldung von seinem Sündengewerbe loskaufen, so müsse ihm bemerkt werden, das Nichtsündigen komme ihm und keinem Andern zu gute (Ep. 2, ed. *Hartel*). Die Kirche hatte indess nicht bloss unter heidnischen, sondern auch unter christlichen Kaisern gegen die Unsitte auf der Bühne zu kämpfen und konnte nur allmälig den Ernst der evangelischen Strenge zur Anerkennung bringen. Wie im 3. Jahrh., so blieben auch noch zufolge der zweiten Synode von *Arles* vom J. 452 Schauspieler, so lange sie ihr Geschäft betrieben, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (c. 20, *Hardouin* II 774). [Man vgl. für den Gegenstand *Friedländer* Sittengesch. II 255 f. Das Grabmonument einer jüdischen Schauspielerin (ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙ || ΤΑΙ ΦΑΥϹΤΙΝΑ) im Mus. Kircher. zeigt drei Masken, unter der Inschrift Horn, Candelaber, Palmzweig, rechts שלום. *Lupi* Ep. Sever. 177; *V. Schultze* Archäolog. Stud. 271. K.] PETERS.

SCHIFF (als Symbol). Die wechselvolle Gestaltung und das flüchtige Vorübereilen des menschlichen Lebens, die vielen Widerwärtigkeiten, Kämpfe und Stürme, mit denen es verbunden ist, die Ruhe des Grabes, welche auf den Tod folgt, legten es nahe, das Leben mit einer Fahrt durch das unbeständige Meer, und den Tod mit dem Landen im sichern, ruhigen Hafen zu vergleichen. Daher kein Wunder, dass uns das Schiff als Symbol des menschlichen Lebens schon auf vorchristlichen Monumenten, insbesondere der Aegypter, Griechen und Römer, entweder allein oder von ‚menschenfreundlichen' Delphinen begleitet oder in Verbindung mit dem durch einen Leuchtthurm angedeuteten Hafen, dem Symbole des Grabes, begegnet (*Piper* Mythol. d. christl. Kunst I, 1, 218 f., wo mehrere Beispiele angegeben sind; *Garrucci* Museo lat. p. 51, tav. XXXI; *F. Becker* Ausgew. Inschr. p. 14; *Becker* Gallus III 383; *Nork* Realwörterb. IV 225 f.).

Verwandt mit dieser Vorstellung ist offenbar eine zweite, die indess schon frühe in das Gewand der Mythe sich kleidete, und nach welcher die Alten den ‚Eintritt in das Leben jenseits des Grabes' als eine Ueberfahrt in das für die Schatten der Verstorbenen bestimmte Reich sich dachten. Hiermit hängt der auf griechischen und römischen Inschriften nicht selten beigefügte Nachruf: ΕΥΠΛΟΙ = Fahre wohl! zusammen (*Piper* a. a. O.).

Eine weit tiefere und mannigfaltigere Bedeutung erhielt das S. in der christlichen Symbolik. Die erhaltenen Monumente bezeugen, dass es eines der verbreitetsten Symbole war: wir finden es in den Katakomben als Fresco, auf Grabschriften und Sarkophagen, Ringsteinen und Goldgläsern, und die meisten altchristlichen Lampen haben die Form des S.es. Die Kirchenväter wendeten es mit Vor-

liebe an, und im beschränkten Sinne, nämlich als Bild der Kirche, erhielt es sich durch das ganze Mittelalter, ist es noch jetzt geläufig.

Als Symbol des menschlichen Lebens, welche Bedeutung schon in der hl. Schrift begründet ist (Prov. 31, 14; Coll. lib. sap. 5, 10), insbesondere der glücklich zurückgelegten Lebensfahrt, finden wir das S. auf Epitaphien nicht selten isolirt: so z. B. auf dem schönen Grabstein einer Faustiniana im Coemeterium s. Priscillae, ferner mit Zinnober gemalt auf der Marmorverschlussplatte eines Loculus im Coem. Ostrianum, welches wohl die älteste Darstellung dieses Symbols sein wird; weitere Beispiele verzeichnen *Lupi* (Epit. Sev. M. 123), *Boldetti* (Osserv. 360, welches *Martigny's* Dict. 495 aufnahm), *Perret* (Catac. de Rome V, pl. XVI [18]. XXXVI [109]), *Passionei* (Iscr. antiche 125, n. 88, wo der Name der Verstorbenen EVSEBIA auf der linken Flanke des Schiffes geschrieben ist).

Häufiger noch erscheint das S. mit andern Symbolen verbunden, welche im innigen Zusammenhange mit ihm stehen und als Vervollständigung oder Erklärung des Bildes aufzufassen sind. Es erscheint bisweilen mit dem Leuchtthurm (*Perret* V, pl. XLI [10]. LXXI [9]; dasselbe bei *Boldetti* 372 und *Garrucci* Storia I, tav. CCCCLXXXVI [20]), welcher auf christlichen und heidnischen Denkmalen die gleiche Form hat und hier wie dort die auf den Tod folgende ‚ewige Ruhe' bezeichnet, mit dem Unterschiede, dass diese für den Heiden hoffnungslos war (inveni portum, spes et fortuna valete!), während der Christ nach den Worten des hl. *Chrysostomus* dort mit seinem Lebensschifflein landet, ‚wo kein Schiffbruch zu befürchten steht'. Die ‚ewige Ruhe', den ‚nie endenden Frieden', in welchen der Beigesetzte eingegangen ist, deutet manchmal eine Taube mit dem Oelzweig im Schnabel an (*Lupi* l. c. 180, wo der Symmetrie wegen zwei Schiffe eingegraben sind; *de Rossi* R. S. II, tav. XLIX [26]), oder die Acclamation IN PACE (*Boldetti* l. c. 363; ferner auf der Inschrift eines intacten Grabes des Coem. Ostrianum, welche *Perret* V, pl. LIII [6] mit irriger Angabe des Fundortes publicirte); beides, Acclamation und Taube mit Oelzweig, finden wir auf dem Grabstein des Genialis (*Perret* V, pl. XXXII [80] und *Garrucci* Storia I, tav. CCCCLXXXVI [21]). Auf dem Fragment der Grabschrift einer NICE aus der Katakombe der hl. Domitilla ist das S. neben einer Taube ohne Oelzweig, die auf einem Baumstumpfe sitzt; zwei Tauben ohne Oelzweig und eine Barke bietet eine Inschrift bei *Boldetti* l. c. 365 und *Perret* V, pl. V [A].

Auf zwei Inschriften (*Boldetti* 346 und *Garrucci* l. c. I, tav. CCCCLXXXVI [19]) erscheint das S. mit dem Monogramm Christi, welcher Ziel und Lohn der irdischen Pilgerfahrt ist; wol nicht ohne Grund ist die Stellung des Monogramms so gewählt, dass es wie ein Leitstern auf das S. herabblickt. Eine Inschrift mit S. und Anker, dem bekannten Symbole der Hoffnung, hat *de Rossi* (R. sott. II, tav. XXXIX [27]) veröffentlicht.

Mitunter trägt das S. Gefässe (*de Rossi* l. c. 325, tav. XLIX [26]), welche nach *Lactantius* (Inst. div. II 12: corpus est quasi vasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus coelestis utatur), *Tertullian* (De patientia c. 10), *Pacianus* (Ad Sympr. ed. *Migne* 3, 26, p. 1080) und *Prudentius* (Peristeph. 5, 301, p. 396) das Sinnbild des menschlichen Leibes sind; auf einer Inschrift bei *Boldetti* 362 steht das Gefäss neben dem S. Manchmal sind die Gefässe, besonders wenn sie in grösserer Anzahl an Bord sind, wie auf einem jetzt leider zur Hälfte zerstörtem Frescogemälde der Pontian-Katakombe (*Garrucci* II, tav. LXXXVIII [2]), gleichbedeutend mit Waaren zu nehmen, welche nach *Garrucci* (l. c. 98) die guten Werke versinnbilden; ein mit Waaren beladenes S. siehe auch bei *Perret* (V, pl. XXXVIII [126]).

Auf einer von *Boldetti* (l. c. 373) mitgetheilten Inschrift ist das S. auch Erkennungszeichen des Loculus (SIGNVM NABE) und wol nur deshalb gewählt, weil darin eine Anspielung auf den Namen der Beigesetzten NABIRA liegt. Nach *Boldetti* (l. c. 23) und *Garrucci* (Storia I 204), welcher auf den hl. *Ambrosius* (Fragm. in Salom.; vgl. Serm. 47 inter opp. Ambrosii) verweist, ist das S. auch Symbol des gekreuzigten Heilandes. Doch ist dieser Vergleich nicht geläufig; häufiger wenden es die Väter auf das Kreuz an. In seiner 75. Predigt (II 475 ed. *Migne*) sagt der

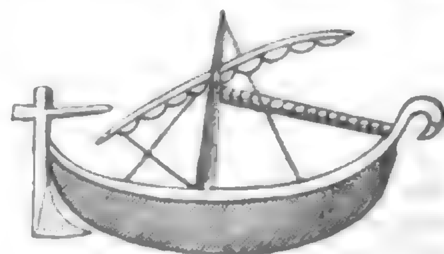


Fig. 430. Schiff (nach Boldetti).

hl. *Augustin:* opus est, ut in navi simus, h. e. ut in ligno portemur, ut mare hoc transire valeamus; *hoc autem lignum,* quo infirmitas nostra portatur, *crux est Do-*

mini, in qua signamur et ab huius mundi submersionibus vindicamur. Einen ähnlichen Gedanken spricht derselbe Heilige auch De catech. rud. c. 27 aus, und dass er vielfach auch den altchristlichen Künstlern bei der Darstellung des symbolischen Schiffes vorschwebte, geht aus der Kreuzesform, die sie dem Maste gaben, hervor. Das Kreuz erscheint da oft verhüllt unter dem Zeichen des griechischen Tau (T) (*Perret* IV, pl. XVI, 37 u. 51; auf einem Carneol des Museo Kircher. 521; *Aleander* Naves eccl. refer. symb. 13; dasselbe unter d. Art. Fisch I 517; *Lupi* l. c. 180), einmal unter dem des mystischen Dreizacks (*de Rossi* R. sott. II, tav. L [26]), bisweilen sehen wir es ganz offen (*Garrucci* l. c. tav. CCCCLXXVIII [16, 17]; *Ficoroni* Gemm. antiq. tab. XI); offen ist es auch auf der berühmten Broncelampe des Eutropius (II 270), welche wie die meisten altchristlichen Lampen die Gestalt des Schiffes hat. Die unverhüllte Kreuzesform des Mastbaumes ist hier vor Allem dadurch kenntlich, dass die Legende: DOMINVS · LEGEM · DAT · VALERIO · SEVERO · EVTROPI · VIVAS ganz wie der Kreuzestitel über dem Querbalken der Segelstange befestigt ist (*Kraus* R. S. 499 f.).



Fig. 431. Grabstein aus Spoleto (de Rossi).

Das S. ist endlich Symbol der Kirche, welche nach den Vätern auf dem Meere dieser Zeitlichkeit treibt und alle Gläubigen, die sie an Bord nimmt, dem Hafen der ewigen Seligkeit zuführt. Nach den *Const. apost.* (II 57) ist in diesem mystischen S. der Steuermann (κυβερνήτης), der mit unserm Kapitäne gleichbedeutend zu nehmen ist, der Bischof, welcher an die Priester und Diakone seine Befehle ertheilt; letztere gleichen den Matrosen (ναῦται) und haben ‚den mitfahrenden Brüdern die Plätze anzuweisen', sowie für die Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung zu sorgen. Nach dem sog. clementinischen Briefe an Iacobus (ap. *Migne* inter Opp. s. Leonis M. III, c. LXIV, p. 737) ist der Steuermann (gubernator) Christus; das Amt des Proreta, welcher (l. c. 738) ‚auf seinem Posten wachsam sein und pünktlich die Befehle des Steuermannes befolgen muss', versieht der Bischof, die Matrosendienste üben die Priester aus, die unserer Conducteure die Diakone. Demgemäss finden wir in den Darstellungen des symbolischen Schiffes am Steuerruder als seinen eigentlichen Lenker und Leiter gewöhnlich Christus selbst: so auf einem werthvollen Jaspis (*Borgia* De Cruce Velit., Titelbl. und *Garrucci* I, tav. CCCCLXXVIII [16]), der auf der einen Seite das S. mit dem Heiland und den rudernden Aposteln, auf der andern in griechischen Buchstaben den Namen ΙΗϹΟΥ trägt; ferner auf einem schönen Elfenbeinschiff der vaticanischen Bibliothek (*Garrucci* I, tav. CCCCLXVII [2, 3], und ungenau *Buonarruoti* Medagl. 395), nach Einigen auch auf der schon erwähnten Broncelampe des Eutropius. Auf dem von *de Rossi* (Bull. 1871, 124, tav. VII [1]) veröffentlichten Fragmente eines Marmorsarkophages, welcher das S. mit dem Heilande und drei rudernden Evangelisten: Marcus, Lucas und Ioannes (Matthaeus ist abgebrochen, s. uns. Fig. 431) darstellt, steht der Herr, mit dem Gesichte dem Steuer zugewendet, im Vordertheil des Schiffes, mit der Linken das Ruder haltend, während die Rechte zum Gestus des Befehlens erhoben ist (die Abbild. auch bei *Martigny* l. c. 495). *De Rossi* vermuthet mit Recht, dass an dem jetzt weggebrochenen Steuer Petrus, der Stellvertreter Christi, sich befand, und dass der an ihn gerichtete Befehl des Herrn kein anderer war, als der von Luc. 5, 4 berichtete: duc in altum, et laxate retia vestra in capturam.

Eine Reihe von Denkmalen stellt das S. getragen von dem Delphin dar (*Aleander* l. c.; *Ficoroni* l. c.; *de Rossi* Bullet. 1870, tav. VII [12] und *Garrucci* I, tav. CCCCLXXXVI [1]); auf der Kölner Glaspatene befindet sich der Delphin über dem S. und seinen Passagieren (s. uns. Abbild. I 618), während er auf der vielgerühmten Broncelampe von Porto (jetzt in der vaticanischen Bibliothek), welche die Form einer geschlossenen Barke hat, auf dem Vordertheile der Barke ruht, gleichsam ihren Lauf überwachend (Bull. 1868, 77 f.). Der Sinn dieser Darstellungen ist klar: der Delphin ist der Heiland, der seine Kirche auf ihrer Fahrt durch das stürmische Meer dieser Zeitlichkeit beschützt. Einen deutlichen Hinweis darauf sehen wir bei der Aleander'schen Gemme in der Scene neben dem Schiffe, wo der Herr dem sinkenden Petrus, dem Reprä-

sentanten der Kirche, die rettende Hand darreicht.

Eine interessante Darstellung des Schiffleins der Kirche im Sturme bietet das bekannte Fresco in einer der sog. Sacramentskapellen. Das S. befindet sich auf hoher, erregter See, von allen Seiten stürmen die Wellen wider das Fahrzeug und drohen es zu verschlingen. Im Innern desselben stehen zwei Männer, der eine im Vordertheil, der andere am Steuerruder, beide in der ruhigen Stellung der Oranten. Ueber dem ersteren erscheint ein Jüngling, der, zur Hälfte in den Wolken sichtbar, von einem ovalen Nimbus umstrahlt ist und seine Rechte schützend auf das Haupt des Betenden gelegt hat. Ausserhalb des Schiffes sieht man einen mit den Wellen ringenden Mann, welcher allem Anschein nach dem erregten Elemente zum Opfer fallen wird. In der Erklärung des Gemäldes sind fast alle katholischen Archäologen einer Meinung: sie sehen darin das Bild der unter dem Beistande Gottes (hier durch den vom Nimbus umstrahlten Jüngling, wie anderwärts durch die aus den Wolken ragende Hand dargestellt) durch die Stürme der Welt sich hindurchringenden Kirche (*de Rossi* II 347, tav. XV; *Martigny* 268, dessen Copie ungenau) und in dem mit den Wellen Ringenden zugleich einen Hinweis auf das Axiom: extra ecclesiam nulla salus (*Kraus* l. c. 323). *De Rossi* verweist hierbei auf die zutreffenden Worte des hl. *Hippolytus* (De Antichristo c. 59, bei *Galland.* Bibl. patr. II 438): ,wir, die wir auf den Sohn Gottes hoffen, werden von den Ungläubigen verfolgt . . . Die Welt ist ein Meer, in welchem die Kirche gleich einem Schiffe im Ocean von den Wogen hin und her geworfen, aber nimmer verschlungen wird.' Hierzu bietet die von den Vätern auf die Kirche bezogene Stelle Marc. 4, 37, wo der Evangelist von einem S. spricht, in welches ,ein heftiger Sturmwind die Wellen warf, so dass es sich füllte', eine willkommene Ergänzung. Dieser Erklärung gegenüber sieht *V. Schultze* in dem besprochenen Fresco den Schiffbruch des hl. Paulus vor Malta (Archäol. Studien 62): eine Deutung, welche dem über allen Zweifel erhabenen symbolischen (nicht historischen) Charakter der Katakombengemälde widerspricht.

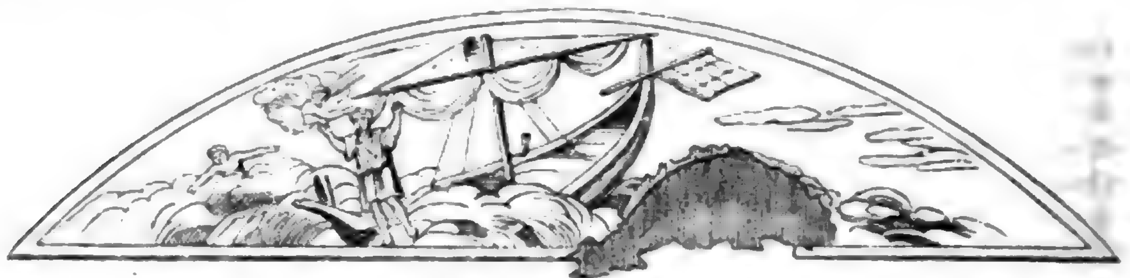


Fig. 432. Fresco aus einer Sacramentskapelle von S. Callisto (de Rossi).

Zwei Schiffe sind es namentlich, mit denen die hhl. Väter die Kirche vergleichen: das Schiff Petri und die Arche Noe's. ,Mystice autem navis Petri,' sagt der hl. *Ambrosius* (In Luc., bei *Aleand.* l. c. 16), ,secundum Matthaeum fluctuat, secundum Lucam repletur piscibus, ut et principia Ecclesiae fluctuantis et posteriora exuberantis cognoscas,' und bezüglich der Arche Noe's schreibt der hl. *Hieronymus* (Adv. Iovinian. l. 1) mit Hinweis auf I Petr. III 20, 3): ,arca illa iuxta apostolum Petrum typus ecclesiae fuit.' Weitere Stellen giebt *Kreuser* (Christl. Kirchenbau I 227 ff.) an; vgl. auch die 94. Homilia des hl. *Maximus von Turin* (ed. *Migne* 719 ff.).

Dass auch das Schiff des Odysseus, welches auf zwei in S. Callisto gefundenen Sarkophagen dargestellt ist, von den alten Christen als Symbol der Kirche betrachtet wurde, mag befremdend erscheinen, ist aber durch Philos. VII 1, ed. Oxf. I 267, ed. *Cruice* 335 und durch die 1. Homilie des hl. *Maximus* auf dem Kreuz (ed. *Migne* 339 f.) hinreichend gesichert (vgl. *Kraus* R. sott. 352 f. und *de Rossi* Bull. 1863, 35 f.).

WILPERT.

SCHISMA, SCHISMATIKER. Seiner etymologischen Ableitung gemäss bezeichnet das Wort σχίσμα (von σχίζειν, trennen, spalten, zertheilen) eine Spaltung oder Trennung, also eine Losreissung irgend eines Theiles von einem Ganzen, mit dem er früher verbunden oder vereinigt war. Diesen Begriff der Spaltung und Trennung verbinden wir auch hier mit dem Worte, wo wir es auf Zerreissung der religiösen und kirchlichen Einheit anwenden und damit die Absonderung einer gewissen Anzahl der Kirchenmitglieder von dem Einen mystischen Leitsterne bezeichnen.

Dass solche Trennungen in der Kirche eintreten würden, hat Christus selbst vorausgesagt (Matth. 24, 5 u. 24 ff.), und dass wirklich schon frühzeitig Spaltungen einrissen, sehen wir I Kor. 11, 18, wo

der Apostel sagt: ἀκούω, σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν. Wie aus der Vergleichung dieses mit dem folgenden Verse 19 erhellt, betrachtet der hl. Paulus das Wort σχίσμα als gleichbedeutend mit αἵρεσις, da er sagt: δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι. Diese Spaltungen seien nämlich nöthig als Mittel der Prüfung und Läuterung und zur Ausscheidung der nicht Probehaltigen. Der Apostel gebraucht hier das von den philosophischen Schulen der Griechen hergenommene Wort ‚Häresieen', das seitdem in die kirchliche Sprache übergegangen ist, um Parteien, welche sich auf Grund abweichender Lehren von der Kirche sondern, oder von ihr ausgestossen werden, zu bezeichnen (*Döllinger* Christenthum u. Kirche 126). Da hier σχίσμα als Synonymum mit αἵρεσις gebraucht wird, so könnten wir uns versucht fühlen, unter den σχίσματα eben solche verschiedene Lehrsysteme zu verstehen, wodurch wir aber mit dem jetzt üblichen Sprachgebrauch der Kirche in Widerspruch kämen

Wir müssen nämlich ins Auge fassen, dass die Aufhebung der kirchlichen Einheit oder die Spaltung eine doppelte sein kann, nämlich entweder eine mehr äusserliche oder aber eine innere. Ist eine innere Entzweiung und eine völlige Differenzirung in Bezug auf wesentliche Lehrpunkte eingetreten, so kann eine äussere Gemeinschaft und Verbindung selbstverständlich nicht mehr bestehen und die Lösung der äussern Einheit ist die nothwendige Folge der innern Trennung. Ist aber anderseits vollständige Einheit der Ueberzeugung und Uebereinstimmung der wesentlichsten Glaubenslehren vorhanden, so ist damit doch die äussere Einheit nicht von selbst schon gegeben, sondern es können die Träger gleicher Gesinnung und Ueberzeugung recht gut allen äusseren Verkehr vermeiden und sich getrennt von einander befinden. In letzterm Falle würden wir die bestehende Trennung als Schisma bezeichnen müssen, während sie im ersteren als Haeresis betrachtet wird.

Das Schisma ist sonach seinem Begriffe gemäss auf die äusserliche Aufhebung der kirchlichen Einheit gerichtet, es verstösst gegen die äussere Einheit und Verbindung der Glieder der Kirche unter einander und kann eintreten, ohne dass die innere Einheit im Glauben und in der Lehre verletzt wird: geschieht aber das Letztere zugleich, so heisst die Aufhebung der Einheit Haeresis und bewirkt eine vollkommene Trennung der Kirche und der Häretiker. Und da die äussere Einheit der Kirche durch ihre Vorsteher, durch die Bischöfe und den Papst vermittelt und vorgestellt wird, so bezieht sich das Schisma zunächst auf die Aufhebung der äussern Einheit und Gemeinschaft mit den Vorstehern der Kirche. Wer eine solche Aufhebung der kirchlichen Einheit oder eine Spaltung veranlasst und vollzieht, oder wer einer solchen sich anschliesst und anhängt, der heisst und ist ein Schismatiker. Wir meinen, dies sei deutlich genug. Sollten wir aber, um allen Missverständnissen vorzubeugen, uns noch genauer ausdrücken, so dürften wir vielleicht sagen, das Schisma involvire eine Verkennung der in der Kirche aufgestellten Verfassung oder Disciplin. Ueber den Unterschied von Haeresis und Schisma handelt *Aug.* Contra Crescon. grammat. Donat. l. II, c. 3 ff.; vgl. *Möhler* Einheit d. Kirche. DIPPEL.

SCHLANGENBILD findet sich I. in den Darstellungen des Sündenfalls (s. d. Art. Adam und Eva I 15) und der Tödtung der zu Babylon als Gottheit verehrten Schlange durch Daniel (s. d. Art. Daniel);



Fig. 433. Goldglas mit der Schlange des Moses (Garrucci Vetri, tav. I [3]).

ob bei der Form dieser Composition den christlichen Künstlern heidnische Kunsttypen aus dem Herculesmythus vorgeschwebt haben, wie *Piper* Mythol. I 66 bis 75 nachzuweisen versucht, dürfte bei der Einfachheit der Scenen schwer zu entscheiden sein (vgl. auch *Menzel* Christl. Symbolik, i. v.). Wenn die Erklärung von *Garrucci* (Vetri 11) richtig ist, so findet sich auf einem Goldglase (ib. tav. I [3]) die von Moses errichtete Schlange, die hier allerdings nicht auf einer Stange erhöht ist, sondern sich vom Boden emporringelt, dargestellt. Mit Rücksicht auf die Haltung der Schlange und auf das Goldglasfragment in der Sammlung *Disch* zu Köln, wo der Erlöser bei Daniel in der Löwengrube erscheint (s. den Art. Daniel I 342), möchte ich hier eher die in der Kraft des Erlösers von Daniel vollbrachte Tödtung der Schlange zu Babylon dargestellt sehen und in der unbärtigen Gestalt mit dem Stabe nicht Moses, sondern wie auf dem Goldglase bei *Garrucci* (tav. III [13]) Christus erkennen.

II. Wie Christus selbst die heilungbringende Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste (IV Mos. 21, 4) als ein Vorbild seiner Erhöhung und seines Opfertodes am Kreuze erklärt hat (Joh. 3, 14), so symbolisirt das S. den göttlichen Erlöser. So auf der Abbildung bei *Münz* Archäol. Bemerk. Taf. II [34]: die um das Kreuz mit dem Monogramm gewundene Schlange reicht einer nebenstehenden Taube Nahrung; welches diese Nahrung sei, ist durch das beigesetzte SALVS ausgedrückt. Die Stelle der Schlange an der Mitte des Kreuzesstammes lässt die Beziehung zu Joh. 3, 14 noch deutlicher hervortreten, und mit Unrecht versucht



Fig. 434. Lampe des 6. Jahrh. aus den Kaiserpalästen des Palatin (de Rossi Bull. 1867, 12, n. 1).

Aringhi R. S. II 705 in diesem einem altchristlichen Ringe entnommenen Bilde die Schlange als Symbol des Teufels zu deuten. Ueber die eherne Schlange als Vorbild Jesu Christi und des Kreuzes s. *Gretser* De cruce; *Bosius* De cruce triumphante.

III. Mit Anschluss an die hl. Schrift (I Mos. 3, 1; Apocal. 12, 9; 20, 1) wird durch das S. viel häufiger der Teufel als Princip des Bösen symbolisirt, und damit zusammenhängend die Sünde und das Laster, insbesondere der Götzendienst und das Heidenthum. Auf einer Thonlampe (*de Rossi* Bull. 1867, 12), von welcher bis jetzt drei Exemplare sich gefunden haben und welche aus dem 5. Jahrh. stammt (*de Rossi* Bull. 1874, 130—132), erblickt man Christus mit der Lanze, auf deren Spitze ein Kreuz, die Schlange durchbohrend, während auf der einen Seite ein Drache sich erhebt, auf der andern eine Viper sich windet und unter dem Bilde des Erlösers ein Löwe steht (super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem, Ps. 90, 13). Auf einer Broncelampe aus Pato (*de Rossi* Bull. 1868, 64. 77; 1869, 16) aus dem Anfang des 5. Jahrh. wird das Haupt des Drachen, welcher den todbringenden Apfel im Rachen trägt, von dem Kreuze, auf welchem das Symbol des hl. Geistes, die Taube, sitzt, durchbohrt, während als Gegensatz auf dem andern Theile der barkenähnlichen Lampe der Delphin das eucharistische Brod des Lebens im Munde trägt. Als Symbol des besiegten Heidenthums erschien das S. in dem Gemälde, worin Constantin sich in der Vorhalle seines Palastes mit dem Kreuze auf dem Haupte und mit der



Fig. 435. Constantinische Münze mit der Schlange.

untern Spitze des Labarum die Schlange durchbohrend darstellen liess (*Euseb.* Vit. Const. III 3). In derselben Bedeutung ist auf einer Medaille Constantins und auf einer solchen seines Sohnes Constantius die Schlange von der Stange des Labarum durchbohrt dargestellt. In den nämlichen Ideenkreis gehört das S. in der Ikonographie vieler Heiligen, deren apostolische Erfolge in der Ueberwindung des Heidenthums oder der Irrlehre und deren siegreiche Bekämpfung heftiger Anfechtungen des bösen Feindes in dieser Weise symbolisirt werden (*Cahier* Caract. des Saints s. v. Dragon, Serpent). Vielleicht sind so die beiden Schlangen auf dem aus dem J. 688 stammenden Mosaikbilde der heiligen Eufemia zu deuten, da die Erklärung *Ciampini's* (V. m. II 618, tab. XXXV), es solle dadurch auf die Weise ihres Martyriums hingewiesen werden, in ihren Acten keine Bestätigung findet. Christus in jugendlicher Gestalt, wie er den Löwen

und den Drachen siegreich zertritt, zu den Seiten ein Drache und eine Natter, ist auf einem altchristlichen Elfenbeindiptychon in der vaticanischen Bibliothek dargestellt (*Gori* Theodipt. III, tav. IV), ebenso Christus die Schlange zertretend auf einem Thongefässe des 5. Jahrh. (*de Rossi* Bull. 1874, 132).

IV. An diese Bedeutung der Schlange schliesst sich die Deutung auf die gottlosen Menschen: so *Melito* Clavis (Spicil. Solesm. III 88): serpentes, diaboli vel homines impii mit Bezugnahme auf Matth. 23, 33. Eine durch Matth. 10, 6 nahe gelegte Deutung auf die Gerechten scheint erst im MA. vorzukommen, z. B. bei *Petrus Cap.* (Spicil. Solesm. II 89).

V. Ueber die Schlangenbilder auf Abraxen und Amuleten s. d. Artt. Abraxas I 6, Amulete I 49; *Kraus* Ueber ein angebl. basilidianisches Amulet; *de Rossi* Bull. 1871, 40; *Menzel* Symbolik i. v. Schlange. Ob der im MA. vorkommende Gebrauch, Drachenbilder, theilweise mit Lichtern in dem offenen Rachen, bei den Processionen einherzutragen, schon in die altchristliche Zeit hinaufreicht, wie *Martigny* v. Serpent annimmt, wird bis zu erbrachtem Nachweis bezweifelt werden dürfen. Die häufige Endigung der alten Bischofsstäbe in einen Schlangenkopf wird gewiss mit Rücksicht auf Matth. 10, 16 und I Tim. 3, 2 auf die den Bischöfen erforderliche Klugheit gedeutet werden können; ob aber solche Bischofsstäbe für unsere Periode nachgewiesen sind, dürfte fraglich sein. Aus welcher Zeit die 1001 von Constantinopel in den Mailänder Dom gekommene eherne Schlange stammt, vermag ich nicht zu beurteilen. Wie es scheint, hatte man sie dort für die eherne Schlange des Moses ausgegeben, ohne zu bedenken, dass diese durch König Ezechias zerschlagen worden war (IV Kön. 18, 4); vielleicht hatte sie ein Bild derselben sein sollen. Nach den Acten der Visitation jener Kathedrale durch den hl. Karl Borromaeus unterdrückte dieser einen damals dabei bestehenden Aberglauben: est quaedam superstitio ibi mulierum pro infantibus morbo vermium laborantibus. [Ueber die Schlange als Symbol bei den Semiten und im A. T. s. *Baudissin* Stud. z. semit. Relig.-Gesch., Lpz. 1876, I; weiter vgl. *Gubernatis* Zool. Myth. II 388; *Squier* The Serpent Symbol and the worship of the reciprocal principles of Nature, New York 1851. K.] HEUSER.

SCHLEIER. Von dem S. als Kopftracht der gottgeweihten, daher *Velatae* genannten Jungfrauen ist oben II 81 Rede gewesen. Wie sehr er als Characteristicum einer solchen Jungfrau angesehen wird, zeigen die Inschriften, welche ihn mehrmals erwähnen. Die Jungfrau DEVTERIA ist auf einem Mailänder Stein characterisirt: CVM CAPETE (sic) VELATO (Amico Cattol. III 136). Andere Inschriften der Art geben *Fleetwood* (Inscr. ant. Syll. 51) und *Reinesius* (Cl. XX 122: IN HOC REQVIESCVNT TVMVLO VENE || RANDA CORPVSCVLA SACRAR · VIR · ET || CONSECRAT · VELAMINE . . .). Das Epitaph der AVFENIA (*Marangoni* Act. s. Vict. 88) giebt das Bild der Jungfrau als Orans mit dem S.; ebenso zwei Jungfrauen auf dem schönen Gemälde der Cinque santi (*de Rossi* R. S. III, tav. I bis II. III; vgl. uns. Fig. 356). Ueber das in seiner Bedeutung sehr unsichere Bild in S. Priscilla (*Bosio* 549) s. oben II 82. *Optat. Milev.* (De schism. Don. II 19) nennt das Kleidungsstück *Mitra* und spricht (ib. VI 4) von einer *Lana mitella* oder *Purpura*, welche ein Anzeichen, aber keine Garantie der Jungfräulichkeit sei (res inventa est ad signum capitis, non ad remedium castitatis). Auch nennt er den S. *Pannus*. *Tertull.* (Lib. de veland. virg.) sagt: mitris enim et lanis quaedam non velant caput, sed conligant a fronte quidem protectae qua proprie caput est renuda. Aliae modice *linteolis*, credo ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur. *Hieronymus*, welcher (Ep. 18 ad Demetr.) den S. *Flammeum virginale* nennt, beschreibt ihn (Ep. ad Eustoch.) als ein violettes, über den Schultern flatterndes (et super humeros hyacinthina lana maforte volitans) Wollenstück, das auch anderwärts (bei *Papias*, *Isidor*, vgl. *Ducange* i. v.) *Maforte* heisst und dessen Form mit den angezogenen monumentalen Beispielen (vgl. noch *Bottari* III 149) ziemlich genau übereinstimmt. Das war also etwas von der einfachen Kopfbinde, die *Tertullian* erwähnt, ganz Verschiedenes. KRAUS.

SCHLÜSSEL PETRI. Petrus mit den Schlüsseln kommt weder auf Gemälden der Katakomben, noch auf Goldgläsern vor; auf Sarkophagen begegnet er uns nur sechsmal (*Garr.* tav. CCCXXX [5]. CCCXL [5]. CCCXLVI [2]. CCCLII [2]. CCCC [1. 2]). Die häufigste Darstellung ist die auf den Mosaiken in den Apsiden und an den Triumphbögen der Basiliken von der Mitte des 5. Jahrh. an (*Garrucci* tav. CCXXX [1]. CCXXXVII. CCXL. CCXLI. CCLII. CCLXXI. CCLXXII. CCLXXXII [1]. CCLXXXIII. CCLXXXV. CCLXXXVII. CCXCII. CCXCIII. CCXCIV). Von diesen Mosaiken sind die ältesten das in S. Paolo vom Jahre 441 und in S. Agata in Su-

burra, sowie das im Grabmal der Galla Placidia zu Ravenna von 450, und kaum älter sind die Darstellungen auf den Sarkophagen. Gehört die Broncestatue des Apostels in S. Peter noch, wie von namhaften Archäologen angenommen wird, dem Ende des 4. oder den Anfängen des 5. Jahrh. an, so dürfte dies die erste und älteste Darstellung des Apostelfürsten mit den Schlüsseln sein. (Der Gestus der rechten Hand ist, nebenbei bemerkt, nicht der des Segnens, sondern des Redens.)

Die historisch-symbolische Scene der Uebergabe der Schlüssel durch den Herrn an Petrus (Matth. 16, 19) kommt ausser auf einem silbernen Krüglein des vaticanischen Museums nur sechsmal und zwar ausschliesslich auf Sarkophagen vor (*Garrucci* tav. CCCXIII [2]. CCCXXX [5]. CCCXL [5]. CCCLII [2]. CCCC [1, 2]), denen aus dem 9. Jahrh. noch zwei Basreliefs aus Verona und Mailand hinzuzufügen sind (*d'Agincourt* Stor. tav. XXVI [13, 15]). Petrus

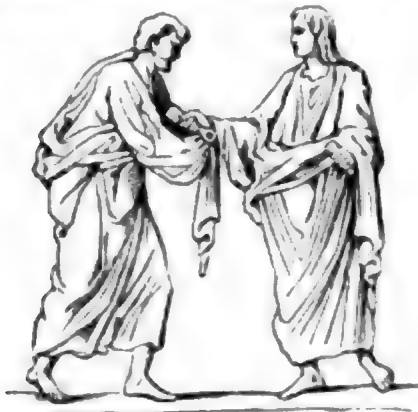


Fig. 436. Von einem reliefirten Gefässe bei Bottari I 185 (vgl. Bianchini Not. in Anastas. Vit. s. Urbani n. 18).

empfängt die Schlüssel als etwas Heiliges auf verhüllten Händen (s. uns. Fig. 436), wie er in der gleichen Weise sonst die Lex Domini entgegennimmt. Christus ist in allen Scenen bartlos (in statu viatoris) aufgefasst, während er bei der Uebergabe der Bücherrolle an den Apostel durchgehends den Bart trägt: eine Verschiedenheit, die besonders auf einem Sarkophag aus den Grotten von S. Peter auffällt, wo in sämmtlichen historischen Scenen Christus bartlos erscheint. Auf dem Sarkophag in S. Pietro in Vincoli hält der Apostel einen Schlüssel auf den Falten seines Gewandes, und empfängt einen zweiten aus der Hand des Herrn. Hier, wie auf dem Sarkophag in den Grotten von S. Peter und auf einem Sarkophag zu Arles, bildet die Vorhersagung der Verleugnung den Pendant zu unserer Scene; die Uebergabe der Schlüssel ist also an die Stelle des sonst der Verleugnung gewöhnlich gegenübergestellten Mosesbildes mit der Virga am Felsen in der Wüste getreten. Die Bedeutung dieser Parallele ergiebt sich aus dem zu Artikel Moses (II 431) Gesagten, wie sie hinwiederum das dort Gesagte neu bestätigt. Christus, ,welcher den Schlüssel Davids hat, der öffnet und Niemand schliesst, der schliesst und Niemand öffnet' (Apoc. 3, 7), verheisst die ihm vom Vater verliehene Gewalt nach seiner Himmelfahrt dem Apostelfürsten als seinem Stellvertreter auf Erden. Die Schlüssel, die Virga und die Lex sind daher synonyme Symbole des petrinischen Primats. Es sei dazu auf die Stelle bei *Optatus von Mileve* (Lib. VII contr. Parmen.) verwiesen: bono unitatis b. Petrus praeferri omnibus Apostolis meruit, et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit . . . Stant tot innocentes, et peccator accipit claves; ut unitatis negotium formaretur, provisum est, ut peccator aperiret innocentibus, ne innocentes clauderent contra peccatores, et quae necessaria est unitas, esse non posset.

An die historische Darstellung schliesst sich eine Reihe von Scenen, wo Petrus die Schlüssel, ähnlich wie andere Heilige ihre Kränze, dem Herrn darbringt: so auf einem Sarkophag zu Ravenna (*Garrucci* tav. CCCXLVI [2]) und auf den Mosaiken in S. Agata in Suburra, S. M. in Dominica und S. M. in Cosmedin zu Ravenna (*Garrucci* tav. CCXL [2]. CCXLI. CCLXXXIII).

Die dritte weitaus reichste Klasse von Darstellungen zeigt die Schlüssel als Epitheton distinctivum des Apostels (daher claviger regni coelorum, primogenitus clavigerorum; s. die Stellen bei *Borgia* Vat. Conf. 118), sei es, dass er sie allein, sei es, dass er nebst denselben noch die Crux hastata trägt. Letzteres ist u. A. der Fall auf einem Sarkophag zu Ravenna (*Garr.* tav. CCCXLIV [2]), im Codex Syriacus der Laurenziana zu Florenz vom Jahre 586 bei der Himmelfahrt Christi und auf den Mosaiken von S. Lorenzo von 585, in der Kapelle des hl. Venantius beim Lateran aus der Zeit Johannes' IV (640) und in der Apsis des Tricliniums Leo's III um 800. Letzteres Monument zeigt auf der Stirnwand, wo Petrus dem Papste Leo das Pallium überreicht, die Schlüssel auf dem Schoosse des Apostels. (Mit Unrecht hat *Alemanni* De Lat. pariet. 88 auch auf dem Mosaik vom Grabmal Otto's II in den vaticanischen Grotten dem Apostel eine Crux hastata gegeben; dagegen hat er richtig die von Andern übersehene Besonderheit reproducirt, wonach der auf einem Throne sitzende Christus den linken Arm um die Schulter des Apostels gelegt hat.) Auf den späteren Bleimedaillen steht die Crux neben dem Apostel und Ein Schlüssel

ist auf seiner Brust oder neben ihm angebracht, wie auf einer bei *Borgia* (Vat. Conf, Titelblatt) abgedruckten und in einem schönen Exemplar jüngst für das Museum des deutschen Campo santo erworbenen Bleimedaille und auf einer Matrize zum Giessen solcher Medaillen in demselben Museum.

Losgelöst von der Person Petri, als Symbol der dem Apostel und seinen Nachfolgern übertragenen Gewalt an sich, erscheinen dann die Schlüssel auf dem Mosaik im Triclinium Leo's III (*Garrucci* tav. CCLXXXIII), wo Christus dem Papste Sylvester dieselben überreicht, und auf dem ehemaligen Mosaik der Apsis von S. Peter, wo die Ecclesia eine Fahne trägt, in welcher die Schlüssel stehen. Damit mag dann die seit Gregor d. Gr. nachweisbare Sitte zusammenhängen, Schlüssel von der Confessio Petri an Fürsten, Bischöfe und Kirchen zum Geschenk zu senden (vgl. *Borgia* l. c. 184).

Die Zahl der Schlüssel variirt in der ältern wie in der spätern Zeit zwischen einem und zweien, ohne dass dieser Verschiedenheit eine Bedeutung beizulegen wäre. So sagt *Maximus von Turin* (Hom. 1 in Nat. Ap.): haec illi confessio dedit, ut ante clav*es* regni coelorum acciperet, quam coeli ianuas introiret . . . Claves coeli lingua est Petri, quia singulorum merita censendo Apostolus unicuique regnum coelorum aut claudit aut aperit. Non *est* ergo clav*is* is*ta* mortalis artificis aptata manu, sed data a Christo potestas est iudicandi. Einige wenige Darstellungen zeigen den Apostel mit drei Schlüsseln. Als ältestes Beispiel dieser Art nennt *Alemanni* (De Later. pariet. 85; s. unsere Fig. 437) ein Bild in einer griechischen Handschrift der Vaticana, angeblich aus der Zeit Iustins I (518 bis 527). Es ist der Bibel-Cod. Vat. Gr. 699 (Blatt 81), der jedoch dem Schriftcharakter nach dem 8. Jahrh. angehört. Die drei Schlüssel, welche der Apostel an einem goldenen Reifen hängend trägt, sind sämmtlich von Gold. Ebenso sind es drei Schlüssel, welche auf dem Mosaik im Triclinium Leo's III der Apostel auf dem Schoosse liegen hat; das Gleiche sehen wir auf dem Mosaik am Grabmal des deutschen Kaisers Otto II in der Grotte von S. Peter vom Jahre 983, wo sie alle drei von Gold sind, und auf einem Mosaik im Museum des Lateran, wo zwei derselben von Silber, der dritte von Gold ist. Diese Dreizahl ist verschieden gedeutet worden: auf die Gewalt über Himmel, Erde und Hölle (oder Purgatorium; *Ivo Carnotens.* De divin. off. 419, ed. *Hittorp*), oder auf die Gewalt, zu lehren, zu binden und zu lösen, und zu regieren (Magist. sent. III. dist. 18); *Alemanni* deutet den dritten Schlüssel (l. c. 139) auf die Facultas, saecularia ad religionis amussim dirigendi rerumque publicarum statum temperandi, legt ihm also eine politische Bedeutung bei, was dann aber für jene angeblich älteste Darstellung aus der ersten Hälfte des 6. Jahrh. schwerlich passt. Am zutreffendsten wird wol die Deutung auf die Plenitudo potestatis sein (omne trinum perfectum); doch mag immerhin wenigstens auf dem Mosaik des leoninischen Tricliniums der kirchenpolitische Nebengedanke nicht auszuschliessen sein, indem der hl. Petrus dem Papste Leo das Pallium, dem Kaiser Karl (D·N·CARVLO·REGI) die Fahne überreicht, während er halb auf dem Schoosse die drei Schlüssel liegen hat. DE WAAL.



Fig. 437. Miniatur aus einer griechischen Hs. aus der Zeit Kaiser Iustins I (Alemanni De Lateran. pariet. tab. VII 55).

SCHMELZ *(smaltum, esmuletum, smalto, émail,* deutsch *smalte, schmalte)*, ursprünglich Geschmelze von Gold und Silber, dann metallisches Glas (nicht mit *Ducange* von *maltum*, Mörtel, herzuleiten). In der Kunstsprache bezeichnet heute S. 1) den Glasfluss, d. h. eine leichtflüssige, durch lösbare Oxyde gefärbte Glasmasse; 2) die eigentliche S.-Malerei, d. h. Malerei mit Glasfluss, der auf Metall aufgeschmolzen wird; 3) Metallarbeiten, die mit Schmelzmalerei versehen sind.

Das Alterthum kannte hauptsächlich die Herstellung des Glasflusses, der bei Ringen Verwendung fand, denn das Goldschmiede-Email *(émail incrusté)*, das bald Zellen-S. *(émail cloisonné)*, bald Gruben-S. *(émail en taille d'épargne* oder *champlevé)*. Bei ersterm wird die Zeichnung durch feine Metalldrähte (Stege) dargestellt, welche man auf den Excipienten, d. h. den Metallgrund, auflöthet; die so entstehenden Zellen werden durch Glasfluss gefüllt. Beim Gruben-S. wird der Contour in den Excipienten eingegraben und die für die Aufnahme des Schmelzes

bestimmten Stellen werden vertieft, so dass die Umrisse stehen bleiben. Ausserdem unterscheidet man noch Relief-S. *(émail translucide sur ciselure en relief)*, wo die Zeichnung mit dem Grabstichel schwach reliefirt ausgeführt und mit durchsichtigem S. colorirt wird, und S. auf erhabener Arbeit *(émail de ronde bosse* oder *de haut relief)*, reliefirte Metallgegenstände, die einen Ueberzug aus S.-Glas erhalten (vgl *Bucher* Geschichte der technischen Künste I 4 f.).

Die altchristliche Zeit hat von dem Email nur einen sehr untergeordneten Gebrauch gemacht. Kleine Gefässe aus S. werden von *Boldetti* 166 als in den Katakomben vermerkt und abgebildet; ebenso eine Platte p. 496, n. 10; ein eleganter Flacon *(guttus)* ebd. p. 500, n. 11. *Buonarruoti* p. XVI spricht von zahlreichen andern Fragmenten, wie kleinen Fischen, aus S., die in den Coemeterien zu Tage treten. *De Rossi* R. S. III 601 ist der Ansicht, dass die in der etruskischen und italogriechischen Kunst so beliebten Producte dieser Emailkunst schon im 3. Jahrh. unserer Zeitrechnung in Rom in Abnahme kamen und den reliefirten und ornamentirten Gläsern Platz machten; doch weiss auch er von kleinen Fischen, welche, aus Email, Krystall, Perlmutter, Elfenbein u. s. f. gebildet und an der Stelle der Augen durchbohrt, als eine Art Erkennungszeichen unter den Christen getragen wurden (Bull. 1863, 38).

Es ist nicht meine Absicht, hier auf die Geschichte des byzantinischen Emails einzugehen, welche ausser dem Rahmen dieses Werkes liegt. Doch sei erwähnt, dass als ältestes Zeugniss für die Existenz der Emailkunst in Byzanz die *Gabata electrina* citirt wird, welche Kaiser Iustinus I dem Papst Hormisdas (514—523) sandte. *Labarte* sieht in dem *Electrina* eine S.-Arbeit, was *Bucher* a. a. O. nicht ohne Weiteres zugestehen will. Auch *Iustinian d. Gr.* soll für die Hagia Sophia umfangreichen Gebrauch von dem Email gemacht haben; wenigstens versteht *Labarte* (Hist. des arts industr.[2] III 67) die Angabe des *Cedrenus* also.

Eines der ältesten Denkmäler der S.-Kunst dürfte ein Email- und Gold-Triptychon des Museo nazionale in Palermo sein, welches Scenen aus dem Leben und Leiden des Herrn mit lateinischer Dedicationsinschrift und griechischen Beischriften zeigt; wol eine byzantinische Arbeit des frühesten MA.s, aber mit lateinischen Einflüssen, die sich in der dramatischen Belebung der Gestalten documentiren. Ein Schlussplättchen trägt die Inschrift: ΠΑΝΤΑ || LƐONSTRA || TVS VENIAH *(veniam)* MIƐHI POS || SƐ ORƐATVS *(posce reatus)*.

KRAUS.

SCHOLAE hiessen die Triclinien, welche zur Abhaltung der Todtenmahle von Collegien bei den Gräbern errichtet waren. Eine solche *Schola* des *Collegium Silvani*, welche an das Coemeterium des Callist stiess, war rund. Eine andere, der *Sodales Serrenses* an der Via Nomentana, wo man noch Broncegefässe zur Vertheilung des Weines (einen *Sestarius* und eine *Hemina*) fand, beschreibt *Visconti* (Annal. dell' Istit. di corrisp. arch. 1867, 387); sie hatte ringsum eine Sitzbank, in der Mitte eine Ara mit der Weihinschrift und war roth angemalt (vgl. *de Rossi* R. sott. III 475).

SCHOLASTICI. Bezeichnung der Advocaten und Defensores (vgl. *Bingham* VII 479). Ihre Ordination wird verboten bei *Innoc.* Ep. 23, c. 6 (vgl. *Bingham* II 151).

ΣΧΟΛΑΖΟΝΤΕΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΙ hiessen Bischöfe, denen das Volk die Aufnahme verweigerte. Vgl. *Conc. Antioch.* c. 16; *Bingham* II 111.

SCHRIFT, HEILIGE, s. d. Art. Testamente.

SCHÜSSELN, s. d. Art. Patena II 595.

SCHUHE. Man trug in Italien sehr verschiedene Fussbekleidung — S., Sandalen, Stiefel; die römische Tracht war eigentlich die der S. *(calces,* ὑποδήματα), und unterschied den *Mulleus*, den Schuh der vornehmen Stände, aus rothem Leder, mit hoher Sohle, links am Fusse hinaufgehend und mit Häkchen *(mulleoli)* befestigt — den *Calceus senatorius*, der schwarz war und mit Riemchen geschnürt wurde (auch *patricius*) — die S. des *Ordo equester* und der Bürger, beide schwarz und oben an den Knöcheln zugebunden *(pero)*, endlich die Bauern- oder Sklavenschuhe *(sculponeae)*, d. h. Holzschuhe (*Marquardt* Privatalterth. II 193). Der feine Schuh der Frauenwelt ward in der Kaiserzeit auch von Männern getragen. Stiefel, die bis zum Knie hinaufgingen, wurden in der spätern Kaiserzeit statt des *Mulleus* mehr und mehr Sitte *(baxeae, zancae)*, dann kamen auch schwere Jäger- und Soldatenstiefel auf *(caligae militares)*, die auch Fuhrleute, Bauern und Weiber trugen, und deren schwere Nägel *(clavi caligares)* öfter erwähnt werden.

Im älteren Rom trug man nur zu Hause Sandalen *(sandalia, soleae)* mit Bändern und Pantoffel ohne Bänder *(socci)*, doch war es zu Hadrians Zeit schon Sitte, mit Sandalen öffentlich einherzugehen.

Auf unsern altchristlichen Denkmälern bemerkt man grosse Verschiedenheit in der Behandlung der Fussbekleidung. Man kann im Allgemeinen festhalten, dass in den biblischen Scenen, den Wundern Jesu Christi auf Wandgemälden und Sarkophagen durchweg die Füsse entweder nackt oder mit Sandalen bekleidet sind. Oft

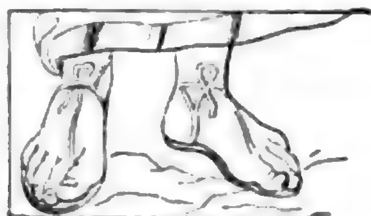


Fig. 438. Sandalen.

sieht man den Herrn mit Sandalen zwischen den Jüngern, deren Füsse unbekleidet sind. Der gute Hirt hat zuweilen nackte Füsse, meist sind Füsse und Unterschenkel mit grossen bis an die Kniee reichenden Jägerstiefeln oder Strümpfen bekleidet. Die Magier haben fast immer grosse, zuweilen reichbesetzte orientalische Hosen, Soldaten



Fig. 439. Schuh des hl. Silvester in S. Martino in Monti.

treten durchweg mit grossen Soldatenstiefeln, die Hirten mit Bauernstiefeln auf. Frauen haben fast immer S. an, doch begegnen uns auch weibliche Oranten oft mit nackten Füssen. Heilige, namentlich in der spätern Zeit, treten zuweilen in mit Schnüren hinaufgezogenen bischöflichen Prachtschuhen auf. Je mehr sich

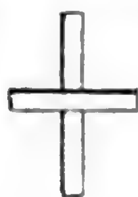


Fig. 440. Kreuz von der Marmorstatue Papst Innocenz' VII (erw. 1404).

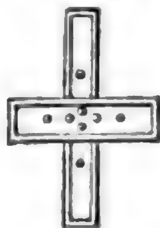


Fig. 441. Kreuz von den Schuhen Papst Pauls II (1464).

die Kunst dem MA. nähert, desto mehr verschwindet die der alten Symbolik besonders eigene Tracht der nackten oder nur mit Sandalen bekleideten Füsse, und es nehmen die historisch aufgefassten Personen meist S. an. Doch lässt sich hier eine fixe Regel nicht aufstellen. In dem Cod. Egberti z. B. sind die heiligen Personen, Christus und die Apostel, durchaus barfuss, die Hirten, jüdischen Seniores u. s. f. meist mit Schuhen bekleidet.

Die Frage, wann das **Kreuz** als Verzierung des päpstlichen Schuhes, bez. Pantoffels, zum erstenmal auftritt, geht das christliche Alterthum nichts an. Soviel sei erwähnt, dass, wie auch *Martigny* 644 feststellt, weder bei den liturgischen Quellenschriftstellern, noch auf den Bildwerken des frühern MA.s das Kreuz auf dem päpstlichen Schuhwerk erscheint; der erste nachgewiesene Fall scheint Innocenz VII (1404—1406) zu betreffen, dessen Marmorstatue in den vaticanischen Grotten in der That das Kreuz bietet (s. Fig. 440), wie auch bald darauf das Broncerelief Martins V († 1431) am Altar der Confessio von S. Giovanni im Lateran. Etwas verschieden ist die Form des Kreuzes bei Paul II (1464); später treten reichere Formen auf, als deren letzte wir nach

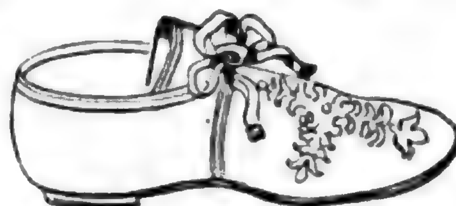


Fig. 442. Pantoffel Pius' VII.

Martigny diejenige auf dem Pantoffel Pius' VII hier wiedergeben (s. unsere Fig. 442). KRAUS.

SCHULDNER *(debitores)* wurden an den Osterfeiertagen freigelassen (*Cod. Theod.* lib. 9, c. 38 de indulg. crim. l. 3, n. 4; *Ambros.* Ep. 33; vgl. *Bingham* IX 232). Dagegen war ihnen das Privileg des Asyls verweigert (*Cod. Theod.* lib. 9, c. 45 de his qui ad eccl. conf. l. 1). *Augustinus* veranstaltete für einen an der Kirche Asyl suchenden Schuldner eine Collecte (Ep. 215; vgl. *Bingham* III 360 f.). Auch wurden Massregeln von *Arcadius* getroffen, dass nicht Schuldner, welche Neigung zum Christenthum simulirten, vor Regelung ihrer Schulden aufgenommen wurden (*Cod. Theod.* lib. 9, c. 45, l. 2; vgl. *Bingham* VII 470 f.).

SCHULEN. Das charakteristische Merkmal, welches das christliche Schulwesen in allen seinen Formen und zu allen Zeiten vom nichtchristlichen Unterricht scheidet, ist die enge Verbindung desselben mit Religion und Cultus. Wie der göttliche Stifter sich selbst ‚die Wahrheit‘ (Joh. 14, 6) nennt und sein Amt darin besteht, ‚der Wahrheit Zeugniss zu geben‘ (Joh. 18, 37), so ist auch ‚Gnade und Wahrheit‘ (Joh. 1, 17) der Inbegriff des Christenthums und desswegen die Ueber-

zeugung von der Wahrheit durch Unterricht und Belehrung neben der verborgenen Wirksamkeit der göttlichen Gnade ein Hauptmittel zur Aufnahme, wie zur tieferen Erfassung der christlichen Heilslehre. Darum ist des Herrn letzter und universaler Auftrag an die Apostel eine Sendung zum Lehramt (Matth. 28, 19. 20); frühzeitig stellen sich neben sie mit den Propheten die ‚Lehrer' (Apgesch. 13, 1), und ihr Amt nimmt unter den Charismen nach dem apostolischen und prophetischen die dritte Stelle ein (I Kor. 12, 28). Wie endlich der Apostel Paulus sich mit Emphase ‚Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit' (I Tim. 2, 7) nennt, so bleibt die Befähigung zum Lehramt für immer Eigenschaft und Erforderniss des christlichen Bischofs (I Tim. 3, 2).

So wird das Christenthum zum Unterricht, die Kirche zur Schule, und wo die Predigt vom Evangelium ertönt, erhebt sich die Schule nicht als private Anstalt für Bevorzugte, wie die Philosophen-S. es waren, sondern als öffentliche, kirchliche Einrichtung und nothwendige Vorstufe des christlichen Bekenntnisses für alle, die an diesem Bekenntniss Theil haben wollen. Ob diese Vorstufe in einigen Stunden überschritten wird, wie zur Zeit, wo das Feuer des Geistes aus den Herzen der apostolischen Prediger unmittelbar in die Seelen der Zuhörer flammte, oder in längerer methodischer Schulung, wie sie im Katechumenat vorliegt, ändert an der Sache nichts; der Unterricht bleibt die Thüre zur Kirche, und was sie bietet, ist zum grossen Theil Wahrheit durch Unterricht vermittelt.

Damit war aber auch ein Zweites gegeben: Stellungnahme zum Unterrichtswesen überhaupt. Der heidnische Cult hatte damit nichts zu thun, er war Observanz und Ceremonie, nicht Ueberzeugung und Leben. Damit aber, dass die Kirche Lehrerin wurde, durfte ihr kein Gebiet des Unterrichts fernbleiben, da jeder ihren eigenen fördern oder hemmen, die göttliche Wahrheit, als deren Inhaberin sie sich wusste, trüben oder aufhellen konnte. So erscheint die Obligation zur Christianisirung der Wissenschaft als Dreingabe des göttlichen Lehrauftrags. Freilich vergeht bis zur Lösung der Aufgabe eine lange Zeit; noch im 4. Jahrh. gehen christliche Knaben der Reihe nach zum heidnischen Litterator, Grammaticus und Rhetor, aber schon frühzeitig suchen christliche Eltern auch christliche Lehrer, und selbst ein Origenes verschmäht es nicht, neben Theologie und Philosophie Rhetorik und Mathemarik, Physik und Astronomie, ja selbst Grammatik und Musik zu lehren (*Greg. Thaumat.* Panegyric. in Origen. 8; *Euseb.* H. e. VI 18).

Danach fällt das christliche Schulwesen bezüglich der profanen Unterrichtsgegenstände mit dem heidnischen materiell zusammen: der christliche wie der heidnische Knabe werden in denselben Disciplinen unterwiesen; aber die Religion des ersteren nimmt das Amt des Vormunds wahr, den Mündel vor allen Einflüssen zu bewahren, bezw. gegen sie zu schützen, welche das Band lockern oder zerreissen könnten, das ihn mit Christus eint. Steht diese Verpflichtung dem Christen durch sein Bekenntniss unzweifelhaft fest, wie denkt er dann vom Studium der heidnischen Litteratur überhaupt und der philosophischen im Besondern? wie über die Zulässigkeit derselben beim Unterricht? In der That müssten Werth und Gefahr dieser Litteratur ihrer fast parallelen Grösse entbehren, wenn die christliche Antwort auf jene Fragen allzeit gleichmässig bestimmt und ohne Schwanken gegeben worden wäre. So aber treffen wir bei einzelnen Apologeten (*Tatian*, *Hermias* und selbst *Tertullian*, z. B. De praescr. 7: quid Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae? etc.) eine Verkennung des Heidenthums in Bausch und Bogen, die durch den apologetischen Zweck nicht gerechtfertigt ist. Auf der andern Seite sind die Alexandriner und selbst ein *Hieronymus* von Uebertreibung nicht freizusprechen, wenn er auch mit vollem Rechte zu Gunsten seiner Vorliebe zur heidnischen Litteratur die Auctorität des Apostels Paulus (Apg. 17, 23; I Kor. 15, 33; Tit. 1, 22) anruft und nicht ohne Grund die Versicherung giebt, er habe von David gelernt, den Goliath mit seinem eigenen Schwert zu erschlagen, und vom Propheten Osee, mit einem ehebrecherischen Weibe Kinder Gottes zu zeugen (Ep. 70 ad Magn.; vgl. aber auch seinen Bericht über einen diesbezüglichen Traum Ep. 22 ad Eustoch.). Diese Aussprüche weisen auf jenen richtigen Mittelweg hin, welchen im Orient *Basilius*, im Westen *Augustin* beschrieben haben und mit den meisten Vätern auch wirklich einhielten. Danach besitzt die heidnische Litteratur, wie einst die Aegypter, nicht bloss Götzenbilder, welche die Juden verabscheuten, sondern auch goldene und silberne Gefässe, die sie auf Gottes Befehl mitnahmen und für sich verwendeten (*Aug.* De doctr. christ. II 60); nicht bloss Blätter, welche die Früchte beschatten und schmücken, sondern auch Blüten, aus denen die Bienen das Zweckdienliche nehmen (*Basil.* Hom. de legend. libr. gentil. n. 2 u. 3); Metalladern der Wahrheit, welche die göttliche Vorsehung überall

einsprengte (*Aug.* l. c.). Darum haben auch mit *Gregor. Naz.* zahlreiche Väter ihren Bildungsweg durch die Classiker genommen und dann die an den profanen Reden gelernte Beredsamkeit durch die göttlichen geadelt und das salzige, bittere Meer durch das Holz des Lebens versüsst (Orat. 36, n. 4). Mahnungen zur Vorsicht finden sich da und dort und ‚Ne quid nimis' ruft schon der hl. *Augustin* seinen Lesern zu (De doctr. christ. II 58).

Der Unterricht, den die Kirche als solche von Anfang an amtlich ertheilen liess und jederzeit vorzüglich im Auge behielt, war natürlich der religiöse. Das Ziel ist überall dasselbe, Unterweisung in der Heilslehre, sei es zum Zweck der Annahme des Glaubens oder der Erhaltung und tiefern Befestigung in demselben. Ausser nach diessen graduell verschiedenen Erkenntnissstufen, die man anstrebte, differenzirte sich der Unterricht manchfach nach der profanen und religiösen Ausbildung des Bischofs oder des sein Schulamt ausübenden Presbyters, nach dem Bildungsstand der Schüler und der Gemeinden, denen sie angehörten, nach den Zeitverhältnissen überhaupt und nach der Art der feindlichen Einflüsse im Besondern, welche der christlichen Ueberzeugung entgegentraten, je nachdem diese von der Häresie, dem Judenthum, dem Polytheismus, der Philosophie oder dem baren Unglauben einzeln, oder von mehreren Factoren zugleich ausgingen. Gegen alle Feinde Christi mussten Katechumenen und Christen gewaffnet werden (Röm. 1, 14; I Kor. 9, 22).

Hieraus wird es erklärlich, warum zwar überall mit den Kirchen auch die christlichen Schulen sich erhoben, warum diese im Allgemeinen die gleichen Ziele anstrebten und wir doch von den meisten nicht einmal die Namen hören, während andere durch den Ruf der Gelehrsamkeit bei Christen und Heiden glänzten und in rüstiger Verfolgung des gemeinsamen Zieles weit über dasselbe hinaus zu philosophisch-theologischen Akademieen für Täuflinge und Getaufte erwuchsen. Die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Richtung endlich ist nicht nur ein scheidendes Merkmal zwischen ihnen, sondern ebenfalls eine der zahlreichen Modificationen, in welche die zusammenwirkenden Factoren, Personen, Zeiten, Orte und Umstände die ursprünglich gegebene Aufgabe aller dieser Anstalten, Begründung des Glaubens im Geiste der Gläubigen durch Widerlegung des Irrthums und tiefere Erfassung der Wahrheit, ausgestalteten.

Die Gemeinde, deren Katechumenenschule zuerst Weltruf erlangte, war die des hl. Marcus zu Alexandrien. Seit den Zeiten der Ptolemäer war Alexandria durch sein berühmtes Museum und die grossen Bibliotheken im Bruchium und Serapeum der Mittelpunkt, wo die Gelehrten der alten Welt sich sammelten, wie der Hauptstapelplatz des Welthandels und, kaum römisch geworden, die zweite Stadt des Reiches, welche in den Künsten des Friedens mit der ersten wetteiferte, zum Theil sie sogar übertraf. Darin liegt mit ein Grund, dass auch die Schule der Neophyten frühzeitig einen höheren Flug nahm und zur wissenschaftlichen Anstalt wurde, wie *Eusebius* bezeugt (H. e. V 10: ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος); als einfache Katechumenenschule stammt sie natürlich aus der ältesten Zeit (*Hieron.* De viris illustr. 36). Darum ist es unrichtig, die christliche Schule in Alexandrien als Nachahmung oder gar Umgestaltung des alten Museum anzusehen, welches, von Kaiser Caracalla aufgehoben, von Constantin d. Gr. erneuert, vor und neben der Katechetenschule bestand und nach Organisation und Zweck von ihr verschieden war. Dem widerspricht nicht, dass die Schule auf die Gelehrten des Museum jene Rücksicht nahm, welche die christliche Wissenschaft jeder Zeit gegen ausser- und widerchristliche Aufstellungen beobachtet hat.

Nach ihrem primären Zweck hiess unsere Schule τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον (*Euseb.* VI 3), ἱερὸν διδασκαλεῖον (*Sozom.* III 15), ἐκκλησιαστικὸν διδασκαλεῖον (*Photius* Cod. 118), auch einfach κατήχησις (*Euseb.* VI 6). Ein anderer häufig gebrauchter Name war διατριβή (*Euseb.* V 10 etc.). Bei den Lateinern heisst die Anstalt Schola ecclesiastica, auch Schola κατηχήσεων (*Hieron.* De viris illustr. 38. 69), Auditorium κατηχήσεως (*Rufin.* H. e. VI 22) und kurzweg Schola catechetica.

Die Leitung der Schule war eine durchaus einheitliche. Ein Mann, gewöhnlich der tüchtigste Schüler seines Vorgängers, wurde vom Bischof zum Vorstande bestellt (*Euseb.* VI 3) und, wenn nothwendig, auch abgerufen (Origenes), wenn er nicht, was häufig der Fall war, auch Nachfolger im bischöflichen Amte wurde, wie er als Lehrer Stellvertreter des Bischofs war. Dem Vorsteher standen oft ein oder mehrere Gehülfen im Lehramt zur Seite (*Euseb.* VI 15). Besoldungen im eigentlichen Sinne des Wortes bezogen die alexandrinischen Lehrer nicht. Dagegen scheinen die Schüler wol den Unterricht honorirt zu haben, was wir daraus schliessen, dass von Origenes ausdrücklich berichtet wird (*Euseb.* VI 3), er habe solche Spenden zurückgewiesen. Freunde und wohlhabende Laien überhaupt

mochten manchmal für die Bedürfnisse der Schule und des Lehrers sorgen, und im schlimmsten Falle hatte der Letztere als Kleriker Anspruch auf Unterhalt aus dem Kirchengut. Ebenso wenig gab es ein bestimmtes Local: es konnte die Wohnung des Bischofs, die eigene des Lehrers oder ein Privathaus sein, wo man sich zu verabredeten Stunden versammelte. Verborgenheit des Ortes war zur Zeit der Verfolgungen geradezu nothwendig und veranlasste häufigen Wechsel, um den Nachstellungen zu entgehen (*Euseb.* VI 3). Zu ruhigen Zeiten war natürlich der Zutritt freier. Von Morgen bis Abend, selbst während der Nacht drängten sich Schüler und Schülerinnen zu dem Hause, wo Origenes lehrte (*Euseb.* VI 8. 18). Ueber die Lehrform giebt der hl. *Gregor. Thaumat.* in seiner Lobrede auf Origenes einige Anhaltspunkte. Danach ist insbesondere im Anfangsunterricht der bei den Alten so beliebte Dialog vorzugsweise zur Anwendung gekommen. Gregor redet von Fragen und Antworten, mit denen Origenes das Aeussere und Innere seiner Schüler erforscht habe (*Panegyr.* 7); das Verfahren war dabei ein kritisch untersuchendes, denn es sei des Meisters Grundsatz gewesen, dass seine Schüler weder aufs Gerathewohl mit Zustimmungen verschwenderisch wären, noch mit Absprechen, sondern Alles, sowol das Offenbare wie das Verborgene, genau untersuchten. So habe sich dann Manches, was auf den ersten Blick wahr schien, als falsch gezeigt, und Manches, was man zuerst für verwerflich und unannehmbar gehalten, habe eine eingehende Prüfung als durchaus wahr und unanfechtbar erwiesen (Panegyr. 7). Neben diesem dialektischen Verfahren, welches und bei welchem Origenes in sokratischer Weise anregte, erwähnt dann Gregor auch ausdrücklich den freien Vortrag, wodurch der Lehrer die Zuhörer niedergeworfen und die fruchtbringenden Keime in das aufgelockerte Erdreich gelegt habe. Der Natur der Sache nach wird die letztere Lehrform vorzugsweise der Erklärung der eigentlichen Geheimnisslehren gedient haben.

Gregors Panegyricus ermöglicht es auch, durch Zusammenhalten seiner Angaben mit den überlieferten Schriften der Alexandriner den Lehrgang zu bestimmen. Er verlief nach einem Vorbereitungscursus in dreifacher Abstufung, denen wol auch eine gleiche Abtheilung der Schüler entsprach. Der Vorsteher unterrichtete entweder jede Abtheilung besonders, oder gab wol auch die eine oder andere an die Gehülfen zur selbständigen Unterweisung.

Der Vorbereitungscursus bot dem Neophyten, dessen Theilnahme am Christenthum zunächst bloss im Interesse bestand, es kennen zu lernen, eine apologetisch gehaltene Parallele zwischen Christenthum und Heidenthum in grossen Zügen. Die Aufgabe des Lehrers bestand hierbei darin, die Thorheit und Lasterhaftigkeit des einen, die Wahrheit, Schönheit und Göttlichkeit des andern Systems im drastischen Gegensatze zu entwickeln, und das vorläufige Interesse des Schülers zu Beschämung und Widerwillen nach der einen, sowie zur Theilnahme und Liebe nach der andern Richtung fortzubilden. Die schriftliche Fassung dieses Lehrcursus liegt im Λόγος προτρεπτικός des *Clem. Alex.* vor, wol dem besten Stück seines Auctors.

Zuerst, lehrt *Clemens* (Paedagog. I 1), ist der Logos Mahner, dann Pädagog, endlich Lehrer. Und in Uebereinstimmung mit ihm erzählt der Panegyriker des Origenes weitläufig, wie sein Meister voll Sanftmuth und Gelehrsamkeit über die rechte Lebensweise sprach, die Leidenschaften und Affecte beherrschen und die Tugenden üben lehrte (c. 9). Was diesen ethischen Cursus besonders auszeichnete, war die Verbindung von Lehre und Leben. ‚Ueber das Mass der menschlichen Kräfte hinaus' (c. 11) rang ja Origenes nach der Verwirklichung seiner sittlichen Lehren an der eigenen Person und zwang durch seinen Lebenswandel die Schüler zu den Tugenden, insbesondere zu deren ‚Mutter, Anfang und Endzweck — der Gottesfurcht' (c. 12). Freundschaft mit Gott durch Reinheit des Herzens zu erlangen ist das Ziel auf dieser Stufe; hatte ja schon *Theophilus* gesagt: zeige mir erst den Menschen in dir, dann will ich dir meinen Gott zeigen (Ad Autolyc. I 2). Jetzt verstehen wir den Pädagogen des Alexandriners mit seinem tiefsinnigen Princip vom Logos als Erzieher der Menschheit und seinen durch ihre breiten Details und widerwärtige Aeusserlichkeit abstossenden Lebensregeln — sie sind nicht minder als die blendende Gelehrsamkeit und die reiche Diction die Zubehör des Vortrags, wie er war und in der alexandrinischen Gemeinde sein musste.

Der zweite Cursus ist ein theoretischer. *Gregor* bezeichnet ihn mit dem Worte Theologie (c. 13), beschreibt ihn aber gleich so, dass wir in den Stromata des *Clemens* wie im Periarchon des *Origenes* unschwer das Concept des Lehrers erkennen. Wir sollten, sagt *Gregor*, alle Schriften der alten Philosophen und Dichter lesen, mit Ausnahme der von Atheisten verfassten (c. 13). Origenes aber unterrichtete uns nicht bloss über ein philosophisches System, sondern trug uns die ganze griechische Philosophie vor; das Nützliche und Wahre, das er bei den einzelnen Philosophen fand, uns vor-

legend, das Falsche ausscheidend, bot er uns Alles, besonders aber das, was zur Frömmigkeit dient (c. 14). Es ist eine philosophische Darstellung der Glaubenswahrheiten, oder vielmehr der Versuch einer solchen, was hier geboten wird, in bunter Reihenfolge bei Clemens, nach Schema und Methode bei Origenes. Gegen Heidenthum und Häresie soll hier die echte Gnosis gelehrt werden, von den einfachsten philosophischen Grundsätzen bis hinauf zu den Höhen der mystischen Contemplation.

Die Vollendung bringt die dritte Stufe. Denn, erklärt uns schliesslich *Gregor*, keinen Philosophen sollten wir für den weisesten rühmen, sondern uns an Gott und seine Propheten halten (c. 15). Darum wurden im dritten Cursus die heiligen Schriften erklärt, und wenn auch nicht alle Lehrer wie Origenes erreichten, ‚dass man zur Erkenntniss, zum Glauben, zur Nachfolge Gottes gleichsam gezwungen wurde, so blieb die Vollkommenheit des christlichen Denkens und Lebens stets das von Allen erstrebte Ziel dieses eigentlich theologischen Curses, dessen Lehrstoff nach dem Verlust der Hypotyposen des Clemens nunmehr vorzüglich in den Commentarien und Scholien des *Origenes* vorliegt.

Fragen wir jetzt nach dem Charakteristicum der alexandrinischen Schule, nach ihrer Lehrart, so mag auch hier das Urteil *Greg. Thaumat.* vorangehen: ‚auf diese Weise blieb uns nichts unbekannt und unzugänglich, weder die Wissenschaft der Barbaren noch die der Griechen; er sammelte alles, was von sämmtlichen Philosophen brauchbar und der Wahrheit entsprechend war, und legte es zur Annahme vor, während er alles, was falsch war, aussonderte‘ (c. 14). Gewiss ist der Universalismus, auf den Gregor sich beruft, ein Vorzug unserer Schule, und doch bleibt der Hauptgrund dieses Vorzugs, die fast allseitige Beherrschung der Philosophie, nicht bloss ein Merkmal, sondern auch durch die Art ihrer Anwendung ein Mangel unserer Schule. Allerdings suchten die Griechen Weisheit (I Kor. 1, 22) und die Schule musste das Verlangen befriedigen; zu keiner andern Zeit war die Begeisterung für Philosophie grösser, und keine andere ist weniger productiv an wahrhaft philosophischer Erkenntniss: ein eklektischer Neuplatonismus und seine Bastarde, der jüdische und christliche Gnosticismus, beschäftigten und verwirrten die Geister. Und doch unternahmen es die Alexandriner, nicht bloss die Heilslehre philosophisch darzustellen, sondern mit diesem Wirrwarr von Philosophie auszugleichen und als höchste Philosophie zu erweisen. Die löbliche Absicht konnte die Unmöglichkeit des Projects nicht möglich machen, dessen Ausführungsversuche die Uebernatürlichkeit des Christenthums gefährdeten, die Grundlagen aller Theologie verrückten und, in einen bedenklich mystischen Subjectivismus und Idealismus sich verlierend, nicht einmal eine nüchterne, solide, wirklich beweiskräftige Apologetik aufkommen liessen. *Origenes* mit seinen ebenso gelehrt-weitschweifigen als wenig praktischen Büchern gegen Celsus und seinen Irrthümern in wichtigen Heilslehren sei zum Belege hierfür nur genannt. Dürfen wir auch die Verdienste nicht verkennen, welche sich die Schule um das Christenthum gegen das neuplatonische Juden- und Heidenthum, sowie gegen den Gnosticismus erwarb, denen sie an philosophischer Erkenntniss durchaus ebenbürtig gegenübertrat, so mussten ihre Waffen zusammenbrechen, als ein realistischer Gegner, wie der Arianismus es war, den Kampfplatz betrat.

Es lag nahe, die philosophische Manier der Zeit mit ihren scharfen Scheidungen zwischen Fleisch und Geist, esoterischen und exoterischen Wahrheiten auch auf die heilige Schrift anzuwenden, und so kam die Schule — neben der kritischen Thätigkeit des Origenes — zum übermässigen Gebrauch der Allegorie, die Werthschätzung des pneumatischen Sinnes förderte den Hang, überall Uebersinnliches und Geheimnissvolles zu finden, wobei mit dem Buchstaben auch der unmittelbare Sinn des heiligen Textes in den Hintergrund trat. Losgelöst von der realen Verbindung mit dem Körper des historischen Textes, wurde die Speculation in der Exegese von der Allegorie überschwemmt, wie in der Dogmatik von den Fesseln des Neuplatonismus erdrückt.

Die Personen der Vorsteher angehend, so ist die Frage nach einem Gründer der Schule unpraktisch: es ist die kirchliche Disciplin, welche die Katechumenenanstalt geschaffen, und das Zusammenwirken der Umstände, welches der Anstalt in Alexandria ihr concretes Gepräge gegeben hat. Fragen wir dagegen nach den bekannten Vorstehern derselben, so wird, freilich erst von Philippus Sidetes (Anfang des 5. Jahrh.), an erster Stelle *Athenagoras* genannt, dessen Schriften nach Inhalt und Form nicht mehr von den spätern Alexandrinern abstehen, als sie von Iustin abhängig sind. Rückte mit Athenagoras der Ruhm der Schule bis in die Mitte des 2. Jahrh. hinauf, so wäre der Abgang jeglicher früherer Nachricht über die vermeintliche Vorsteherschaft des berühmten Mannes — hätte sie wirklich stattgehabt — geradezu unerklärlich. Da-

gegen war unbezweifelt der Sicilianer und ehemalige Stoiker *Pantaenus* durch das letzte Viertel des 2. Jahrh. berühmter Vorsteher der Schule, deren Leitung er — zeitweilig als Missionär in Indien thätig — nach seiner Rückkehr wieder übernahm (*Euseb.* V 13). Nach *Hieronymus* (De viris illustr. 38) lebte er noch unter Kaiser Caracalla (seit 211); sein Lehramt umfasst also über 30 Jahre. Während der Abwesenheit des Pantaenus war sein Schüler und bisheriger Gehülfe *Clemens* Vorstand der Schule, etwa von 189—202, und als dieser vor der Verfolgung des Severus fliehen musste, beginnt mit dem J. 203 die Ruhmesbahn seines Zöglings, des damals 18jährigen *Origenes*, des Fürsten der Schule, ein Säcularmensch an Genialität und rastloser Arbeitskraft. Das Unglücksjahr 232 raubte dem grossen Manne mit den übrigen kirchlichen Gütern auch sein Schulamt, welches jetzt sein Schüler *Heraclas*, bereits als Lehrer unter Origenes erprobt, übernahm, um schon vor der ersten Jahreswende den Bischofsstuhl in Alexandrien zu besteigen (*Euseb.* VI 15. 26). In beiden Aemtern folgte ihm ein anderer Schüler des Origenes, der hl. *Dionysius d. Gr.*, in dem bischöflichen seit 248; durch zwei grosse Verfolgungen ungebeugt, bekämpfte er lebenslang die Häresie in allen Gestalten, durch seine Thätigkeit wie seine Schicksale das Vorbild des grossen Athanasius († 265).

Mit Dionysius verlässt uns Eusebius in der Bestimmung der Vorstände unserer Schule. Darum ist auch der Amtsantritt seines nächsten (?) berühmten Nachfolgers *Pierius* chronologisch nicht festzustellen. Jedenfalls lehrte er unter den Kaisern Carus und Diocletian (*Hieron.* De viris illustr. 76), wurde wegen seiner profanen und theologischen Gelehrsamkeit, seiner Thätigkeit und Liebe zur Ascese als jüngerer Origenes gefeiert und schrieb auch mehrere exegetische Schriften. Auch das Jahr, in welchem er aus dem Katechetenamte schied, ist nicht sicher, gewiss jedoch, dass er nach der Verfolgung des Diocletian noch einige Zeit in Rom lebte. Der von *Eusebius* (VII 33) erwähnte *Achillas* scheint nur Lehramtsgehülfe des Pierius gewesen zu sein, wogegen *Theognost*, der wieder Hypotyposen schrieb, nach Philippus Sidetes dem Pierius im Amte folgte, jedenfalls nur für kurze Zeit, denn derselbe Philippus erwähnt noch vor Ablauf des 3. Jahrh. zwei weitere Vorsteher, *Serapio* (vielleicht auch nur Gehülfe) und *Petrus den Martyrer*, welch letzterer bereits im J. 300 den bischöflichen Stuhl in Alexandria bestieg und nach ruhmvoller Verwaltung im J. 312 enthauptet wurde (*Euseb.* VII 33; IX 6). Noch unsicherer sind Amtszeit und selbst die Namen der nächsten Vorsteher. Die Schule hatte ja mit Pierius eigentlich abgeblüht und erst *Didymus* der Blinde sollte ihr wieder einigen Glanz bringen. Vor ihm soll nach *Theodoret* (Hist. eccl. I 1) sogar Arius der Häresiarch die Anstalt eine Zeitlang geleitet haben (nach *Guericke* zwischen 313 und 317); Philippus Sidetes weiss indess hiervon nichts und führt als Nachfolger des Petrus sofort einen *Macarius* ein, den man, weil er aus Alexandria stammte und zum Unterschied von dem berühmten Mönche gleichen Namens, πολιτικός nannte. Guericke setzt sein Lehramt zwischen 330—340; später zog er sich in die Einsamkeit zurück, wo er erst gegen das Ende des Jahrhunderts in hohem Alter starb.

Die Nachblüte der Schule brachte *Didymus der Blinde*, der, um 310 geboren, über ein halbes Jahrhundert lehrte († 395). Durch Fleiss und Kenntnisse berühmt, war er durchaus Origenist, jedoch in der Trinitätslehre correct, und zählte viele bedeutende Männer (Hieronymus, Rufin, Palladius, Isidor von Pelusium u. A.) zu seinen Schülern. Im Lehramt war ihm *Rhodon*, der Lehrer des Philippus Sidetes, gefolgt, der indess noch zu Lebzeiten des Kaisers Theodosius (also vor 395) seinen Wohnsitz nach Sida verlegte. Fürder hatte die Schule keinen berühmten Lehrer mehr, konnte keinen mehr haben, ausser sie hätte mit dem obersten Princip ihres Ruhmes, mit dem, was man seit Anfang des Jahrhunderts als Origenismus bekämpfte, gebrochen.

Litteratur. *Matter* Essai hist. sur l'école d'Alex., Paris 1820. *Guericke* De schola, quae Alex. floruit etc., Halis Sax. 1824 u. 25. *Hasselbach* unter gleichem Titel und Jahr. *Redepenning* Origenes, Bonn 1841. *Simon* Hist. de l'école d'Alex., Paris 1845. *Vacherot* Hist. crit. de l'école d'Alex., Paris 1846. *Kingsley* Alex., and her Schools, 1854.

Seit alter Zeit redet man im Gegensatz zur alexandrinischen Katechetenschule von einer Schule zu Antiochien; indessen ist die Parallele nicht ganz statthaft. Allerdings war die antiochenische Schule mehr als eine bloss theologische Richtung geistig von einander abhängiger Männer; wie die Schule zu Alexandrien hat auch die antiochenische ihre Lehrer und Schüler und darum organisirte Unterrichtsanstalten; allein in Antiochien gab es nicht eine officielle, unter der Leitung eines Vorstandes stehende und vom Bischof überwachte Unterrichtsanstalt der Kirche als solcher, sondern zahlreiche Klosterschulen inner-

halb und ausserhalb der Stadt, welche zunächst die Bildung der Geistlichen und Mönche erstrebten. Dem beschränktern Zwecke entsprach auch eine Eingrenzung des Lehrplans: nicht die griechische Philosophie wie in Alexandrien, noch weniger die Profandisciplinen wurden hier gelehrt und gelernt, sondern die heilige Schrift und ihre richtige Interpretation beschäftigte fast ausschliesslich Lehrer und Lernende. Stellt sich hiernach unsere Schule vornehmlich als Exegetenschule dar, so ist es auch gerade die Methode der Interpretation, welche die Schule constituirt und nicht bloss gegen die alexandrinischen, sondern überhaupt gegen die wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit differenzirt.

Der Ruhm der Schule von Alexandrien war bereits im Niedergang, als die Presbyter *Dorotheus* (*Euseb.* VII 32) und *Lucian von Samosata* in Antiochien mit Auszeichnung die heiligen Schriften erklärten. In Edessa, bislang dem Hauptsitz christlichen Unterrichts im Orient, und in der von Origenes gegründeten Schule zu Caesarea gebildet, vereinigte Lucian das biblische Wissen und Können der Zeit und zeigte durch seine Emendation des Septuagintatextes Verständniss für die erste Aufgabe der Exegese, für welche er sofort, unbeirrt von Philosophie und Zeitmeinungen, den sichern Weg der grammatisch-historischen Interpretation einschlug. Dass hierbei das richtige, realistische Princip schon in den ersten Schülern des Mannes in den Rationalismus umschlug und Arius der Häresiarch seinen bischöflichen Anhänger Eusebius von Nicomedien als Syllukianisten begrüssen konnte (*Theodoret* Hist. eccl. I 4), ja, dass der Meister selbst in seiner trinitarischen Terminologie nicht ganz correct war, kann der Richtigkeit des Princips und der Bedeutsamkeit und Verdienstlichkeit seiner Anwendung in der Exegese keinen Eintrag thun. Uebrigens hat nicht bloss Lucian selbst seine Laufbahn als Martyrer vollendet (311), sondern neben den genannten Häretikern erscheinen auch Säulen der Kirche, wie die Bischöfe Eustathius, Meletius und Flavian von Antiochien, Cyrillus von Jerusalem u. A. unter seinen Schülern.

Das diametral dem alexandrinischen entgegengesetzte Princip der Exegese trieb sofort zur Bekämpfung des Origenes; schon Eustathius schrieb ausdrücklich gegen ihn und eiferte in den stärksten Ausdrücken gegen das Uebermass der Allegorie, wodurch die hl. Geschichte zur Mythe würde. Anstatt des moralischen und pneumatischen Sinnes, mit dessen Auffinden man sich in Alexandrien mühte, betonten die Antiochener den Litteralsinn, ob derselbe nun unmittelbar in den Ausdrücken lag oder bei der tropisch-figürlichen Rede aus Sprachgebrauch, Geschichte und Zusammenhang erst zu ermitteln war. Ohne den typisch-vorbildlichen Charakter vieler Sätze und Thatsachen, besonders des Alten Testaments, zu verkennen, hielt man an der Einheit des Litteralsinnes fest, in dessen richtiger Wiedergabe man die Hauptaufgabe des Theologen sah, welcher Dogmatik und Polemik sich durchaus unterordnen und an welche die ethischen und ascetischen Anweisungen sich ständig anlehnen. Wurde so der Idealismus der Alexandriner mit Allegorie und Mystik principiell abgelehnt, so konnte man sich auch mit der Philosophie jener Schule nicht befreunden. Die exegetischen Grundsätze der Antiochener gewährten der Philosophie an sich nur geringen Spielraum: ihre These war ja nicht, das Christenthum als die wahre Philosophie zu erweisen, sondern den Sinn der hl. Schrift darzustellen. Hierbei leistete ihnen aber die aristotelische Dialektik und die realistisch-formale Methode der Peripatetiker viel bessere Dienste, als irgend ein anderes System, und war an sich den nüchternen Orientalen entsprechender. Der Gebrauch des Aristotelismus aber in der Exegese drängte zu einer weitern Consequenz, die an sich bereits in den Interpretationsprincipien dieser Schule liegt, zur scharfen Scheidung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, Göttlichen und Menschlichen in der Heilslehre überhaupt und in der Christologie im Besondern, ein Verfahren, das einseitig und oberflächlich rationalistisch durchgeführt einen hervorragenden Exegeten der Schule auf die bedenklichsten Wege führte und zum intellectuellen Vater zweier grossen Häresieen, des Nestorianismus und der pelagianischen Irrlehre, machte.

Alle geschilderten Merkmale unserer Schule und den Beginn ihrer Blütenperiode treffen wir bei *Diodor*, der als Archimandrit eines antiochenischen Klosters ein glänzender Lehrer zahlreicher Schüler war, bis er im J. 378 Bischof von Tarsus wurde, wo er 394 starb. Ein nüchterner und reflectirender Geist, hatte er in Athen die griechische Philosophie kennen gelernt, ohne sich von ihr blenden zu lassen; die Verbindung mit Lucian hatte sein theologischer Lehrer Flavian vermittelt; das hohe Ansehen, welches Diodor selbst als Gelehrter und Ascet genoss, und noch mehr das Glück, Grössere, als er selber war, zu Schülern zu haben, halfen seinen wissenschaftlichen Grundsätzen zum vollständigen Siege. Die Vorzüge und die Schwächen derselben scheinen sich fast gleichmässig unter zwei Schüler Diodors

getheilt zu haben: *Johannes Chrysostomus*, seit 386 Presbyter zu Antiochia, 398 Patriarch der Kaiserstadt, als Exeget und Homilet die Bewunderung der Mit- und Nachwelt, und *Theodor von Antiochien*, seit 392 Bischof von Mopsuestia, nicht minder gelehrt, aber äusserlich und wankelmüthig, durch die eigene Geistesrichtung wie die Bekämpfung der Apollinaristen zum Rationalismus gedrängt; noch ein Schritt und von seinen beiden Schülern wird *Nestorius* zum Häresiarchen, während *Theodorets* Schriften, so verdienstvoll die exegetischen und historischen, so gelehrt alle sind, das Leben des Autors verbittern und nach dessen Tod vom Anathem der Kirche betroffen werden. Mit Theodoret, neben welchem noch *Isidor von Pelusium*, der Compilator der antiochenischen Hermeneutik, genannt sei, ist die Productivität der Schule erschöpft; die Spätern, wie z. B. die Schüler des hl. Chrysostomus, *Nilus, Victor* und *Cassian*, bieten nur noch schwache Reflexe aus dem Lichtglanz der grossen Meister. Die Schule selbst war nicht bloss durch den Nestorianismus in Verdacht gekommen, sondern sie hatte ihren Beruf erfüllt und ein nothwendiges Princip zur Anerkennung gebracht. Sie hatte, wie die alexandrinische, das Ihrige dazu beigetragen, dass eine Theologie der Mitte, wie sie die Kappadocier im Orient, Hieronymus und Augustin im Occident darstellen, erblühen und reifen konnte.

Ueber den nestorianischen Ausläufer der antiochenischen Schule in Edessa und Nisibis vgl. *Kihn* Theod. v. Mops. und Iunilius Africanus als Exegeten, Frbg. 1880, 198 ff.

Auch die alexandrinische Schule hat einen grünen Zweig getrieben zu Caesarea in Palaestina, wo *Origenes* seit seiner Vertreibung aus Alexandria (232) sich meistens aufhielt. Hier war *Gregor der Wunderthäter* fünf Jahre lang sein begeisterter Schüler. Die Richtung war natürlich im Wesentlichen dieselbe wie in Alexandria, doch wandte sie sich später mehr der positiven Theologie zu. Ein edles Freundespaar, der Martyrer *Pamphilus*, und *Eusebius*, Exeget, Apologet und Vater der Kirchengeschichte, macht diese Schule für alle Zeiten schätzbar. Die gemeinsame Apologie für Origenes, an welcher Pamphilus noch im Kerker arbeitete, und die Verwendung seines Vermögens zur Gründung einer grossen Bibliothek, aus welcher dann Eusebius und Hieronymus schöpften, zeigen den edlen Sinn und die Begeisterung des Martyrers († 309; *Euseb.* H. e. VI 32. VII 33; De mart. Pal. 11). Auch Bischof *Alexander von Jerusalem*, bekannt als Freund des Origenes und ebenfalls Gründer einer Bibliothek in Jerusalem, muss hier genannt werden († um 250; *Euseb.* VI 11. 20. 39). Zur Litteratur: *Münter* Comment. de schola Ant., Hafn. 1811. *Hornung* Schola Ant., Neostad. 1864. *Phil. Hergenröther* Die ant. Schule u. ihre Bedeutung auf dem exeget. Gebiete, Würzb. 1866. *Kihn* u. d. gl. T., Weissenburg 1866, sowie die oben genannte Schrift über Theod. von Mops. *Specht* Der exeget. Standpunkt des Theod. von Mops. u. Theodoret, München 1871. SCHILL.

SCHWAMM. I. Der S. bei der Kreuzigung findet sich auf der ältesten datirten Darstellung derselben, der der syrischen Evangelienhandschrift von 586 in der Laurentianischen Bibliothek zu Florenz (*Labarte* Hist. des arts industr. II, pl. XLIV; *Münz* Arch. Bemerk. Taf. VI [1]) abgebildet. [Er erscheint dann regelmässig in den Kreuzigungsbildern des MA.s, wo der ihn darreichende Mann einigemal den Namen STEPHATON trägt. Die Beispiele zusammengetragen bei *Kraus* Cod. Egberti 25 zu Taf. XLIX. In den dort aufgeführten Beispielen kommt noch das frühromanische Elfenbein des Darmstädter Museums, wo ebenfalls LONGIN̄ und STEFA̅ genannt sind. K.] Theile dieses Schwammes werden in den Reliquienschätzen des Lateran und des Aachener Münsters bewahrt; beide haben rothe Flecken, eine Stütze der ‚non levis coniectura‘ (*Baron.* ad an. 34, n. 126), dass dieser S. auch zum Abwischen des Blutes unseres göttlichen Erlösers gedient habe. Ueber die Geschichte dieser Reliquie vgl. *Floss* Geschichtl. Nachr. ü. d. Aachener Heiligth. 30 ff.; *Kessel* Geschichtl. Mittheil. über die Heiligth. d. Stiftskirche zu Aachen 82 f.

II. In der Liturgie des unblutigen Opfers der hl. Messe fand der S. (ἡ ἁγία σπογγία) in der griechischen Kirche Aufnahme, weil er ‚fuerit pars quaedam et instrumentum cruenti sacrificii‘ (*Bened. XIV* De sacrif. Miss. sect. I, n. 33). Die Griechen bedienten sich desselben, wie die Lateiner gegenwärtig des Purificatoriums, um den Kelch nach der hl. Communion auszutrocknen, ausserdem aber, um die etwa auf dem Discus (der griechischen Patene) zurückgebliebenen Partikeln in den Kelch zu streichen; auch zum Abwischen des Altars bedienten die Griechen sich eines Schwammes (vgl. *Goar* Euchol. graec. 151; *id.* in Liturg. s. Chrysost. 177). Aufbewahrt wird der liturgische S. in einem Corporale (*Macri* Hiero-Lex. v. Patena).

III. In den Christenverfolgungen bedienten sich die Gläubigen wie leinener

Tücher, so auch des Schwammes, um das Blut der Martyrer aufzusammeln. So wird schon aus der apostolischen Zeit von den hl. Jungfrauen Praxedis und Pudentiana berichtet, und *Prudentius* (In Hippolyt. v. 144. 145) singt:

si quis in sudibus recalenti adspergine sanguis
insidet, hunc omnem spongia pressa rapit.

Die hl. Paula, Jungfrau und Martyrin zu Byzanz, wurde wegen dieses Dienstes des Glaubens und der Liebe gemartert und wird deshalb mit einem S. abgebildet. Einen blutigen S. fand man in einem 1853 aufgefundenen christlichen Sarkophag einer weiblichen Leiche mit zerschmettertem Schädel (*de Rossi* R. S. II 125; Bull. 1873, 76; s. d. Art. Martyrerblut II 369; *Kraus* Die Blutampullen 28.

IV. Symbolisch genommen galt die Spongia cava als ein Sinnbild der Infidelitas Iudaeorum (*Melito* Spicileg. Solesm. III 232). HEUSER.

SCRINIA (χαρτοφυλάκια) sind die Behältnisse, in welchen die Bücher aufbewahrt wurden (*Cod. Theodos.* II 145: scrinia libellorum, scrinia memoriae, scrinia dispositionum, scrinia epistolarum). Amtliche *(palatina)* erwähnt *Symmach.* Ep. IV 53, kirchliche *(sacra) Prud.* Peristeph. XIII 7 und *Sidon.* Carm. 5. Letztere werden identisch sein mit den von *Hieron.* Adv. Rufin. l. II erwähnten *Chartaria.* Ein Scrinium der Kirche zu Ravenna nennt *Anastas.* In Nicol. pontif. Unsere Denkmäler zeigen S. verschiedener Art: solche zum Aufbewahren von Rollen, Volumina, in der Gestalt grosser Büchsen von der Form der Cistae (κιβώτια γραμματοφόρα bei *Pollux* X 61; *Iuvenal.* III 206: servabat cista libellos), aus Holzgeflecht oder Holzwand, die zum Theil an Ringen transportirt werden konnten. Vgl. *Bottari* tav. XCIII. CXXXI. Oefter stehen solche S. neben Christus als dem Lehrer (ebd. tav. LIV), oder neben den Aposteln (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XX [1. 2]). Ausserdem finden sich aber auch S. in Form von Schränken abgebildet, die sowol für Volumina als Codices dienten (vgl. *Garrucci* Vetri [2], tav. V [1. 2. 3. 6. 7]).

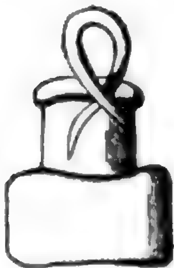

Fig. 443. Scrinium.


Fig. 444. Scrinium (Cista).

Im Mittelalter treten S. auch als Reliquienbehälter auf (*Honor. Augustod.* De Missa I 69 = *feretrum;* vgl. *Ducange* i. v.). KRAUS.

SCRINIARIUS ab epistulis, a libellis, ist der Beamte, dem die Sorge für die Bücherschränke obliegt. *Salmas.* zu *Lamprid.* Alexandr. c. 31 hat Beispiele dieser Bezeichnung aus der alten Epigraphik gesammelt. In der römischen Kirche wurde der S. bald eine wichtige Person (*Isidor.* Orig. XX 9; *Anastas.* In Constant. pap. 65), und man kannte im MA. einen *Protoscriniarius.* Vgl. *Muratori* Antiq. Ital. I 675 f. Einen christlichen SCRINIARIVS INL · PATRICIAE SEDIS hat die Inschrift von 450 bei *Sirmond.* zu *Sidon.* I 9; *Reines.* 916, n. 78.

SCRUTINIUM, Prüfung der Katechumenen, s. d. Art. II 149 f.

SCULPTUR (Plastik), s. d. Art. Elfenbein I 399, Sarkophage II 718, Statuen, Steine, geschnittene.

SCURRILITAS, Possenreisserei, loses Reden, wird von dem *Conc. Agath.* c. 70 bei Klerikern mit Deposition bestraft (clericum scurrilem et verbis turpibus ioculatorem ab officio retrahendum). Vgl. *Bingham* VII 513.

SEBASTIANUS, der hl., hat nach gemeiner Annahme am 20. Januar, am selben Tage mit dem 40 Jahre früher verklärten Papst Fabian, nach *Tillemonts* (IV 415) Annahme im J. 288 das Martyrium erlitten. Die Griechen feiern sein Fest am 18. Januar. Die *Depositio martyrum* des Chronographen von 354 (ed. *Mommsen* 631) nennt zum XIII Kal. Feb. *Fabiani in Callisti, et Sebastiani in Catacumbas.* Ueber diese Bezeichnung und die Katakombe des hl. S. s. II 110. Die über der Katakombe erbaute Basilika des hl. S. wurde durch Innocenz I geweiht, von Gregor d. Gr. bereits als eine alte Kirche erwähnt, aber im 17. Jahrh. auf Veranlassung des Cardinals Scipione Borghese von Flaminio Ponzio völlig modernisirt. Ein anderes Denkmal seines Cultes entstand da, wo er das Martyrium erlitten, auf dem Palatin (S. Sebastiano alla Polveriera). Nach *Paulus Diac.* hörte 680 die Pest in Rom auf, nachdem man in Folge einer Offen-

barung in der Kirche der Eudoxia, d. h. in S. Pietro in Vincoli, dem hl. S. einen Altar geweiht hatte. In diese Zeit fällt dann auch wol das von Papst Agathon hierher überbrachte Mosaik auf dem Altar (im linken Seitenschiff gegenüber der siebenten Säule), welches *Ciampini* Vet. mon. II, tab. XXIII zuerst herausgegeben hat und welches wir hier in Fig. 445 reproduciren (vgl. *Bottari* III 168). Das Werk eines Lateiners, zeigt es die byzantinischen Einflüsse der spätravennatischen Mosaikmalerei. Der Heilige ist nicht, wie ihn die Kunst der Renaissance darzustellen beliebt, nackt und jung, sondern als bärtiger, reifer Mann vorgestellt, mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Nimbus, in der Rechten ein Diadem tragend.



Fig. 445. Der hl. Sebastian. Mosaik in S. Pietro in Vincoli.

Ein von *Bottari* (tav. LXXXIX) publicirtes Relief in Terracotta wurde noch vor Bosio's Zeiten in S. Priscilla gefunden, wo es als Altaraufsatz gedient hatte. Ein Blick auf die Darstellung reicht hin, um in ihm ein Werk der Renaissance zu erkennen. Darstellungen des Sujet aus den ersten sechs Jahrhunderten sind nicht bekannt. KRAUS.

SECRETARIA. Der Ausdruck findet sich zunächst für *Cryptae subterraneae*, Erdhöhlen, bei *Apuleius*. Dann begegnet uns im selben Sinne *Secretalia* (Vita s. Lupi ac Lugd. in *Maur.* Insul. barbar.; vgl. *Cancellieri* Secr. 248). Im christlichen Kirchenbau bezeichnet es Räume, die im Allgemeinen mit dem Diaconicum (s. d. Art. I 358) und den Pastophorien (s. d. Art. II 588) identisch gewesen sein werden und in denen sowol die Eucharistie als die hl. Bücher bewahrt wurden. Beide Zwecke sind durch *Paulinus Nol.* in seiner Beschreibung der Basilika des hl. Felix angegeben. *Marchi* glaubte ein Secretarium in der Katakombe unter der *Salita del Cocomero* (tav. XXXVIII N) zu erkennen, *Bottari* sah eine Anspielung auf ein Secretarium in einer Darstellung (I 68) eines Sarkophags (ebd. tav. XIX), wo zu Füssen einer Orans ein Gefäss mit einer Taube — Symbol der Eucharistie —, anderseits ein Pack Bücherrollen liegt.

Der *Ordo rom.* bestimmt: cum vero ecclesiam introiverit Pontifex, non ascendit continuo ad altare, sed prius intrat in secretarium sustentatus a diaconibus. Zuweilen fanden Synoden in solchen Secretarien statt, wie die von Karthago im J. 525 (in secretario basilicae s. martyris Agilei) und eine von Arles; andere Beispiele aus dem MA. stellte *Ducange* i. v. zusammen. Zuweilen müssen diese S. umfangreich gewesen sein; so wird gemeldet, dass dem hl. Martin von Tours ‚mansio ... ecclesiae Domini qua secretaria pollent' gewesen sei (*Ven. Fortunat.* Vit. s. Mart. III 227; vgl. *Sulp. Sev.* Vit. c. 10). Auch das *Conc. Chalc.* act. I, p. 48, wie *Araus.* I, c. 27 gedenken der S. Den Bau eines solchen berichtet eine von *Ducange* verzeichnete, jetzt verlorene Inschrift von Vienne (*Le Blant* n. 405): EX VOTO FLAVIVS LACANIVS VIR CONSVLARIS CVM SVIS FECIT DE PROPRIO BASILICAM SECRETARIA ATQVE PORTICVM (vgl. dazu *Marini* Coll. Vat. V 82, n. 1). KRAUS.

SEDES, Sitz (θρόνος), heisst im römischen Recht (vgl. *Cod. Theod.* und *Iustin.*) die Dignität eines Praefectus praetorio und Praefectus urbi (*S. magnifica, inlustris, eminentissima, excelsa, magnificentissima*). Schon seit dem 4. Jahrh. gilt die nämliche Bezeichnung auch für die bischöfliche Würde und die bischöfliche Kathedra; *Ammianus Marcellinus* sagt: sedem exstrui martyrum reliquiis, und der *Cod. Theodos.* De sep. viol. IX 17 von *apostolorum seu martyrum sedes*. Κατ' ἐξοχήν heissen S. die fünf Patriarchalsitze, und *S. prima* der römische (*Gelas. I* in Conc. Rom.; Epist. Conc. Rom. a. 378, n. 10). Dem entsprechend spricht *Gelas.* Ep. 4 ad Faust. von einem *secundae* und *tertiae sedis antistes*. *Primae S.* heissen aber auch die Primaten in Africa u. s. f. (*Conc. Illib.* c. 58: prima cathedra; *Conc. Carth.* III, c. 26). Die Bedeutung von S. als *Ecclesia cathedralis* ist mittelalterlich (s. *Ducange* i. v.). Ausserdem begegnen uns bei *Aug.* De doctr. christ. c. 8 *S. apostolicae*. Einmal gebraucht der *Cod. Theod.* l. XVI, tit. 5 de haer. den Ausdruck für Kirchen (der Arianer). *Chrysost.* Hom. 2 in Ioan. nennt das Gotteshaus einen Sitz der Lehre.

In einer Inschrift bei *de Rossi* (Bull. 1878, 17) wird eine Kirche PETRI PAVLIQVE SEDES genannt, und im selben Sinne hat eine andere Inschrift (ebd. 22) *(h)*IC SEDES SANCTI . . . (der Name fehlt), also im Sinne von *Ecclesia* oder *Memoria*. KRAUS.

SEDES STERCORARIA. Das Ceremoniale des Cencius Camerarius (*Baron.* ad a. 1191; vgl. Cerem. rom. I, sect. 2; *Jac. Cardin.* De coronat. Bonifat. VIII) spricht von einem durchbrochenen Steinsitz vor dem Porticus der Lateran-Basilika, auf welchem der neuerwählte Papst zuerst Platz nehmen musste und wobei die Cardinäle, indem sie ihn von demselben erhoben, das ‚suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem etc.‘ sangen. Vor dem 10. Jahrh., also 100 Jahre vor dem Auftauchen der Fabel von der Päpstin Johanna, ist nichts von dieser S. s. bekannt (vgl. *Mabillon* Iter Ital. c. 30 und Comm. ad Ord. rom. p. CXXI). Der Sitz scheint ein durchbrochener Badesessel gewesen zu sein, wie solche im Alterthum üblich waren. Man vgl. darüber *Rhodius* De sellarum perforat. usu in baln., in notis ad *Scribon. Largum.* 280. *Montfaucon* Iter ital. p. 158. KRAUS.

SEDITIO, Aufstand, fiel unter das Crimen laesae maiestatis (*Cod. Theod.* l. IX, tit. 5 u. 33) und wurde in der weltlichen Justiz entsprechend geahndet, aber auch mit Kirchenstrafen belegt. Das *Conc. Carthag.* IV, c. 67 verbietet, seditionarios clericos zu ordiniren, ebenso das *Agath.* c. 69, während das *Toletan.* IV, c. 44 Kleriker, welche in einem Aufstand zu den Waffen gegriffen, zu lebenslänglicher Busse in einem Kloster verurteilt und das *Toletan.* V, c. 2. 3. 4 das Anathem über alle Seditiosi und nach der Krone der Gothenkönige Greifenden ausspricht. Vgl. *Bingham* VII 386 f. II 131.

SEELE, die, vom Körper befreit, wird in der altchristlichen Kunst in verschiedener Weise dargestellt. Ihren Aufenthalt wie ihre Aufnahme ins Paradies erblicken wir in gewissen Scenen, für welche auf diesen Art. II 583 zu verweisen ist. In sehr vielen Fällen wird die abgeschiedene S. durch die Taube veranschaulicht (s. d. Art.). Die Darstellung der durch die Stürme dieses Lebens hindurchgehenden S. durch das Schiff (s. d. Art. II 729), der S. in ihrem Lauf durch die Bahn des Lebens durch das Pferd (mit Bezugnahme auf I Kor. 9, 24; vgl. den Art. II 617) gehört, streng genommen, nicht hierher. Die S. der Heiligen erscheint nicht selten als Lamm (s. d. Art. II 264). Von besonderm ikonographischem Werth ist die Darstellung der abscheidenden S. des hl. Laurentius auf der von *Lupi* publicirten Bleimedaille (s. oben II 286, Fig. 175), wo über dem gemarterten Leibe des Heiligen eine Orans in weiblicher Kleidung sich erhebt, der von oben eine Krone gereicht wird. Diese Vorstellung geht ins MA. über, wo die S. der Sterbenden, z. B. in der Dormitio B. M. V., regelmässig als Kind, und zwar als nacktes, in den Armen Christi oder Gottes des Vaters abgebildet wird. Ueber die Orans überhaupt s. d. Art. II 538. KRAUS.

SEELENMESSE, SEELENFEST. Die Seelen der Verstorbenen durch Almosen und Gebet, besonders durch Darbringung des hl. Messopfers zu erquicken, ist eine Sitte, für die sich aus den ältesten christlichen Schriftstellern Belege anführen lassen. *Tertullian* erwähnt nicht bloss der ‚Opfer für Verstorbene‘, sondern unterscheidet diese auch noch von der alljährlich stattfindenden Gedächtnissfeier der Martyrer, und führt das eine wie das andere auf eine Zeit zurück, von der man keine Erinnerung habe, also auf apostolische Tradition (De coron. c. 3). Dass man aber unter den Oblationes pro defunctis das Messopfer zu verstehen hat, geht aus einer andern Stelle hervor, wo sie als ein Sacrificium (s. d. Art.) bezeichnet werden, das ein Wittwer für seine verstorbene Frau ‚durch den Priester‘ darbringen lasse (De exhort. cast. c. 11). Ohne Zweifel ist mit der an eine Wittwe gerichteten Ermahnung, für die Seele ihres verstorbenen Mannes zu beten, für ihn durch jährliche Opfer eine Erquickung zu erflehen (De monog. c. 10), der gleiche Liebesdienst gemeint. Den besten Commentar zu Tertullian liefert übrigens sein Schüler, der hl. *Cyprian.* Diesem zufolge durfte für die Seelenruhe eines gewissen Victor ‚kein Opfer gefeiert, noch irgend ein Gebet für ihn in der Kirche verrichtet werden; denn der verdient nicht am Altare Gottes im Gebete der Priester genannt zu werden, wer darauf ausgeht, die Priester und die Diener dem Altar zu entfremden‘ (Ep. 1, ed. *Hartel* 2). Hier werden zwei für einen Verstorbenen übliche Liebesdienste namhaft gemacht, zuerst die ‚Feier des Opfers pro dormitione eius‘, sodann die Nennung seines Namens am Altar, also die Application der Messe für den Verstorbenen und die namentliche Commemoration desselben bei der Messe. Und da Cyprians Entscheidung nichts Anderes war, als die Anwendung eines bereits unter seinen Vorgängern erlassenen Synodaldecrets, so reicht sie ohne Zweifel bis in Tertullians Zeit hinauf, weshalb sie gewiss mit Recht zum bessern Verständniss der von diesem gebrauchten einschlägigen Ausdrücke dienen kann.

Aus noch späterer Zeit Beweise für die Feier von Seelenmessen anzuführen, ist nicht nöthig, da die Kirchenväter in zahl-

losen Stellen davon reden, namentlich der hl. *Augustin* in seinem Werke De cura pro mortuis gerenda. Nur sei noch bemerkt, dass zu Anfang des 4. Jahrh. auch ein Gegner der Gebete für die Verstorbenen auftrat, nämlich Aërius, zuerst ein Freund, darauf ein Feind des hl. Eustathius von Antiochien; derselbe beanstandete besonders die Nennung des Namens beim Opfer. Ihn widerlegte der hl. *Epiphanius* (Adv. haer. c. 75). Auch der hl. *Cyrill* verwendet in seiner Schlusskatechese darauf besondere Sorgfalt, die Vernünftigkeit und Wirksamkeit des Gebetes für Verstorbene beim hl. Opfer zu begründen, ‚überzeugt, dass den Seelen, für welche das Gebet geschieht, während das heilige und anbetungswürdige Opfer vor unseren Augen liegt, der grösste Vortheil erwachse‘ (n. 9). In gleichem Sinne drückt sich auch der hl. *Chrysostomus* aus (Hom. 21 in Act. apost. 4). Diesem zufolge war es zugleich Sitte, nach dem Leichendienste die Armen zu einem Leichenmahle einzuladen und das Andenken an die Ruhe der Seele des Verstorbenen wie zuvor in der Kirche, so nachher zu Hause feierlich zu begehen. Auf die Frage: ‚warum rufst du nach dem Leichenbegängnisse die Armen und ladest die Priester zum Gebete ein?‘ folgt die Antwort: ‚damit der Todte in Frieden ruhe und einen gnädigen Richter finde‘ (Hom. 31 in Matth. 4). Diese mit der Leichenfeier verbundenen Liebesmahle (Seelenfest) erwähnt bereits der c. 33 des hl. *Hippolyt* mit dem Beifügen, dass sie an Sonntagen nicht stattfinden durften, da an diesen Tagen wol auch die kirchliche Feier für Verstorbene unterblieb. ‚Die Theilnehmer an der Gedächtnissfeier der Verstorbenenen sollen, ehe sie zusammensitzen, die Sacramente empfangen (also in der Frühe an der eucharistischen Feier sich betheiligen), aber an keinem Sonntag. Nach der Communion theile man ihnen das Brod (die Eulogien) vor Sonnenuntergang aus; sie mögen essen und trinken bis zur Sättigung, aber nicht bis zum Uebermass, sondern Gott lobend in seiner Gegenwart verbleiben.‘ Diese weise Mahnung, die auch die *Const. apost.* wiederholen (VIII 44), wurde nicht immer befolgt. ‚Ich kenne Viele,‘ schreibt der hl. *Augustin*, ‚welche sehr schwelgerisch bei den Gräbern der Verstorbenen essen und trinken und bei dem Begräbnisse Anderer sich selbst begraben‘ (De mor. c. 34). Sobald solche Missbräuche zu Tage traten, musste die Kirche auf Einstellung der Todtenmahle dringen und wurden die Gläubigen ermahnt, die hierfür verwendeten Summen auf andere Weise unter die Armen zu vertheilen. ‚Willst du den Todten ehren,‘ schreibt schon der hl. *Chrysostomus*, ‚so gib Almosen‘ (Hom. 62, al. 61, in Ioan. 5). Hat hiernach die häusliche Todtenfeier eine Veränderung erlitten, so ist doch die kirchliche wesentlich dieselbe geblieben, wie sie *Tertullian* schon als eine ‚inveterata consuetudo‘ vorfand (De coron. c. 3). PETERS.

SEEPFERDCHEN, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 464.

SEGEN. Ueber die Art des Segenspendens bei den Juden enthält das A. Test. einige Andeutungen (Deut. 10, 8; 27, 12; Num. 6, 22 f.), welche durch die talmudische Litteratur vervollständigt werden (*Mishnah*, *Sota* VII 6; *Sifree* zu Num. 6, 22 f.; *Pesikta Zotarta* zu Num. a. a. O.), aus welchen sich ergiebt, dass 1) der Segnende aufrecht stand, 2) dass er die Hände ausbreitete, 3) dass die Segensformel in hebräischer Sprache gesprochen, 4) dass dabei der Name יהוה gebraucht wurde, 5) dass der Priester dem Volke ins Antlitz sah und 6) laut sprach, während 7) das Volk ihn nicht ansah (vgl. *Smith* u. *Cheetham* Dict. I 198 f.). Es ergab sich aus dem Verhältniss der christlichen zu der jüdischen Liturgie, dass die christliche Segensform sich der letztern anschmiegte. Zunächst ward festgehalten, dass der Segnende sich stehend zu dem Volke wendet und ihm ins Antlitz sieht *(stando semper benedicat, Rit. Pauli V pp.,* wovon ja freilich der auf seinem Sessel einhergetragene Papst eine Ausnahme macht; die Richtung zu dem Volke spricht das Sacramentar *Gregors d. Gr.* p. 248 aus: episcopus convertens ad populum). Das Ausstrecken der Hände (ἔπαρσις τῶν χειρῶν) war ein beim Gebet überhaupt sehr üblicher Gestus (s. I 558 und den Art. Orans II 538) und wird als bei der Benediction üblich öfter erwähnt (Levit. 9, 22; Luc. 24, 50). Zuweilen wird das Auflegen der Hände (χειροθεσία) beim Segnen gemeldet (Genes. 48, 14. 18; Matth. 19, 13. 15; Marc. 10, 16; *Constit. apost.* VIII 9; *Ménard* zu *Gregor. M.* Sacram. p. 27; vgl. *Aug.* De bapt. III 16: manus impositio est oratio super hominem; *Tert.* De bapt. 7: manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum), wie das auch in unseren Denkmälern bestätigt wird.

Das Ausstrecken der Hand an sich und das sie begleitende der Finger, sei es aller, sei es einiger, ist zunächst der natürliche Gestus des Redenden und des eine andere Person Begrüssenden nicht nur bei den Christen, sondern überhaupt bei den Alten (*Apul.* Mi-

les. 2). Mit Recht erklärt *Martigny* Dict.[2] 99 in diesem allgemeinen Sinne, in welchem der Gestus auch in den Miniaturen des Homer auf der Bibl. Ambrosiana, in dem Vergil des Vatican u. s. f. vorkommt, Denkmäler, welche den Herrn z. B. als den Lehrern im Tempel vortragend (*Bottari* tav. LIV), die Jünger belehrend (ebd. tav. CXLVI; vgl. die Berliner Elfenbeinpyxis), Petrus warnend (*Bottari* tav. XXI; s. d. Art. Verleugnung Petri) und Aehnliches darstellen, oder auch wo Petrus selbst zu den ihn ergreifenden Juden spricht (*Bottari* tav. LXXXV) oder Moses mit den Gesetztafeln zu dem Volke redet (ebend. tav. LXVII). Bei den Wunderwirkungen hält der Herr entweder den Stab in der Hand als Symbol der Allmacht (s. den Art. Stab), oder er streckt, wie bei der Hämorrhoissa (*Bottari* tav. XIX), bei der



Fig. 446. Fresco in S. Ermete.



Fig. 447. Isaak segnend.

Heilung des Besessenen auf dem Veroneser Sarkophag (*Maffei* Veron. illustr. III 54), bei einer andern Heilung auf einem Fresco von S. Ermete (*Bottari* tav. CLXXXVIII[2]; vgl. uns. Fig. 446; man vgl. auch den die Söhne segnenden Isaak [*Garrucci* V 37, dazu uns. Fig. 447; *Martigny* 100 hält mit *Rohault de Fleury* die Scene irrthümlich für ein Wunder Christi]), die Hand über die Hülfesuchenden aus, oder es strecken sich von der Hand nur einzelne Finger aus, während die andern gekrümmt sind. In der Regel sind es die drei ersten Finger der Hand (Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger), welche sich ausstrecken (*Bottari* tavola XIX. XXI. CXXXIII, so auch auf dem S. des guten



Fig. 448. Hand Gottes.

Hirten ebd. tav. CXXXI), zuweilen nur Index und Daumen allein (so auf dem Mailänder Diptychon bei *Bugati* Mem. di s. Celso 280), was sonst der Gestus des Hinweisens auf einen bestimmten Gegenstand ist (so weisen in S. Andrea in Barbara die Evangelisten auf das von ihnen gehaltene Evangelium hin, *Ciampini* Vet. mon. I 242; so zeigt weiter Christus auf dem Gemälde der Apside von S. Cecilia auf den von ihm gehaltenen Erdglobus hin; Abraham zeigt ferner so seinem Sohne Isaak das von ihm angezündete Feuer auf einem Fresco der Katakomben, *Perret* III, pl. XX), oder auch Index und Medius, während alle anderen Finger gekrümmt sind (so auf dem Fresco mit der Auferweckung des Lazarus, *Bottari* tav. LXXVII; auf einem Relief mit der Heilung des Gichtbrüchigen, auf der Darstellung eines Lehrers mit dem Scrinium, s. d. Art. Scrinia II 747).



Fig. 449. Sog. lat. Segen.

Man hat die oben beschriebene Weise der Segnung mit den emporgerichteten drei ersten Fingern (s. unsere Abbildung Fig. 449) den lateinischen S. genannt, während man unter griechischem S. denjenigen versteht, wo Zeige-, Mittel- und der kleine Finger aufrecht stehen, während Daumen und Ringfinger übereinander gelegt sind (Fig. 450). Das Malerbuch vom Berge Athos (deutsche Uebers. 418) giebt in dieser Hinsicht nachstehende Anweisung: ‚wenn du die segnende Hand machst, so verbinde nicht die drei Finger mit einander, sondern verbinde den grossen Finger (Daumen) mit dem einen,



Fig. 450. Sogen. griech. Segen.

der neben dem Mittelfinger ist, wodurch dann der gerade Finger, der Zeigefinger genannt wird, und die Biegung des Mittelfingers den Namen IC andeuten, weil der Zeigefinger das I bezeichnet, der krumme aber, der neben ihm ist, das C; der Daumen aber und der Ringfinger, welche quer (kreuzweise) miteinander verbunden sind, und die Biegung des kleinen Fingers, der daneben ist, den Namen XC andeuten. Denn die Querstellung des Daumens mit dem Ringfinger zeigt den Buchstaben X; der kleine Finger, der die krumme Gestalt hat, deutet das C an, wodurch der Name XC gebildet wird. Darum wurden durch göttliche Fürsicht von dem Weltenschöpfer die Finger der menschlichen Hand in solcher Weise geformt und deren nicht mehr oder weniger, als nothwendig ist, um diesen Namen kund zu thun.' Auch *Ciampini* (De sacr. aedif. c. IV, sect. 2) sieht in dem griechischen S. die Symbolisirung des Namens IH XC, während Andere die Sigla AΩ (*Macri* Hierol.) darin wiedergegeben glauben. Die *Bollandisten* (VII Iun. 135) sehen in den drei aufgestreckten Fingern eine Aufforderung an die Seele, sich zur hl. Dreifaltigkeit zu erheben; *Polidori* (Amico catt. VII 60) erklärt diese drei aufgerichteten Finger als ein Bekenntniss unseres Glaubens an die Trinität, die zwei zusammengelegten als Bekenntniss der zwei Naturen; *Martigny* möchte in der kreuzförmigen Uebereinanderfügung der Finger eine Anspielung auf die Geheimnisse der Trinität und Incarnation erblicken. Es unterliegt keinem Zweifel, dass alle diese Andeutungen spät und in die Monumente hineingetragen sind. Es ist ebenso unzweifelhaft, dass die ältere Kunst die Unterscheidung eines griechischen und lateinischen Segens nicht kannte. Noch *Innocenz III*, welcher De sacro altari lib. II 44 den Gegenstand ex professo behandelte, weiss davon nichts und schreibt für die Benedictio nur die Elevation dreier Finger vor, ohne anzugeben, welcher. Lateinische Denkmäler zeigen zuweilen den griechischen, griechische den lateinischen S. So segnet der Erlöser auf dem Mosaik der Confessio der alten Peterskirche griechisch (*Borgia* Vatic. conf. b. Petri, Frontispiz). In S. Marco segnet der Christus des Triumphbogens lateinisch, der der Tribuna griechisch; das Apsidialmosaik der alten Peterskirche (*Ciampini* De sacr. aedif. tab. XIII) zeigt übrigens auch Petrus, gleich dem Heiland, griechisch segnend, während Paulus die volle Hand ausstreckt. *Martigny*[2] 101 glaubt auf einem von *Foggini* (De rom. itin. b. Petri 471) besprochenen Diptychon bereits den Beweis zu finden, dass beide Darstellungen des Segens für die zwei Kirchen geradezu charakteristisch geworden seien, indem hier Petrus nach lateinischer, Andreas als Gründer der constantinopolitanischen Kirche nach griechischer Weise segnet. Indessen hat diese Unterscheidung jedenfalls erst spät — vielleicht erst seit der definitiven Trennung beider Kirchen — angefangen, als geradezu charakteristisch Platz zu greifen. Auf den Mosaiken erscheinen noch beide Riten promiscue sowol in Rom als in Ravenna: so *Garrucci* tav. CCVII[1] (lat., S. Costanza). CCXVIII[4] (S. Maria Magg., griech.). CCXIX[3] (ebd., griech.). CCXX[2] (ebd, griech.). [3] (ebd., lat.). CCXXVIII[3] (Baptisterium in Ravenna, lat.). CCXL[1] (S. Agata in Suburra, lat.). CCXLII[2] (S. Apollinare nuovo in Ravenna, lat.). CCXLIV[4] (ebd., griech. und lat. nebeneinander). CCXLVI[1] (ebd., lat.). CCXLVII[1] (ebd., lat.). CCXLVIII[1, 5] (ebd., griech.). CCXLIX[1, 2] (ebd., lat.). [4, 5, 6] (ebd., griech.). CCLII[2, 3] (S. Teodoro in Rom, lat.). CCLXII[1] (S. Vitale in Ravenna, Hand Gottes mit gekrümmtem Mittel- und Ringfinger!). CCLXIII[3] (ebd., griech.). CCLXV[7] (S. Apollinare in Classe in Ravenna, griech.). CCLXXI (S. Lorenzo in Agro Verano, lat.). CCLXXXII[2] (röm. Mus., lat.). [3] (Aachen, lat.). CCLXXXXII (S. Cecilia in Rom, griech.). CCLXXXXIV (S. Marco in Rom, griech.). In vielen Fällen lassen die Abbildungen nicht hinreichend erkennen, welcher Ritus befolgt ist, wie auf dem Fig. 451 abgebildeten Fresco aus S. Callisto. Aber ebenso schwankend ist das Verhältniss auch in den Miniaturen: *Garrucci* tav. CXIII[2] (Wiener Genes., griech.). CXX[1] (ebend., griech.). CXXIX[1] (Cod. syr. der Laurent., griech.). CXXX[1] (ebend., latein.). CXXXI[2] (ebd., lat.). CXXXIV[2] (ebd., lat.). CXLVIII[2] (Cod. vatic. Indicopl., griech.). *Didron* hat in den Zusätzen zu dem Malerbuch (deutsche Ausg. 419, A.) darauf hingewiesen, dass auf einer Mauer der Kathedrale zu Puy eine Hand Gottes gemalt sei, die griechisch segne, und er will daraus den Schluss ziehen, dass un-



Fig. 451. Fresco aus S. Callisto (de Rossi R. S. I, tav. VI).

sere Kuppelkirchen griechischen Ursprungs seien. Jetzt liessen sich die Beispiele leicht vermehren, welche die Anwendung des griechischen Ritus des Segens in abendländischen Denkmälern des reifern MA.s bezeugen. In dem *Cod. Egberti* scheint die lateinische Form vorzuherrschen, doch liefert er auch Beispiele der griechischen (s. meine Ausg., Taf. XXXIV. XXXVIII. LIV). Die rheinischen Denkmäler der Sculptur lassen, soweit ich sie übersehe, seit dem 11. oder 12. Jahrh. regelmässig den lateinischen S. erkennen. Eine Ausnahme bildet u. a. die höchst rohe, vielleicht der karolingischen Zeit angehörige Statue des Rex gloriae im Rosgarten-Museum zu Konstanz, welche den griechischen Ritus bietet.

Die beifolg. Fig. 452 stellt den hl. Methodius dar, wie er nach dem Ritus des



Fig. 452. Der hl. Method segnend mit den Leuchtern.

Patriarchats von Constantinopel den feierlichsten S. ertheilt. Diese Benediction besteht darin, dass der Bischof nach dem Officium zunächst das Volk mit nach griechischer Weise ausgestreckten Händen segnet, dann den S. wiederholt, während er in der Rechten einen dreiarmigen, in der Linken einen zweiarmigen Leuchter hält, worin man Anspielungen auf die hl. Dreifaltigkeit und die beiden Naturen in Christo erblickt (*Simeon. Thessal.* De templo 222 bei *Lebrun* Cérém. de la messe III 397).

Die Litteratur beschäftigt sich fast ausschliesslich mit dem spätern Ritus der Segnung. Vgl. *Martène* De antiq. eccles. rit., Rothom. 1700; *Gretser* De benedict., Ingolst. 1615; *Binterim* Denkw. VII, Th. 2; *Augusti* Denkw. X 165 f. Die ältere Litteratur verzeichnet *Fabricius* Bibliogr. Antiquar., Hamb. 1716, 370. KRAUS.

ΣΗΚΟΣ, *templum*, eine specifisch heidnische Bezeichnung, kommt doch auch bei *Synes.* Ep. 58 für Kirche vor, sowie das gleichbedeutende τέμενος (*Euagr.* I 14; *Theodoret.* Serm. de martyr. Opp. IV 606).

SELBSTVERSTÜMMELUNG (αὐτοχειρία) wird in den Can. ap. c. 23 bereits mit dreijähriger Ausschliessung an Laien bestraft. Selbstmördern (βιοθάνατοι) versagen die *Conc. Bracar.* c. 34; *Antissiodor.* c. 17 die kirchliche Beisetzung und das Opfer (vgl. *Cassian.* Coll. II 5; *Bingham* VII 400, III 65, X 82). Die Selbstentmannung schloss von der Ordination aus (*Nicaen.* c. 1; *Arelatens.* c. 7; *Gennad.* De eccl. dogm. c. 72; *Ambros.* De viduis: nemo se debet abscindere, sed magis vincere; victores enim recipit ecclesia, non victos). Betreffs des Beispiels des Origenes s. *Eus.* H. e. VI 8; *Epiph.* Haer. 64, n. 3, und *Heinichen* zu *Eus.* a. a. O. II 163 f. Die Thatsache wird von *Schnitzer* Origenes 1845, S. XXXIII f. in Frage gezogen. Ein anderes Beispiel ist das des Leontius, der wegen S. entsetzt ward (*Socr.* II 26), aber gleichwol, wenn auch gegen die Bestimmung des Nicaenums, später Bischof von Antiochien wurde (*Theodoret.* H. e. II 24).

SELIQUASTRUM, eine besondere, für Frauen vorzüglich bestimmte Gattung von *Sellae*, deren *Hygin.* De sign. coel. II 9 gedenkt, wo er von Cassiopeia spricht, und die auch bei *Arnob.* Adv. Gent. II 23, ed. *Reiffersch.* 67, erwähnt wird (quid arquata si sellula, acus, strigilis, pollubrum, siliquastrum?).

Auf mehreren Denkmälern der Katakomben sieht man Personen, wie namentlich die hl. Jungfrau, auf Lehnstühlen sitzen, welche vermuthlich zu der erwähnten Art gehörten (vgl. *Bottari* tav. CXXXIII).

SEMAXII, Spottname der Christen bei den Heiden, s. Namen II 472.

ΣΗΜΑΝΤΡΑ, ΣΗΜΑΝΤΗΡΙΟΝ, s. Glockensurrogate I 623.

SEMIIEIUNIA nannte man im Gegensatz zu dem bis Abend dauernden Fasten der Quadragesima die Fasten der Feria quarta und sexta (vgl. *Bingham* V 282).

ΣΕΜΝΕΙΑ nennt *Euseb.* H. e. II 17 die Bethäuser der Therapeuten.

SENAT und **VOLK** begegnen uns auf Münzen einigemal personificirt. Jener auf einer Goldmünze Constantins (*Grueber*

Rom. Medallions, in The Brit. Mus. 1874, pl. LVII) als mit der Toga bekleidete männliche Gestalt; sie trägt über der Toga die *Laena senatoria*, weiter ein mit einer grossen Gemme geschmücktes Diadem, mit Perlen gezierte Stiefel. In der Linken hält sie ein Scepter, in der Rechten einen Globus. *Garrucci* I 269 macht die Bemerkung, dass die durch ihre Beischrift SENATVS sicher gestellte Personification sich von der Darstellung des Kaisers unterscheidet, indem letzterer eine verschieden geschmückte Toga, auf dem Haupt eine förmliche Krone, vorzüglich aber auf ihrem Globus einen Adler trägt. Auch das Scepter ist verschieden, beim Senat oben und unten von gleicher Dicke, beim Kaiser oben stärker und zur Aufnahme des kaiserlichen Bildes geschickt.

Das Volk ist auf einer dem constantinischen Zeitalter angehörenden Münze (*Cohen* VI, pl. IV [1]) als kräftiger, lorbeergekrönter Jüngling charakterisirt, der als Emblem ein Füllhorn trägt.

Auf der von mir (Wandgemälde der St. Georgskirche in Oberzell 18) und *Garrucci* (tav. CCCCLXV [6]) publicirten ältesten Darstellung des Weltgerichts ist das Volk vor den Cancelli, hinter welchen der Kaiser steht, in Gestalt fliehender Männer, Weiber und Kinder vorgestellt. KRAUS.

SENEX. Bezeichnung des Primas in der africanischen Kirche, wo diese Würde an das Alter gebunden war (*Cod. eccl. Afric.* c. 90. 100; *Aug.* Ep. 149. 152. 235. 261; vgl. *Bingham* I 210 f. und *Gesta apud Xenophilum* bei *Deutsch* Drei Actenstücke zur Gesch. des Donatism. 33.

SENIORES. Den Ausdruck gebraucht schon *Tertull.* Apol. c. 39 (praesident probati quique *seniores*), vielleicht im Sinne von Episcopi und Presbyteri. In einem davon wol verschiedenen Sinne begegnet uns der Ausdruck bei *Optat.* (I 41; Gest. Purg. Caecil. et Fel. 268) und *Aug.* (Ep. 137: dilectissimis fratribus, clero, senioribus et universae plebi eccl. Hipponensis; Contr. Crescon. III 29: episcopi, presbyteri et diacones et seniores. Andere Stellen hat *Bingham* I 295 gesammelt). Diese Aeltesten des Volkes sind wol in einer gewissen Weise unsern heutigen Schöffen zu vergleichen, wie das auch *Bingham* l. c. 296 annimmt, indem er sie den *Aldermen* gleichstellt.

Beachtenswerth ist der Terminus in Kunstvorstellungen des frühern MA., wol auch schon des Alterthums, wo die dem Herrn überall feindlich gegenübertretenden Vorsteher der Judenschaft im Anschluss an den biblischen Text regelmässig als SENIORES charakterisirt sind; so im *Cod. Egberti*.

SEPULCRUM, s. Grab I 630.

SEPULTURA, s. Todtenbestattung.

SERAPHIM. Die Is. 6, 1. 2 geschilderte Vision des Propheten, wo die S. beschrieben werden, ist dargestellt bei *Cosmas Indicopl.* (*Garrucci* tav. CXLVIII [2]), wo im Anschluss an *Hieron.* Ep. 18 ad Damas. 4 die Zweizahl derselben festgehalten ist (vgl. *Orig.* bei *Hieron.* Ep. 84 ad Pammach. et Ocean. 3). Vgl. den Art. Engel I 419 und *Garrucci* Storia I 295.

SERMO, s. Predigt II 633.

SESCUPLUM (ἡμιολιαί), eine eigene Art von Wucher, vielleicht diejenige, welche *Hieron.* In Ezech. c. 18 verurteilt (. . . ut hiemis tempore demus decem modios et in messe recipiamus quindecim). Vgl. d. Art. Wucher und *Bingham* II 321 f.

SEXT, s. Officium divinum II 531.

SIBYLLINISCHE BÜCHER, χρησμοὶ σιβυλλιακοί, eine Sammlung von griechischen Gedichten angeblich prophetischen Inhalts, die für die christliche Archäologie von Bedeutung sind wegen ihrer Beziehung zur altchristlichen Litteratur. Den Namen Sibyllen tragen weissagende Frauen, welche verschiedenen Zeiten und Völkern zugetheilt werden. Σίβυλλαι leitet man gewöhnlich ab vom äolischen oder dorischen σιοῦ βυλή, d. i. θεοῦ βουλή (*Lactant.* Instit. I 6; *Stephan.* Thes. graecae linguae ad h. v.); es ist aber zweifelhaft, ob das Wort griechisch ist, da die Griechen selbst den barbarischen Sibyllen höheres Alter beilegen als den ihrigen. Ueber Zahl, Namen und Vaterland der Sibyllen stimmen die Alten nicht überein; je jünger die Zeugnisse, von desto mehreren reden sie. Der erste, der sie erwähnt, ist *Heraklit; Herodot* nennt sie nicht, citirt aber sibyllische Verse; *Plato* (im Phaedrus und Theages) weiss nur von einer, *Aristoteles, Aristophanes* kennen mehrere, zur Zeit Varro's zählte man zehn (*Lactant.* l. c.), von ebenso vielen weiss *Aelian* (Var. Hist. XII 35). Für ihr umfangreiches Sagengebiet ist hier nicht Raum, so interessant dasselbe culturgeschichtlich wäre.

Zuerst treten sie auf in der Landschaft Troas und dann an der ganzen Westküste von Kleinasien. Die vornehmste, gewöhnlich ‚die Sibylle' (noch bei *Flavius Josephus* 1, 4, 3 und Schriftstellern des 2. Jahrh. n. Chr.) geheissen, ist die erythräische. Sie wandert von Troas nach Klaros bei Kolophon und Delphi (Verbindung des klarischen Orakels mit dem delphischen)

und wird identificirt mit der sardianischen, troischen, samischen, delphischen und kymäischen Sibylla. Von Kyme und Erythrae wandert sie nach Cumae in Campanien; das will wol sagen: die gergithische Sammlung (Gergis, Γέργιθος in Troas) von Sibyllensprüchen kam über Erythrae nach Cumae, das eine Colonie vom gergithischen Kyme war (*Strabo* V 4). Von da kam sie unter Tarquinius Superbus (oder Priscus; die bekannte Sage bei *Lactant.* l. c.) nach Rom, wo sie von da an den Mittelpunkt des gesammten Divinationswesens bildete. Die Sprüche waren in griechischer Sprache abgefasst, weshalb man nach ihrer Verbrennung zumeist nach griechischen und kleinasiatischen Städten sandte, um sie wieder zu sammeln (*Tac.* Ann. VI 12). Den Namen ‚erythräische Sibylle' leiteten die Alten ab vom erythräischen (korykischen) Vorgebirg gegenüber Chios, wo sie in einer Grotte geboren sein sollte; man muss sich aber auch (wol nach *Sibyllin.* III 808 ff.) das Küstenland am erythräischen Meer, die Euphratniederung, als ihre eigentliche Heimath gedacht haben, da *Lactantius* (l. c.) sagt: nomen suum *verum* carmini inseruit et Erythraeam se nominat, cum esset orta Babylone.

Nach Pausanias gab es auch eine hebräische Sibylla, die von andern wieder identificirt wird mit der chaldäischen (babylonischen) oder persischen. Sie soll mit dem Namen Σαμβηθή oder Σαββή aus Babel nach dem campanischen Cumae gewandert und eine Tochter des Berosus sein.

An historische Persönlichkeiten mit prophetischer Begabung haben wir bei den Sibyllen wol nicht zu denken, obwol die Alten durchweg von solchen sprechen, vielmehr an uralte Volkstraditionen, welche, anknüpfend an das gemeinsame Erbgut aller Noachiden, die Patriarchalreligion mit ihren Verheissungen und Warnungen und die gemeinsamen Erinnerungen der Menschheit, wandernd dann mit den Völkern von Land zu Land, von Generation zu Generation, vermehrt und entstellt durch nationale und locale Zugaben, endlich aufgeschrieben und von einem Ort zum andern entlehnt, einen hochangesehenen Schatz religiöser Weisheit bildeten, als dessen Quelle man sich Frauen vorstellte, weil man überhaupt für Divination dieses Geschlecht für besonders befähigt hielt (Kassandra, Pythia). So dürfte sich das Wandern der Sibylle mit der Wanderung der alten Völker von der Euphratniederung über Kleinasien nach Griechenland und Italien erklären.

Mit dem hohen Ansehen, das die Sibyllenorakel bei allen alten Völkern genossen, dem bunten Inhalt, der fragmentarischen Form und dem nach Ort und Zeit wechselnden Umfang ihrer Sammlungen, war ein Rahmen geboten, ganz geeignet, tendenziöse Um- und Zudichtungen aufzunehmen. Dieses Mittels bedienten sich zum Zwecke, religiöse Wahrheit in einer für die Heiden gefälligen Form vorzutragen, in den ersten Jahrhunderten vor und nach Christus jüdische Kreise, besonders in Aegypten, und leider auch christliche, vorzugsweise gnostische und montanistische, in reichem Masse und so lange, bis das sonderbare litterarische Product, das wir jetzt s. B. nennen, fertig dastand: eine Sammlung gebildet aus den verschiedensten biblischen und griechisch-mythologischen Elementen, die nur das Gemeinsame haben, dass sie in griechischen Hexametern die Geschichte der Menschheit, die Ankunft des Messias, das Weltende und Aehnliches prophetisch besingen. Einige Verse der echten Sibyllen müssen nach *Cicero* (De divin. II 54) akrostichisch gewesen sein und auch unter den Nachdichtungen finden sich solche.

Unsere gegenwärtigen Sibyllinen sind in 14 (12) Bücher von verschiedener Länge getheilt und die einzelnen Sibyllenstimmen äusserlich nimmer erkennbar, noch zu Lactantius' Zeit aber lagen dieselben noch leicht trennbar vor. Doch waren wahrscheinlich (nach *Ewald*) bereits damals dem Grundwerke (Buch III 97—828), das IV., V., VI., VII. und VIII. (1—360) Buch mit dem nichtsibyllischen Stück VIII 361 bis 500 angehängt. Die ganze Sammlung veranstaltete ein Byzantiner zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert, von dem auch die den Ausgaben beigefügte Vorrede herrührt. Das Ansehen der Sibyllinen sank im 5. Jahrh. und im MA. waren sie nahezu vergessen. Im 16. Jahrh. griffen die Humanisten dieselben wieder auf (die Sibyllen Michelangelo's in der Sixtina und Raffaels in S. Maria della Pace in Rom) und veranstalteten Ausgaben (*Xystus Betulejus* Basil. 1545; die ältere Litteratur bei *Fabricius* Bibl. gr. I 33; *Bernhardy* Grundriss der griech. Lit., 2. Th., 300 bis 302) der ersten acht Bücher, die sie allein und in sehr corruptem Zustande kannten; desgleichen wurden sie mehreren Sammlungen der Kirchenväter beigegeben. Im J. 1817 entdeckte Cardinal *A. Mai* das XIV. und später das XI., XII. und XIII. Buch und gab sie heraus in der Collectio script. vet. (I, 1825; III, 1828) in Rom; Buch IX und X fehlen noch. Zugleich ging die Kritik an die Arbeit, die einzelnen Bestandtheile nach Zeit und Herkunft zu sondern, und es erschien das verdienstvolle Werk von *Birger Thorlacius*

(Libri Sibyllistarum, Havniae 1815), ferner *Blecks* Abhandl. über die Entstehung und Zusammensetzung der acht ersten Bücher (Berl. Theol. Zeitschrift, 1819, I, II). Kritische Textausgaben besorgten *Friedlieb* (Oracula Sibyllina, Lips. 1852) mit deutscher metrischer Uebersetzung und *Alexandre* (Oracula Sib. etc., Paris. 1841 bis 1856, 2 voll.) mit lateinischer Uebersetzung. Kritische Untersuchungen lieferten ferner *Ewald* (Ueber Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllinischen Bücher, in den Abhandl. der k. Gesellsch. der Wiss., Göttingen 1860); *Reuss* (Nouvelle Revue de Théol. 1861: Les Sibylles chrétiennes); *Badt* (De orac. Sib. a Judaeis compositis, Bresl. 1869); *Dechent* (Ueber das I., II. und XI. Buch der sib. Weissag., Frankf. a. M. 1873).

Diese Kritik ergiebt, dass weitaus der grösste Theil der gegenwärtigen Sammlung aus Zudichtungen besteht, dass zwar Manches von den alten Sibyllenorakeln eingestreut, aber mit denselben so verquickt ist, dass eine sichere Ausscheidung unmöglich erscheint. Mit der fortschreitenden Auffindung der heidnischen Quellen der Sibyllendichtung dürfte sich jedoch diese Arbeit mehr und mehr erleichtern und ergeben, dass diesen weit mehr entstamme, als die Kritik bisher anzunehmen geneigt war. So floss die Erzählung vom Thurmbau zu Babel (Sibyll. III 97 ff.) ganz sicher nicht aus der Bibel, sondern aus heidnischer Quelle. Im Fragmente des bei *Flav. Ios.* (Antiq. 1, 4, 3) hierüber erhaltenen Sibyllenberichtes treten als zerstörende Macht οἱ θεοί auf, wofür der jüdische Dichter ἀθάνατος setzte. Wichtiger noch ist, dass sowol bei *Flav. Ios.* (οἱ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον) als beim Sibyllendichter (ἄνεμοι μέγαν ὕψοθι πύργον ῥίψαν) der Thurm durch Winde umgestürzt wird. In der Bibel steht davon nichts, wol aber sagt hierüber der aus Keilschriften entzifferte, leider aber sehr verstümmelte Bericht der ‚Chaldäischen Genesis' (von *G. Smith*, deutsch von *Delitzsch*, Leipz. 1876, 123): ‚er blies'. Auch andere Züge finden sich gemeinsam in der Sibyllendichtung und in der chaldäischen Genesis, während sie in der Bibel nicht stehen, z. B. das Losbrechen der Sintflut unter Sturm, Blitz und Donner (Sib. I 219 ff.), Noe's (Hasisadra's, Xisuthrus' des Berosus) Schrecken beim Anblick der Verheerung der Flut (Sib. I 237 ff.; *Delitzsch* 226 ff.).

Darüber sind alle Kritiker einig, dass man mehrere Sibyllenstimmen unterscheiden müsse, und *Ewald*, der jüngste Prüfer des Gesammtwerkes, nimmt deren sieben an.

Das älteste und zugleich vollendetste sibyllinische Gedicht ist Buch III, v. 97 bis 828. Die Sibylle, die erythräische und hebräische der Alten, nennt sich Schwiegertochter (νύμφη) Noe's, ahmt in der Form die echten Sibyllenstimmen meisterhaft nach und giebt, besonders von v. 433 bis 488, eine bedeutende Zahl echter Sibyllensprüche, weshalb sie selbst sagt, man werde sie für die erythräische oder cumäische halten (v. 812 ff.). Verfasst ist diese Stimme um 124 v. Chr. von einem alexandrinischen Juden zum Zwecke, die messianischen Hoffnungen unter den Heiden anzuregen. Die berühmte Stelle v. 784 ff. (εὐφράνθητι, κόρη, καὶ ἀγάλλεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν Εὐφροσύνην αἰῶνος, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν. Ἐν σοὶ δ' οἰκήσει· σοὶ δ' ἔσσεται ἀθάνατον φῶς, es folgen Anklänge an Isaias 11) deuten die Einen auf die jüdische Gemeinde, Andere denken an eine christliche Interpolation.

Die zweite Sibyllenstimme, Buch IV, ‚das Eidyllion unter den Sibyllengedichten' *(Ewald)*, entstand um 80 n. Chr., denn es bringt ganz deutlich den Vesuvausbruch von 79 mit dem jüngsten Gerichte und dem Weltuntergang durch Feuer in Verbindung (v. 130 ff.). Der Verfasser ist weder Jude noch Christ, sondern in einem Kreise von Essäern zu suchen.

Das dritte Sibyllengedicht, Buch V, eine glückliche Nachahmung des ersten, ist das Werk eines ägyptischen Juden, eines feingebildeten Hellenisten. Seine Sibylle giebt sich für eine Schwester der Isis aus und eifert gegen den ägyptischen Götzendienst. Die meisten Kritiker trennen v. 1—52 ab und lassen das Uebrige um 80 n. Chr. entstanden sein. *Badt* und Andere fassen das Buch als ein Ganzes und rücken seine Entstehung bis c. 130 n. Chr. herab, da Kaiser Hadrian (τῷ δ' ἔσσεται οὔνομα πόντου, v. 47) gar zu deutlich bezeichnet ist.

Als viertes Sibyllengedicht wird gewöhnlich zusammengefasst Buch VI, ein kurzer Hymnus auf Christus, Buch VII mit Buch V (v. 1—52) und als Abfassungszeit c. 138 n. Chr. (Hadrians Tod) angenommen. Das Gedicht, von sehr fragmentarischem Charakter, ist sicher das Werk eines Judenchristen oder Gnostikers (B. VII, v. 76 ff., sonderbarer Opfer- und Taufritus) in Aegypten und bietet einige Vergleichungspunkte mit dem Pastor Hermae.

Noch mehr verstümmelt und bedeutend schwächer an dichterischer Kraft ist das fünfte Sibyllengedicht, Buch VIII. Dasselbe rührt in seinen Hauptheilen wahrscheinlich von einem ägyptischen Juden aus der Zeit Marc Aurels her, wurde aber im 3. Jahrh. von christlicher Hand überarbeitet. Die v. 217—250, die eine Schil-

derung des jüngsten Gerichtes enthalten und deren Anfangsbuchstaben ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ geben, bilden das berühmte sibyllische Akrostichon. Zur Zeit des Lactantius standen dieselben noch nicht in dieser Ordnung. *Eusebius* (Constant. orat. ad s. coet. c. 18) erwähnt das Akrostichon zuerst, *Augustinus* (De civ. Dei XVIII 23) kennt es, jedoch ohne σταυρός. Dem letzten Theile (v. 361—500) spricht *Ewald* den sibyllischen Charakter ab.

Buch I und II, ein ziemlich geordnetes, planmässiges Gedicht, wird von den Meisten als das Werk einer bedeutend jüngeren Sibyllenstimme angesehen; *Friedlieb* aber und nach ihm *Dechent* zerlegen es in ein älteres Sibyllenwerk, dessen Grundstock Buch I, v. 1—323 bildet, gedichtet von einem alexandrinischen Juden bald nach der Zeit Christi, und eine christliche Zudichtung aus später Zeit, etwa dem 4. oder 5. Jahrh. In Buch II sind zwischen v. 56 und 149 Verse aus einem früher dem *Phokylides* zugeschriebenen ποίημα νουθετικόν eingeschaltet, ausserdem finden sich Anklänge an *Hesiods* Ἔργα.

Ueber den Rest der Sibyllinen, Buch XI—XIV, ist die Kritik am wenigsten einig. Die Meisten fassen sie zusammen als das Werk eines christlichen Dichters, der etwa im 3., nach *Ewald* gar erst im 7. Jahrh. gelebt. Andere lösen Buch XI ab und geben es einem ägyptischen Juden, der nach *Friedlieb* zur Zeit Traians, nach *Dechent* zur Zeit der julischen Kaiser lebte. Eigenthümlich ist den letzten drei Büchern, dass sie die römischen Herrscher durch die Anfangsbuchstaben ihrer Namen kennzeichnen, z. B. Augustus: ἀρχὴν στοιχείων ὅστις λάχε (B. XII, v. 16).

Diesen Büchern sind zwei Fragmente aus *Theophilus* Ad Autolyc. vorausgesetzt, sicher Reste aus dem verlorenen Prooemium der erythräischen Sibylle.

Was nun den für uns wichtigsten Punkt betrifft, den Gebrauch, welchen die Kirchenväter von den Sibyllenstimmen zu apologetischen Zwecken machten, so ist derselbe ein ziemlich umfassender. *Athenagoras, Theophilus, Iustin, Clemens Alex.* und sehr häufig *Lactantius,* besonders zur Begründung seiner chiliastischen Ideen (Instit. VII 14—25), legen ihnen Beweiskraft bei. Auch *Eusebius* (Constant. orat. ad s. coet. 19) und *Augustinus* (De civ. Dei XVIII 47) benützen sie, gedenken aber bereits eines Widerspruches, der sich gegen deren Auctorität erhoben, und verzichten auf ihre Beweiskraft. *Tertullian* spricht mit Achtung von der Sibylle (Ad nat. II 12), gebraucht sie aber nicht. *Tatian, Origenes, Arnobius, Ambrosius* kennen sie, ohne sie zu benützen. *Cyprian, Minucius Felix, Cyrill Hieros., Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Epiphanius* u. A. erwähnen sie gar nicht. Man hat die heiligen Väter hart getadelt, dass sie aus so trüben Quellen schöpften, aber mit Unrecht. Ausgehend von dem Gedanken, dass Gott auch die Heiden nie ganz aus seiner Führung entlassen habe, dass einzelne Persönlichkeiten unter ihnen tieferer Erkenntniss über den Erlösungsplan von Gott gewürdigt sein konnten (*Augustinus* erörtert l. c. diesen Standpunkt ausführlich), benützten sie, wie die übrige heidnische Litteratur, so auch die Sibyllen, die bis in späte Zeiten bei den Heiden in hohem Ansehen standen (noch aus der Zeit der späteren Kaiser existirt ein Denkmal des Cultus der erythräischen Sibylle, eine Brunneninschrift; *E. Curtius* in den Abhandl. der k. Ges. der Wiss., Göttingen 1860, 161), für ihre Zwecke. Sie thaten dies durchweg in dem guten Glauben an die Echtheit derselben. Allerdings werden die jüdischen und christlichen Sibyllendichter Tadel verdienen, insofern sie sich Fälschungen erlaubten, und *Ewalds* Ansicht, dass die Sibylle in der Zeit des Uebergangs, griechisch gekleidet und scheinbar heidnisch, im Dienste der wahren Religion zu wirken ihr gutes Recht hatte (a. a. O. 130. 131), vermögen wir uns nicht anzueignen. Dieser Tadel jedoch berührt die hl. Väter nicht, da sie nicht täuschen wollten, sondern getäuscht waren. Wenn aber Einige von ihnen begehren, dass sie hätten mehr Kritik anwenden sollen als ihre Zeitgenossen, so verlangen sie Unmögliches. WANDINGER.

SIBYLLISTEN, Spottname der Christen bei den Heiden, s. d. Art. Namen II 472.

SIGEL, s. Ringe II 694.

SIGILLUM, s. d. Art. Σφραγίς.

SIGNA hiessen auch die Statuen (s. d. Art.) und überhaupt Bilder (picturae), *simulacrum* (ὁμοίωμα, ὁμοίωσις) und εἶδος (forma), haben den Beigeschmack des heidnischen Idols.

SIGNACULUM FIDEI, s. Σφραγίς.

SIGNIFERI werden unter andern durch das Gesetz (*Cod. Theod.* lib. XIV, tit. 7 de collegiatis l. 2) verbotenen Vertretern heidnischer Pompae u. dgl. aufgeführt. Vgl. *Bingham* VII 258.

SILENTIARII hiess eine durch ihre Beobachtung des Stillschweigens hervorragende Klasse von Mönchen in Palästina (vgl. *Cyrill. Scythop.* bei *Papebroch* Act. SS. Mai 13, III 234; *Bingham* III 39).

Der *Silentiarius* (ἡσυχοποιός) war weiter der byzantinische Hofbeamte, welcher für die Ruhe im Palast zu sorgen hatte (*Marcian. Capella* VII; *Procop.* De bello pers. II 21; *Cod. Iustin.* XII 16; *Anastas.* In Steph. III). Eine Menge anderer Belege hat *Ducange* i. v. gesammelt.

SILENTIUM (σιλέντιον) nannte man in Byzanz Zusammenkünfte, Besprechungen oder Conferenzen oder Conseils, die meist unter Betheiligung des Kaisers und der höchsten Würdenträger stattfanden. *Valesius* zu *Euseb.* Vit. Constant. IV 29 und *Ducange* zu *Cinnam.* p. 493, vgl. Lex. i. v., haben den Gegenstand illustrirt.

Sonst kommt S. auch im Sinne von *Secretarium* vor (s. d. Art.), so im *Liber pontif.* Vit. Steph. III.

S. indicere nannte man die bald vom Bischof mit dem *Oremus*, bald vom Diakon ausgehende Aufforderung an das zum Gottesdienst versammelte Volk zur Ruhe und zum Schweigen. Man vgl. *Gregor. Turon.* Hist. VII 7 und dazu *Bingham* VI 235; *Stillingfleet* Orig. Brit. IV 223; *Brisson* De formulis 8—11. Von dieser εὐχὴ διὰ σιωπῆς ist bereits *Conc. Laod.* c. 19 Rede; vgl. *Bingham* V 334.

SILIA heisst der Todtenschmaus in einer profanen Inschrift von Brescia, nach *Mommsen* mit Bezugnahme auf *Donat.* Ad Terent. Adelph. IV 2, 48 von *silere*. Vgl. dazu *de Rossi* R. S. III 476 f. Bei christlichen Auctoren dürfte sich die Bezeichnung kaum finden.

SIMONIE. Simon Magus wollte die Vollmacht, durch Händeauflegung den hl. Geist zu verleihen oder die Sacramente zu spenden, um Geld erwerben (Act. 8, 18. 19), und mit Rücksicht auf diesen Vorfall wurde später der Erwerb geistlicher Gaben und Güter um zeitliche Güter und umgekehrt, im christlichen Alterthum speziell der käufliche Erwerb der Weihe S. genannt. Der Ausdruck kommt lange Zeit nicht vor und in den ersten drei Jahrhunderten, wo der Martertod so häufig der Lohn des Episkopates war, ist auch die Sache im Allgemeinen unbekannt. Wir hören zwar von unordentlichen Ordinationen, und es kommt namentlich die Weihe Novatians in Betracht (*Euseb.* H. e. VI 43, 8. 9). Wir erfahren ferner von Paul von Samosata, dass er seine bischöfliche Stellung zur Bereicherung missbrauchte (*Euseb.* H. e. VII 30, 7), und etwas später redet Alexander von Alexandrien in ähnlichem Zusammenhang von χριστεμπορία (*Theodoret.* H. e. I 3, al. 4). Aber von einem Erwerb der priesterlichen Vollmachten um Geld oder zeitliche Güter überhaupt nehmen wir nichts wahr, und wenn der Mangel an Nachrichten auch nicht gerade beweist, dass die Handlung gar nicht vorkam, so bildete dieselbe immerhin nur eine sehr vereinzelte Erscheinung. Dagegen ward sie ziemlich häufig, als die früher vorhandene Gefahr für die Kleriker wegfiel und die kirchlichen Würden einträgliche Aemter wurden. *Sulpicius Severus* klagt bereits, dass schlechte Ränke zur Erwerbung des Episkopats nicht mehr gar selten seien (Chron. II 32), und bald darauf sah sich die Synode von *Chalcedon* c. 2 veranlasst, die Ordination und die Verleihung eines kirchlichen Amtes überhaupt um Geld unter Androhung von strengen Strafen zu verbieten. Das Verbot wurde keineswegs allgemein beobachtet und die Synoden von *Constantinopel* 459 (*Hardouin* Conc. II 782), *Dovin* in Armenien 527, c. 4 (*Hefele* Conc.-Gesch.[2] II 712), *Orléans* 533, c. 3 und 549, c. 10, *Tours* 567, c. 27, *Braga* 572, c. 3, *Rom* 595, c. 5, *Barcelona* 599, c. 1, *Toledo* 638, c. 4 erneuerten es deshalb. Auch ist in den Novell. 123, c. 1 u. 137, c. 2 darauf Bezug genommen. Zur Begründung desselben wird theils das Wort des Heilandes angeführt: ‚umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet‘ (Matth. 10, 8), theils wird auf das Beispiel des Simon Magus hingewiesen. Letzteres geschieht namentlich durch *Gennadius* von Marseille (De eccl. dogm. c. 39) und durch die Synoden von *Tours* und *Toledo;* letztere redet bereits von Simoniaca haeresis. Der Ausdruck findet sich wiederholt auch bei *Gregor. M.* Ep. II 23; V 53. 55. 57. 58; VI 3. 8; IX 11. 106; XIII 41, und er ist hiernach wahrscheinlich im Verlaufe des 6. Jahrh. aufgekommen. FUNK.

SIMPLICES, Spottname der Christen bei den Manichäern, s. d. Art. Namen II 471.

SIMSON, s. Samson II 715.

SINNBILDER, s. Symbolik.

SIRENEN, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 464.

ΣΙΤΗΡΕΣΙΑ, eine Kornlieferung, welche Constantin d. Gr. aus dem Tribut der Städte den Geistlichen gewährte (*Sozom.* V 5; *Theodoret.* I 11). Vgl. *Bingham* II 272.

SIXTUS II, Martyrium desselben, s. I 239.

ΣΚΕΥΟΦΥΛΑΞ war ein Official der orientalischen Kirche, dem in der lateinischen der Sacrista, Custos ecclesiae entspricht. Ihm waren die hl. Gefässe, Geräthe und Paramente anvertraut. Ausser

der Benennung Σ. finden sich noch die Namen κειμηλιάρχης, φύλαξ τῶν κειμηλίων (*Sozom.* H. e. V 8) und κρατῶν τὰ σκεύη τῆς ἐκκλησίας (*Eustath.* Vita Eutych. § 8). Mit Rücksicht auf die heiligen, ihm anvertrauten Gegenstände war das Amt des Σ. ein angesehenes und wurde in Constantinopel meist von einem Presbyter bekleidet, seltener von einem Diakon oder Lector. Kaiser Heraklius (610) ernannte für die Sophienkirche zehn Σ., nämlich vier Presbyter und sechs Diakonen (*Cod.* De offic., ed. Bonn. 112). Unter ihnen hatte der μέγας Σ. oder Gross-Sacristan den höchsten Rang von allen Officialen und sass auf der Synode neben dem Patriarchen. Macedonius war Σ., als er zum Patriarchen erwählt wurde (*Theod. Lect.* H. e. II). So oft der Patriarch das Pontificalamt hielt, stand der Σ. vor der Sacristei (παρὰ τὰς θύρας τοῦ σκευοφυλακίου) und zwar in der griechischen Kirche rechts oder auf der Evangelienseite, während links die Prothesis (διακονικόν) für die Oblationen war; der Σ. reichte dem Patriarchen die Gefässe, Bücher und alle nöthigen Altargeräthe (*Gretser* Adnot. ad Codin. 112).

In dem Katalog der Officialen an der grossen Kirche zu Constantinopel bei *Goar* Euchol. 223 nimmt übrigens der Gross-Sacristan die dritte Stelle ein: τρίτος ὁ μέγας Σ., und nach ihm steht an vierter ὁ μέγας χαρτοφύλαξ; letzterer ist also mit dem Σ. nicht eine und dieselbe Person, wie Real-Encykl. i. v. Chartophylax gesagt ist; an kleineren Kathedralen mag allerdings nicht selten der Σ. zugleich Chartophylax, d. i. Vorstand des bischöflichen Archivs (Cancellarius, in Rom Bibliothecarius), gewesen sein. Der Σ. hatte ausser dem Dienst während des feierlichen Hochamtes und der Aufsicht über die heiligen Utensilien das Inventar zu führen und dem Bischof Rechenschaft darüber zu geben, die Gerichtsbarkeit in Streitigkeiten über Dinge, die in sein Ressort gehörten, zu handhaben (ἔστω εἰς τὰς κρίσεις), endlich die Aufsicht über die kirchlichen Einkünfte und deren Vertheilung, sowie die damit verbundene ἐπίσκεψις über die Wittwen, er war somit zugleich Oeconomus (s. d. Art. II 521 und *Goar* l. c. 228). Nach *Simon Thessal.* führte der Σ. auch die Oberaufsicht über den Kirchengesang (τὰ τῶν ὕμνων), wachte demnach über Alles, was zum Officium oder zur Liturgie gehörte.

Das σκευοφυλάκιον vertrat in der griechischen Kirche unsere Sacristei; es war der Raum zur Aufbewahrung der heiligen Geräthe und zum Ankleiden (Mutatorium) der Priester; seine Stelle war auf der Evangelienseite (*Goar* l. c. 3. 98 f.). S. d. Artt. Gazophylacium I 550 und Διακονικόν I 358, sowie *Ducange* und *Suicer* Thesaur. i. v.; *Bingham* III 73; *Binterim* IV 1, 39 u. I 2, 15. KRIEG.

SKLAVEREI. I. Die Gemeinsamkeit des natürlichen Ursprungs, sowie des übernatürlichen Zieles aller Menschen auf Erden ist eine Fundamentalwahrheit des Christenthums; die nothwendige Consequenz derselben aber ist die Gleichberechtigung Aller auf dem religiösen Gebiete (Galat. 3, 28; Coloss. 3, 11). Klar und bündig ist dies in Uebereinstimmung mit vielen anderen Zeugnissen aus der patristischen Zeit ausgedrückt in den Worten, welche *Gratian* (C. XXIX, qu. 2, c. 1) von Papst Iulius I anführt: ‚omnibus nobis unus est pater in coelis, et unusquisque, dives et pauper, liber et servus, aequaliter pro se et animabus eorum rationem reddituri sunt. Quapropter omnes, cuiuscumque conditionis sunt, *unam legem quantum ad Deum* habere non dubitamus.' Demgemäss hatte der Sklave so gut wie der Freigeborene zunächst ein Anrecht auf die hl. Taufe. War sein Herr Christ, so musste er von diesem ein Zeugniss über seine Würdigkeit beibringen (*Const. apost.* VIII 32). Diese Forderung war nicht nur gegenüber der allgemeinen Verkommenheit des Sklavenstandes durch die Pastoralklugheit gerechtfertigt, sondern auch darin begründet, dass man sich das Verhältniss des Sklaven zu seinem Herrn als ein dem Verhältniss des Kindes zum Vater ähnliches dachte (ibid. IV 12). War der Herr hingegen Heide, so musste man von einem Sittenzeugniss und, wenigstens für die Zeiten der Verfolgung, auch von der Einwilligung desselben Abstand nehmen und sich damit begnügen, dem Sklaven ein gutes Betragen einzuschärfen, damit die Lehre Christi nicht in Verruf komme (*Const. apost.* VIII 32). Wenn im Widerspruch hiermit *Hippolytus* (c. 10) die Einwilligung des Herrn als eine durchaus unerlässliche Bedingung aufstellt und den in Folge dessen ohne die hl. Sacramente sterbenden Katechumenen mit einem christlichen Begräbniss vertröstet, so zeigt sich hierin bei ihm — die Identität desselben mit dem Verfasser der Philosophumena vorausgesetzt — eine ähnliche Befangenheit in der antiken Anschauung, als wenn er dem Papst Callistus die Anerkennung der Ehe zwischen einer vornehmen Freigeborenen und einem Manne von niederm Stande oder einem Sklaven zum Vorwurf macht (Philosoph. IX 12). — Beim Gottesdienst sollte der Unterschied der Stände nicht berück-

sichtigt werden (Jac. 2, 1 ff.; *Const. ap.* II 57—58); wol aber konnte es sich zutragen, dass ein Sklave, weil bereits getauft, vor seinem noch im Katechumenat stehenden Herrn den Vorzug genoss, der Feier der hl. Geheimnisse bis zu Ende beiwohnen zu dürfen (*Chrysost.* Hom. de resurr., ed. Maur. II 441). Durch die unterschiedslose Theilnahme an der hl. Eucharistie und an den Agapen, sowie durch die bezeichnende Sitte des Friedenskusses wurde aber die Zerstörung der hergebrachten Standesvorurteile nicht wenig gefördert. — Die Zeit für den Gottesdienst und für die Beschäftigung mit seinem Seelenheile überhaupt verschaffte dem Sklaven das Verbot der Sklavenarbeit am (Samstag und) Sonntag und an den kirchlichen Festen (*Const. ap.* VIII 33). — Auch zu den hl. Weihen stand dem Sklaven der Zutritt offen. Als Gesetz wurde jedoch, wenn auch schwerlich in den drei ersten Jahrhunderten, in dieser Hinsicht aufgestellt, dass der Sklave vorher seine Freilassung erwirke (*Can. apost.* 73; *Leo I* bei *Gratian.* D. 54, c. 1). Der angeführte apost. Canon begründet dieses übrigens häufig ausser Acht gelassene Gesetz mit der Rücksicht auf die häusliche Ordnung, insofern nämlich eine pünktliche Erfüllung der geistlichen Berufspflichten seitens des ordinirten Sklaven mit den berechtigten Ansprüchen des Hausvaters an denselben unvereinbar war; gleichzeitig aber wollte auch die Kirche einer Zurückforderung des ordinirten Sklaven vorbeugen. Das Nähere über die Ordination der Sklaven s. bei *Thomassin.* Vet. et nov. disc., Magont. 1787, p. II, l. I 66, 416. 419 sqq.; *Phillips* K.-R. I, 1, 477; *Hinschius* K.-R. I 33, Anm. 2. In dem Punkte aber nahm die Kirche, um die geistliche Würde in der öffentlichen Meinung nicht herabzusetzen, auf letztere Rücksicht, dass sie die Verheiratung eines Freien mit einer Sklavin als Grund der Fernhaltung von der Ordination (der Irregularität ex defectu famae) erklärte (*Can. apost.* 14). Dagegen haftete dem Freigelassenen keinerlei Makel an und konnte ein solcher alle Stufen der kirchlichen Hierarchie ersteigen, wie das Beispiel des Bischofs Onesimus und des Papstes Callistus dieses zur Genüge beweist. — In Hinsicht auf die Aufnahme eines Sklaven in den Mönchsstand galt als Regel, dass hierzu die Einwilligung des Herrn gefordert wurde, bez. demselben der übliche Kaufpreis gezahlt werden musste (*Gelas.* bei *Gratian.* D. 54, c. 12; *Gregor. M.* Ep. III 40, ed. Maur. II 653 u. not. c ibid.). — Die Ehe der Sklaven untereinander erkannte die Kirche im Widerspruch mit dem dieselbe nur als Contubernium betrachtenden Staatsgesetze als sacramentale an; ja sie machte es den Herren unter Androhung der Excommunication zur Pflicht, sie dazu (γαμεῖν νόμῳ) anzuhalten, falls sie sonst der Unzucht fröhnten (*Const. apost.* VIII 32; *Chrysost.* Hom. XV 3 in Ephes. 4, 31). Ob der Consens der Herren nur für die Erlaubtheit oder zugleich auch, wie u. A. *Devoti* (Instit. l. II, tit. II, § 143) unter Berufung auf *Gratian* (C. XXIX, qu. 2, c. 8) anzunehmen geneigt ist, für die Gültigkeit der Sklavenehe erforderlich war, wollen wir dahingestellt sein lassen. Im Uebrigen erstreckt sich diese Frage auch auf die ohne Consens der Eltern geschlossenen Ehen der unter väterlicher Gewalt stehenden Freigeborenen (vgl. *Bingham* Antiq., Halae 1727, VII 9, § 2. 3, 384 sq.). Die gewaltsame Trennung einer Sklavenehe nennt *Gregor d. Gr.* (Ep. ad Maxim. III 12, ed. Maur. II 693) eine unerhörte und grausame Schlechtigkeit. Auch die Ehe, welche eine vornehme Freigeborene mit einem ihr als Sklave bekannten Mann einging, wurde ausdrücklich als sacramentale anerkannt (*Hippol.* l. c.; vgl. *Döllinger* Hippol. und Callist. 158 ff.). Folgerichtig wird demnach Papst Zacharias (C. XXIX, qu. 2, c. 2) nur die bezügliche Ueberlieferung der römischen Kirche fixirt haben, wenn er die Ehe zwischen einem freien Mann und seiner Sklavin (Contubernium) als eine unauflösliche bezeichnete. Der ‚vetusta ambiguitas‘ endlich betreffs der Gültigkeit der Ehe eines Freigeborenen mit einer von ihm freigelassenen Sklavin (Concubinat) setzte Papst Iulius I eine bündige Entscheidung zu Gunsten derselben entgegen (C. XXIX, qu. 2, c. 3). — Dass endlich der Tod die im Leben anerkannte Gleichberechtigung nicht aufhob, dass man Sklaven und Freie ohne Unterschied in demselben Coemeterium begrub und ihnen, wenn sie als Bekenner oder Martyrer (Blandina, Potamiaena) dahingeschieden waren, die gleiche Verehrung erwies, versteht sich nach dem Vorhergehenden von selbst. Als bezeichnend für die altchristliche Gesinnung wird mit Recht hervorgehoben, dass unter den Tausenden von Grabinschriften der Katakomben keine einzige auf den Stand der daselbst bestatteten Sklaven hinweist. Bezüglich der Bekenner insbesondere ist für unsern Gegenstand der (häretische) c. 6 des *Hippolyt* bemerkenswerth, wonach der Sklave, welcher von dem heidnischen Richter des Glaubens wegen gezüchtigt und sodann entlassen worden war, ohne Ordination in den Priesterstand erhoben werden soll, weil er den Geist des Priesterthums empfangen habe.

Hat in der erörterten Weise die Kirche für das rein religiöse Gebiet die S. aufgehoben, so hat sie dieselbe auf dem socialen zunächst in ein erbliches Dienstverhältniss oder in die Hörigkeit umgewandelt, indem sie der die menschliche Würde völlig verkennenden Macht des Gebieters durch die Anerkennung der Persönlichkeit und der Gewissensfreiheit des Untergebenen eine gewaltige Schranke zog. Dass der Sklave nunmehr unter Umständen, z. B. bei einem Attentate auf seine Keuschheit, das Recht und die Pflicht des Ungehorsams bez. des passiven Widerstandes haben sollte, war etwas bis dahin Unerhörtes. — Die Kirche hat ferner das so innerlich umgestaltete Verhältniss dadurch äusserlich gemildert, dass sie nicht nur eine humane, sondern eine dem neuen Gesetz der Bruderliebe entsprechende Behandlung des Sklaven predigte (*Const. ap.* IV 12. VII 13; *Lactant.* Instit. V 15. 16 etc.). Der herrliche Brief des Apostels Paulus an Philemon und so manches andere bedeutsame Wort in den Apostelbriefen zeigte in dieser Hinsicht den Weg; und während der heidnische Sklave sich nur als Sache betrachten durfte, mochte nunmehr mancher christliche Sklave sich zu sehr als ‚Bruder' fühlen, so dass er ermahnt werden musste, nicht aufgeblasen zu sein, sondern noch eifriger zu dienen als zuvor (I Tim. 6, 1—2; *Ignat.* Ad Polycarp. 4). Wo aber ihre Mahnung zur liebevollen Behandlung des Sklaven kein Gehör fand, da hat die Kirche dem letztern, wenn er ihrer Stimme das Ohr nicht verschloss, das harte Joch, das ihn ehedem nur zu Groll, Tücke und Niederträchtigkeit gereizt hatte, dadurch wenigstens erträglich gemacht, dass sie ihn dasselbe wie jedes andere irdische Leid als ein Mittel der Sühne und des himmlischen Verdienstes zu betrachten lehrte. ‚Inhonesta servitus est, quae necessitate cogitur; honorata autem, quae pietate defertur' (*Ambros.* Ep. 77, n. 7, ed. *Migne* I 1265). In diesem Glauben konnten schon gleich anfangs ‚viele' von der christlichen Charitas beseelte freie Männer freiwillig und freudig sich die sonst nur verfluchten Ketten anlegen lassen, um dadurch die Freiheit solchen Sklaven zu verschaffen, welche um ihret- oder ihrer Angehörigen willen nach derselben schmachteten (*Clem. Rom.* Ad Cor. 55; *Gregor. M.* Dial. III 1 über den hl. Paulinus von Nola). So wenig es übrigens der Kirche gelang, alle Unterthanen des römischen Reiches zu aufrichtigen Christen zu machen, so wenig konnte es ihr auch gelingen, namentlich nachdem die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion ihr die breiten Massen aus allen Schichten vielfach nur äusserlich zugeführt hatte, ihr Ideal in dieser Hinsicht überall zu verwirklichen, alle Grausamkeit auf Seiten der Herren, sowie alle Schlechtigkeit auf Seiten der Sklaven zu beseitigen und der ‚Sklavengesinnung' in der öffentlichen Meinung die Makel des Gemeinen völlig abzustreifen (‚multiplicasti gentem, sed non laetitiam'). Sie hat aber gegen die grausamen Herren wie gegen die schlechten Sklaven, welche sich zu ihr bekannten, gleichmässig ihre geistlichen Zuchtmittel angewendet und dadurch die unheilbare Krankheit der Gesellschaft wenigstens gelindert. Sie hat ferner die Freilassung der Sklaven als ein gottgefälliges Werk empfohlen und die Zahl derselben bedeutend gemindert. ‚Possessio ecclesiae est sumptus egenorum'. Dieses Wort des hl. Ambrosius drückt ein Gesetz der alten Kirche aus, das nicht zum geringsten Theile den Sklaven zu gute kam (*Ambros.* II 1, ed. *Migne* 977). Die Loskaufung der Sklaven war eine Liebespflicht der Gemeinden (*Const. apost.* IV 9), die so eifrig geübt wurde, dass die Ungeduld der Sklaven gezügelt werden musste (*Ignat.* Ad Polycarp. 4). Mit den Gemeinden wetteiferten die einzelnen Glieder derselben in der Loskaufung fremder, wie in der Freilassung der eigenen Sklaven. Nach den zahlreichen Belegstellen muss die Zahl derjenigen, welche durch die christliche Charitas die Freiheit wieder erlangten oder vor dem Verluste derselben bewahrt wurden, eine ganz enorme gewesen sein. Fragt man aber nach dem Motiv dieser Sorge für die Sklaven, so war es nicht nur die Rücksicht auf das physische und moralische Elend, welches mit dem Sklavenstande verbunden war, sondern auch die Werthschätzung der Freiheit an sich, die Anerkennung der natürlichen Bestimmung des Menschen zur Freiheit und seiner übernatürlichen Würde als Christ. ‚Summa liberalitas captivos redimere . . . reddere cives patriae' (*Ambros.* De offic. min. II 15, ed. *Migne* II 2, 121). ‚Salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit et ius gentium iugo substituit servitutis, in ea qua nati fuerant, manu mittentis beneficio libertati reddantur' (*Gregor. M.* Epp. VI 12, ed. *Maur.* 800). ‚Illi, qui Deum incipiunt habere patrem, servi hominis non esse debent', mit diesen Worten schenkte der durch den hl. Sebastianus bekehrte römische Präfect Chromatius 1400 zugleich mit ihm getauften Sklaven die Freiheit (*Bolland.* Acta s. Sebast. Ianuar. II 275). Diejenigen Christen aber, welche durch ihre Freigebigkeit in der Loskaufung von

Gefangenen (Sklaven) sich auszeichneten, wurden im 4. und 5. Jahrh. nach ihrem Hinscheiden nicht selten dadurch geehrt, dass man auf ihren Grabsteinen dieses besonders erwähnte: NOBILIS EVGENIA CAPTIVOS OPIBVS VINCLIS LAXAVIT INIQVIS (bei *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule II 284, n. 543). Gleichzeitig mit der Beförderung der Freilassung suchte die Kirche auch die Hauptursachen zu verhüten und zu heben, welche dem Sklavenstande unablässig neue Opfer zuführten: den Krieg, die Verachtung der Arbeit, die Gewinn- und Vergnügungssucht (Theater, Gladiatorenkämpfe) und den Luxus. In letzterer Hinsicht ermahnte z. B. der hl. *Chrysostomus* (Hom. 40, 5 in I Cor.), man solle sich mit zwei Sklaven begnügen, ja ein einziger Sklave könne zwei oder drei Herren bedienen; man solle die Sklaven kaufen, sie ein Handwerk lernen lassen und dann freigeben. Nicht unerwähnt wollen wir es lassen, ohne indess näher darauf einzugehen, dass auch die weltliche Gesetzgebung durch den Einfluss der christlichen Ideen unter Constantin und Iustinian besonders erhebliche Milderungen betreffs der S. erfahren hat. Allerdings hat dieselbe schon vor Constantin einige Schritte zum Bessern in dieser Hinsicht gethan: ob unter der Einwirkung der Lehren Seneca's oder des Christenthums, wollen wir hier nicht untersuchen; aber weder was der heidnische Philosoph Schönes gelehrt, noch was die heidnische Gesetzgebung Gutes gethan hat, kann gegenüber demjenigen, was die Kirche durch ihre geistige Macht und ihre äussere Organisation geleistet hat, eine grosse Bedeutung beanspruchen. Eins hat die Kirche nicht gethan: sie hat die S. als social-politisches Institut an und für sich nicht bekämpft, und zwar aus Achtung vor dem bestehenden Recht. Dass sie aber diesen Kampf nur aus Klugheit verschoben, dass sie die Abschaffung der S. auf dem weltlichen Gebiete von vornherein beabsichtigt und zielbewusst, jedoch nur im Stillen und auf Umwegen mit Rücksicht auf die Macht der Verhältnisse erstrebt habe, das glauben wir nicht, und zwar vorzüglich deshalb, weil das Gegentheil sich viel leichter und überzeugender aus den uns zu Gebote stehenden Quellen erweisen lässt (vgl. Katholik 1879, II 189 ff.). Anderseits aber glauben wir auch, dass nur Vorurteil und Voreingenommenheit gegen die Kirche es leugnen kann, dass dieselbe durch ihr Gesammtwirken zu Gunsten der S. in Wort und That thatsächlich wenigstens die Abschaffung der S. angebahnt und vorbereitet hat und in dieser Hinsicht zum mindesten den Hauptantheil des desfallsigen Verdienstes für sich in Anspruch nehmen darf.

Zur Litteratur: *Wallon* Histoire de l'esclavage dans l'antiq., 2ᵉ éd., 3 vols., Paris 1879. *Allard* Les esclaves chrét., 2ᵉ éd., Paris 1876. Zu *Overbecks* der Kirche ungünstiger Abhandlung ‚Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur S. im röm. Reiche' (Stud. zur Gesch. d. alten Kirche, Schloss-Chemnitz 1875, 1. H. 158 ff.) vgl. *Zahn* S. u. Christenth. in d. alten Welt, Heidelb. 1879; vgl. noch *Lallier* Lettre sur la suppression de l'esclavage par le christianisme, Correspondant 1852, XXX 577. STEPHINSKY.

II. Die Erwähnung des Verhältnisses der S. auf unseren Inschriften ist sehr selten. *Lactantius* (Div. instit. V 14. 15) giebt den Grund davon an: apud nos nemo clarissimus, nisi qui opera misericordiae largiter fecerit...; inter servos et dominos interest nihil; nobis invicem fratrum nomen impertimus, quia pares esse nos credimus (vgl. *de Rossi* R. S. I 110; Bull. 1866, 25. 32; 1874, 42. 58—61; 1877, 38). Man kann sagen, dass der Ausdruck *Servus* von der christlichen Epigraphik fast verbannt ist (Bull. 1877, 38; ein Beispiel hat *Aringhi* I 333: HIC SITVS NOTATVS SERVVS FIDE | LISSIMV · S; vgl. *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 119), dass auch die Bezeichnung seiner Ehe mit dem tit. *Contubernium* im Gegensatz zum *Matrimonium* des Freien niemals erwähnt wird (ebd.) und dass auch der tit. *Libertus* äusserst selten vorkommt. Einen solchen Fall bringt *de Rossi* (R. S. III 139) bei in dem schönen Epitaph, welches die Freigelassenen einer Matrone Auxentia ihrer Herrin setzen: PETRONIAE AVXENTIAE C*(larissimae)* F*(eminae)* QV*(a)*E VIXIT ANNIS XXX LIBERTI FE*(cerunt)* *(be)*NEMERENTI IN PACE, und ein anderes ebd. 318: AVRELIO SCOLACIO · PATRONO || DIGNISSIMO QVI VIXIT ANNIS LXX || IN PACE LIBERTI FECERVNT. Vgl. auch *Reines.* Cl. XX, n. 82, p. 917. Einige andere Beispiele hat *Le Blant* l. c. 120 f. gesammelt; vgl. noch *Zaccaria* Istituz. ant. lapid. 62. 63; *de Rossi* Bull. 1879, 107. Häufiger ist dagegen die Erwähnung der *Alumni* (θρεπτοί), welche die christliche *Misericordia* aufgelesen (vgl. d. Art. I 508).

Die Freilassung *(manumissio)* der Sklaven findet gleichfalls öfter Erwähnung. So in den beiden von *Le Blant* besprochenen Epitaphien von Bivord vom Anfang des 6. Jahrh. (Réponse à une lettre du 13 janv. 1680, 18 f., Paris 1858; in dem zweiten: HIC RELIQVIT || LEVERTO PVERO || NOMINE MANNONE || PRO

REDEMPTIONEM || ANIMAE SVAE. Vgl. Inscr. chrét. de la Gaule n. 374). Dargestellt ist eine solche Manumissio auf einem verloren gegangenen Mauerfragment des Palazzo Albani (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. XXIII; vgl. *de Rossi* Bull. 1871, 47). Häufiger sind die Denkmäler, welche sich auf flüchtige Sklaven beziehen. Früher wurden flüchtige und wieder eingefangene Sklaven mit einem Brandmal auf der Stirn versehen, was dann Constantin verbot als eine Entstellung des Ebenbildes Gottes (vgl. *Cod. Theod.* IX, 40, 2; *Cod. Iustin.* IX, 47, 17). Von da ab pflegte man, wie das schon *Spon* gezeigt (Misc. erud. antiq. 300), solchen ungetreuen Sklaven eine Marke, ein Plättchen oder dergl., in das Halsband zu schmieden, um sie kenntlich zu machen. Interessante Beispiele dieser Art hat *de Rossi* publicirt: so Bull. 1863, 25 f. das Bronceplättchen der Sammlung Pasqualini's: TENE ME || QVIA FVG*(i)* · ET · REB || OCA ME VICTOR || I · ACOLIT || O A DOMIN || ICV CLEM || ENTIS ☧; ein zweites ebd.: FVGI EVP || LOGIO EX · || PRF · VRB ·; Bull. 1876, 95 = *Fabretti* 522, n. 367. Andere Bull. 1874, 41 f.: ☧ TENE ME ☧ || ET REVOCA ME IN || FORO MARTIS AD || MAXIMIANVM || ANTIQVARIVM, und viele weitere Beispiele, welche ebd. 41—50 gesammelt sind. Demnach ist die Sigla T · M · Q · F · E · REV · ME (ebd. 61) zu lesen: *tene me quia fugi et revoca me,* eine Formel, die ohne Zweifel vorgeschrieben war. Vor dem Ankauf oder der Aufnahme eines Fugitivus warnt die Inschrift ebd. 49: IVSSIONE || DDD || NNN || NE || QVIS SERVVM || ALIENVM || SVSCI || PEAT (*Orelli-Henzen* n. 6264). Nicht zu verwechseln mit diesen Sklavenbullen sind ähnliche Plättchen, welche die Zugehörigkeit von Thieren an bestimmte Personen oder Kirchen documentiren und in welchen die Formel *noli me tenere, non tibi expediet* vorkommt (Bull. 1874, 62 f.).

Dass *Liberti* ihren eigenen Genossen Epitaphien setzten, lehren einige Titel bei *Le Blant* Inscript. I 120 f. (KONLIB). Zweifelhaft in ihrem christlichen Ursprung ist die allerdings von dem Anker begleitete Inschrift, welche *Fabretti* 569, n. 126 und *Lami* De erudit. p. 290 publicirten: M · ANTONIVS || APELLES · EXITVM · || FECIT VENVSTAE || CONLIBERTATE · SVA || E · VIX · ANN · XI. CONSERVVS und CONSERVA finden sich auf vorchristlichen Steinen wol (s. *Reines.* pass.), auf christlichen wird es mit *de Rossi* Bull. 1879, 108 f wol stets im religiös-ethischen Sinne = Mitsklaven Christi, nach Analogie von σύνδουλος (Kol. 1, 7; 4, 7; Apoc. 6, 11; 19, 20; 22, 9), zu nehmen sein. Beispiele sind ein Sarkophag von Porto (PLOTIVS TER || TIVS ET FAVSTINA COM || SERVI DEI etc., ebend. 108), ein Epitaph von Catanea (CΥΝΔΟΥΛΗ ЄΝ ΧΡΩ bei *Torremuzza* Inscript. Sic. 260, n. XV). In ähnlichem Sinn nannten sich Christen *in Domino conliberti* (*Lais* Cenni storici della bibl. Vatic. 27, bei *de Rossi* l. c.) und findet sich auch in der Litteratur die Bezeichnung Mitsklaven (*Ignatius* in seinen Briefen an die Eph., Smyrn., Magnes., *Lactant.* Instit. div. V 16, *Gregor. Naz.* bei *Morcelli* n. 34. 35). Doch ist die auf einer Mainzer Inschrift fälschlich *conservus* gelesene Abbreviatur CONS in diesem Sinne auf unseren Steinen nicht aufzuweisen.

Endlich sei bemerkt, dass in der Formel SERVVS DEI FVGITIVV*(s)*... (Bull. 1874, 44) das *Servus Dei* als Nomen proprium aufzufassen ist. KRAUS.

SODOMIE oder Päderastie, im A. T. (Levit. 19, 29; 21, 9; Deut. 23, 18 f.; 22, 20 ff. u. ö.) verpönt, musste bei der hohen sittlichen Anschauung des christlichen Alterthums vollends als ein Greuel erscheinen, dessen Name nicht einmal genannt oder bekannt sein sollte. Wie der Apostel dieses ‚namenlose' Laster als eine spezifisch heidnische Frucht betrachtete und unmittelbar neben den Götzendienst stellte (I Kor. 6, 9 f.: οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι ... οὔτε ἀρσενοκοῖται) und dessen entsetzliche Folgen schildert (Röm. 1, 26 f.) und I Tim. 1, 10 diese Sünde als im geraden Gegensatz zur christlichen Moral (der sana doctrina) stehend bezeichnet, so wurde dieselbe auch von der Kirche der Folgezeit angesehen. Die S. ward immer unter die Crimina gravissima gezählt und mit den übrigen Fleischessünden zur Idololatrie gerechnet, denn die Unzucht (s. d. Art.) aller Arten und Grade galt für leiblichen, wie der Götzendienst für geistigen Abfall von Gott. Daher umgekehrt die Idololatrie bildlich als Buhlerei und Ehebruch bezeichnet wird. Das biblische Verdict erneuerten die *Epist. Barnab.* c. 19, *Didache* c. 2, *Const. apost.* VII 2; *Cypr.* Ad Donat. c. 8. 9; *Clem. Alex.* Paedag. II 10. Wie sehr die Christen von Anfang an gerade dieses Laster als eigenthümlich ethnisches verpönten, beweisen manche Aussprüche der Apologeten und *Euseb.* Praep. evang. I 4. *Tertullian* De pudic. c. 4 sagt: solche Laster seien keine Delicta, sondern Monstra, und

Origenes, der In Matth. tom. 14, § 10 die S. ebenfalls neben den Götzendienst stellt, hält sie ib. tom. 13, § 30 für eine unvergebbare Sünde (*Probst* Sacramente 328 f.). Danach bestimmten sich denn auch die von der Kirche über die S. verhängten Strafen. Das Heidenthum in seinem Absterben, als nur noch der Bodensatz geblieben war, wies besonders derartige Sünden auf und war so gefahrbringend für die christliche Gesellschaft (*Marquardt* Röm. Privatalterth. II 79). Deshalb musste die Bestrafung, abgesehen von dem Charakter des Lasters an sich, eine ausnehmend strenge sein. Nachdem schon einige nichtchristliche Kaiser vergebliche Anstrengungen gegen dasselbe gemacht hatten (*Bingham* IX 11), verhängte Constantin die Todesstrafe (*Cod. Theod.* IX 7, 3), Theodosius (ib. c. 6) den Feuertod; die Synode von *Elvira* (305) c. 71 verweigerte selbst vor dem Tode die Communion: stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem, während *Basilius* Can. 7. 62. 63 eine Busse von 20—30 Jahren festsetzte. KRIEG.

SOLARIUM. In einer Inschrift des Collegiums des Aeskulap kommt der Ausdruck vor (*Fabretti* 724, n. 443: LOCVM AEDICVLAE CVM PERGVLA ET SOLARIVM TECTVM IVNCTVM IN QVO POPVLVS COLLEGII EPVLETVR; vgl. *de Rossi* R. S. III 475). In der altchristlichen Litteratur ist er mir unbekannt; im MA. begegnet er uns im Sinne von domus contignatio, vel cubiculum maius ac superius (s. *Ducange* i. v.); davon *Solerium*, Söller.

SOLEA (σωλεῖον), s. d. Art. Basilika I 125 und *Bingham* III 204 f.

SOLITARII, eine Secte der Manichäer, welche von Theodosius (*Cod. Theodos.* XVI, 5, 35) mit Güterconfiscation bestraft wird.

SOLIUM im Sinne von *Limen*, Einfassung (Gloss. zu Alex. Iatrosoph. ms. I 6 bei *Ducange* i. v.: solium est locus, in quo aqua balnei continetur, quasi piscina), daher franz. *seuil*, ist in der kirchlichen Latinität des MA.s wol üblich, ob auch in der altchristlichen, fraglich. Einmal begegnet es in der Schreibung *Soleum* auf einer (nichtchristlichen) Inschrift bei *Muratori* III 1654 [6], wo es von dem Herausgeber mit *Loculamentum sepulcrale* erklärt wird.

SONNABENDFEIER. Neben der Sonntagsfeier findet sich in der alten Kirche auch noch eine S., Feier des alten jüdischen Sabbaths, welche ursprünglich gleich andern mosaischen Institutionen gestattet blieb, um die volle Ablösung der Kirche von der Synagoge dem naturgemässen Entwicklungsgange zu überlassen. Der Bestand der S. konnte auch als Demonstration gegen die Marcioniten gelten, welche am Sabbathe fasteten, um ihren Hass gegen den Gott der Juden, den Schöpfer der Welt, dadurch zu erkennen zu geben. Gegen diese häretische Unsitte scheint Can. 66 (al. 65) der *Can. apost.* gerichtet zu sein, wonach ein Kleriker, der am Sonntag oder Samstag, mit Ausnahme eines einzigen (Sabbatum Paschae), fastete, abgesetzt, ein Laie aber, der dasselbe thun würde, ausgeschlossen werden sollte. Die Sitte der S. als liturgischer Feier in den orientalischen Kirchen ist bezeugt durch *Const. apost.* II 59, V 15 u. 20, VII 23, VIII 33; *Can. apost.* l. c.; *Athanas.* Hom. de semente: *Epiphan.* Expos. fid. § 24; *Socrat.* Hist. eccl. VI 8; *Aug.* Ep. 19 ad Hieron. etc. Der Sabbath wurde im Orient als Freudentag gefeiert und an demselben nicht gefastet; in den Kirchen wurden gottesdienstliche Versammlungen gehalten wie am Sonntage (*Socrat.* l. c.); doch scheint dies keine allgemeine Sitte gewesen zu sein, denn *Epiphanius* (l. c.) bemerkt, es habe der sabbathliche Gottesdienst nur ‚ἔν τισι δὲ τόποις' stattgefunden. Die gleichheitliche kirchliche Feier am Sabbath wie am Sonntag veranlasste *Gregor von Nyssa* Orat. adv. eos, qui aegre ferunt reprehens., diese beiden Tage ‚Brüder' zu nennen, gleichwie sie von *Asterius von Amasea* Orat. de repud. ‚Mütter und Ammen der Kirche' genannt wurden. Doch war die S. eine rein kirchliche, welche nach Beendigung des Gottesdienstes Handarbeiten und knechtliche Arbeiten gestattete. In diesem Sinne wird die Stelle in *Const. apost.* VII 33: ‚οἱ δοῦλοι σάββατον καὶ κυριακὴν σχολαζέτωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς εὐσεβείας' am besten mit *Conc. Laodic.* c. 29: ‚οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ... ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν' in Einklang gebracht. Auch Gerichtsverhandlungen und Schauspiele waren für den Sonnabend nicht verboten. Selbst aber in kirchlicher Hinsicht unterschied sich die Feier des Sabbaths von jener des Sonntags dadurch, dass die Gläubigen durch keinerlei Gesetz angehalten waren, am Sonnabend stehend zu beten, sowie überhaupt nicht durch ein strenges Kirchengebot verpflichtet waren, an jenem Tage dem Gottesdienste beizuwohnen, obschon die *Const. apost.* den Besuch des sonnabendlichen Gottesdienstes mit sehr eindringenden Worten empfehlen und Sabbaths- und Sonntagsfeier geradehin gleichstellen. Uebri-

gens ist hiebei, wie *Binterim* Denkw. V 1, 134 gut bemerkt, nicht zu übersehen, dass die alten Christen den Sonntag von der ersten Vesper, mithin in der Hälfte des Sonnabends anfingen; sie kamen also an letzterm Tage zusammen und feierten ihn nicht als Sabbath, sondern als den Anfang des Sonntags und um, wie *Athanas.* (l. c.) will, Jesum als den Herrn des Sabbaths anzubeten. Also keine Feier nach jüdischer Weise. Dieser letztere Grundsatz wurde überhaupt von den Vätern der Kirche strenge festgehalten und darum die Sitte der Ebioniten, welche nach jüdischer Art den Sabbath, nach christlicher Weise den Sonntag zugleich feierten (*Euseb.* Hist. eccl. III 27), als häretisch verworfen (*Theodor.* De fabul. haer. II 1). So weisen can. 16 u. 49 des *Conc. Laodic.* auf die Duldung einer Sabbathsfeier in christlichem Sinne hin, während Can. 29 gegen eine judaisirende Feier des Sonnabends bestimmt, dass die Christen nicht judaisiren und am Sabbath nicht müssig sein, sondern arbeiten, den Tag des Herrn aber (Sonntag) besonders ehren und an demselben nicht arbeiten sollten; judaisirende Christen sollten von Christus ausgeschlossen sein. Auch die Ermahnung des *Ignat. Mart.* Ep. ad Magnes. n. 9, dass die Christen nicht mehr den Sabbath feiern sollten, ist der Praxis der Kirche gegenüber in dem gedachten Sinne zu erklären, wie nicht minder die Aeusserung *Gregor. M.* (Epp. XI 3), wonach der Antichrist die Beobachtung des Sabbaths (scil. more iudaico) erneuern werde. Als Fest des Dankes für die Schöpfung k o n n t e der Sonnabend gefeiert werden, aber er m u s s t e nicht gefeiert werden, am allerwenigsten auf der formellen Basis des mosaischen Ritualgesetzes. — In den Kirchen des O c c i d e n t s war die Praxis bezüglich der S. eine verschiedene; einige Kirchen feierten gleich den Orientalen den Sabbath als Dies festus ohne Fasten, mit gottesdienstlichen Zusammenkünften, wie z. B. *Aug.* Ep. 86 (al. 36) ad Casulan. n. 31 ausdrücklich bemerkt: ‚ad sabbatum maxime hi solent convenire, qui esuriunt verbum Dei'; in andern Kirchen wurde gefastet, wie namentlich constant in der römischen Kirche und wenigstens seit der Synode von *Elvira* (305 oder 306) auch in der spanischen Kirche, denn Can. 26 mit der Ueberschrift: ‚ut omni sabbato ieiunetur', wird bestimmt: ‚errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones (strenges Fasten, nicht Halbfasten) celebremus', wobei mit ‚ut' nicht der Inhalt des Error, sondern das angeführt wird, was von nun an allgemein gelten soll (*Hefele* Conc.-Gesch. I 138). Zur Zeit des hl. Augustinus noch befolgten viele Kirchen in und ausserhalb Nordafrica die orientalische Praxis der S., so die Rom nahegelegene Kirche von Mailand, über deren Sitte nach *Aug.* (l. c. n. 32) der hl. Ambrosius selbst die Erklärung abgab: ‚quando hic sum, non ieiuno sabbato, quando Romae sum, ieiuno sabbato, et ad quamcunque ecclesiam veneritis, eius morem servate.' Die Frage, ob die Feier des Sonnabends als Freudentages ohne Fasten, oder die S. mit Fasten im Occident die ursprüngliche gewesen sei, scheint mit *Albaspinaeus* (Observat. I 13) zu Gunsten der erstern Meinung entschieden werden zu müssen. Jedoch hat die römische Observanz Anspruch auf ein sehr hohes Alter. *Augustinus* (l. c.) und später *Cassianus* (Instit. III 10), die von diesem Gegenstande reden, kennen das Alter dieser Sitte, den Sabbath mit Fasten zu feiern, nicht, und erwähnen nur der von einem grossen Theile der Römer selbst angefochtenen Sage, wonach man am Sabbath faste, weil der Apostel Petrus, der an einem Sonntag mit Simon Magus streiten wollte, am Tage vorher mit den römischen Christen gefastet habe, um einen glücklichen Erfolg von Gott zu erbitten. *Innocenz I* (Ep. I ad Decent. c. 4), welcher dem Sabbathfasten apostolischen Ursprung vindicirt, bezeichnet als Grund dieses Fastens den Umstand, dass Jesus an einem Sabbath im Grabe gelegen sei, die Apostel aber darüber getrauert und aus Furcht vor den Juden sich verborgen hätten (vgl. *Bingham* Orig. eccl. col. IX 60 sqq. und *Binterim* Denkw. V 2, 124 ff.). Der richtigste, schon von *Tertull.* De ieiun. c. 14 angedeutete Grund der Einführung des Sabbathfastens mochte in dem gewollten Gegensatze zu dem Judaismus liegen, wovon im 3. Jahrh. der pannonische Bischof *Victorinus* in fragm. De fabrica mundi (ap. *Routh* Reliq. sacr. III 237) schreibt: ‚hoc die (septimo) solemus superponere (streng zu fasten) idcirco, ut die dominico cum gratiarum actione ad panem exeamus', mit dem Beisatze: ‚ne quid cum Iudaeis sabbatum observare videamur' (s. o. die Synodalbeschlüsse von *Elvira* und *Laodicaea*). Die orientalische und die abweichende römisch-occidentalische Art und Weise der S. bestanden, ohne Streitpunkt zu werden, neben einander, bis in Folge der erwachten feindseligen Stimmung der griechischen Kirche gegen die römische das *Conc. Trull. Quinisext.* (692) c. 55 (al. 56) der letztern unter Berufung auf *Can. apost.* c. 66 (al. 65) einen offenen Tadel über ihre Sabbathfeier entgegenbrachte. Ergänzend wollen wir hier noch bemerken, wie es sehr wahrscheinlich sei, dass

jene Kirchen, welche die römische Sitte des Samstagfastens beobachteten, den Mittwoch als Fasttag nicht kannten, während die Kirchen, welche am Samstag nicht fasteten, den Mittwoch als Fasttag festhielten, was namentlich in der griechischen Kirche bis in späte Zeit Gewohnheit blieb. In Deutschland war die Praxis bezüglich des Samstagfastens verschieden; *Rhaban. Maurus* (De instit. cler. II 23) berichtet nämlich, dass am Samstag in den deutschen Kirchen wol Einige fasteten, aber nicht Alle. Seit dem 11. Jahrh. wurde das Samstagfasten allgemeiner, besonders in der Form der Abstinenz von Fleischspeisen (*Glaber. Radulphus* Hist. IV 5). Wie aber die kirchliche liturgische Feier des Samstags sich im Laufe der Zeiten allmälig verlor, so auch in vielen Diöcesen des Abendlandes das Samstagfasten. Wann aber der Sonnabend seine liturgische Bedeutung verloren hat, lässt sich historisch sicher und genau nicht nachweisen. KRÜLL.

SONNE und MOND. Die Sonne, Mittelpunkt unseres Planetensystems, ist Spenderin des Lichtes und der Wärme und deswegen Ursache alles physischen Gedeihens. Sie genoss darum bei den Heiden abgöttische Verehrung (*Döllinger* Heidenth. u. Judenth. 56. 60. 364. 494 etc.), selbst die Israeliten hielten sich nicht immer von dieser Verehrung frei (Job 31, 26; *Döllinger* a. a. O. 757).

Die Sonne ist ein Symbol Christi; denn wie jene physisch die Finsterniss verscheucht und das Leben weckt, so brachte dieser das Licht der Wahrheit und weckt das übernatürliche Leben durch die Gnade. Deshalb sagt der Prophet Malachias 4, 2: ‚über euch wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit‘ (vgl. *Hieron.* In Habac. II 3 und In Zachar. III 14), ‚zu leuchten denen, die in Finsterniss sitzen und Todesschatten‘ (Luc. 1, 79). Und in dem ambrosianischen Hymnus ‚O sol salutis‘ wird er begrüsst als die Sonne des Heils. Aus diesem Grunde ist auf einem Goldglase (Civ. catt. ser. V, I 692) das Haupt Christi von Sonnenstrahlen umgeben. Bekannt ist, dass der Manichäismus den Vergleich zwischen Christus und der Sonne so sehr urgirte, dass er förmlich die Sonne mit Christo, ‚der reinsten Concentration des Lichtes‘, identificirte (vgl. *Baur* Manich. Relig. 195).

Weil die Sonne ein Bild Christi ist und ihr Strahl das Glas wol durchdringt, aber nicht verletzt, so legte der hl. *Augustin* (Enarr. in Ps. 142, n. 3) schon nahe, die Conceptio passiva Christi, die göttliche Mutterschaft und stete Jungfräulichkeit Mariens mit dem Sonnenstrahl zu vergleichen, der, wie ein späterer Dichter sagt, ‚transit, sed non frangit‘.

Die Sonne ist Symbol der Gerechten, die glänzen werden wie die Sonne im Reiche des Vaters (Matth. 13, 43).

Der Mond verhält sich zur Sonne, wie Maria zu Christus; all ihr Licht (Gnade) hat sie nur von ihm. Dieser wiederum vom hl. *Augustin* l. c. beregte Vergleich wurde im MA. weiter ausgesponnen, besonders von *Konrad von Megenberg* in seinem ‚Buche der Natur‘. Maria ist das Vorbild der Kirche (*Ambros.* De instit. virg. c. 14); letztere steht in ähnlichem Verhältnisse zu ihm wie Maria, d. h. all ihr Licht (Gnade) hat die Kirche von Christus. Darum ist der Mond auch Figur der Kirche; so *Augustinus* an vielen Stellen, z. B. Enarr. in Ps. 8, n. 9; Serm. 2, n. 5; Serm. 3, n. 19; vgl. *Lact.* Instit. div. IV 9; *Tertull.* De resurrect. carn. c. 42.

S. u. M. kommen an den Ecken heidnischer Sarkophage als Bilder des Wechsels des menschlichen Lebens vor (*Bottari* tav. XXXII u. LXXVI; vgl. dazu *R. Rochette* Mém. acad. XIII 716 und dazu *Le Blant* Sarcoph. d'Arles 34). Auch auf christlichen Sarkophagen kommen diese Maskenbilder vor, deren eines (die Sonne) geziert ist mit einer Strahlenkrone (zuweilen auch mit einem phrygischen Pileus,



Fig. 453. Sonne und Mond (Sarkophag bei Bottari I 124).

Bottari tav. XLII. LXXXVI etc.) und das andere (der Mond) mit einem Halbkreis. Unsere Fig. 453 ist von einem antiken Sarkophag in der Villa Corsini zu Rom abgenommen (vgl. *Martigny* 739).

Zuweilen begleiten auch S. u. M. das Bild des guten Hirten, wie auf einer Thonlampe aus der Sammlung des *Bartoli* (Lucerne ant. III, n. 29). Dann aber sollen sie nicht, wie *Cavedoni* Ragguaglio delle arte crist. 32 und ihm folgend *Martigny* 740 meinen, ein Symbol der Ewigkeit sein (denn diese Bedeutung

haben sie nicht) und den guten Hirten als Pastor aeternus sinnbilden, sondern sie sind ganz einfach eine Illustration der Prophetenstelle Is. 60, 19. 20: ‚nicht wird fürder untergehen deine Sonne, und dein Mond nicht mehr abnehmen, sondern der Herr [der gute Hirt] wird dein ewiges Licht sein und dein Gott, deine Herrlichkeit' (vgl. Apoc. 21, 23; 22, 5).

Da sich die Sonne beim Todeskampfe des Erlösers verfinsterte (Matth. 27, 45), so stellte die alte Kunst S. u. M. als häufige Accessorien der Kreuzigung dar und zwar vielfach in Geberden der Trauer. Dass auch der Mond in Trauer (Verfinsterung) dargestellt wird, entspricht zwar der Wirklichkeit nicht (die ‚obscurité simultanée' bei *Martigny* 740 und die Worte ‚beide Gestirne verfinsterten sich' bei *Menzel* Symb. II 393 sind also unrichtig) — allein es hat diese Darstellungsweise doch eine symbolische Bedeutung. Beide Himmelskörper sollten nämlich Repräsentanten der ganzen ‚ob des Todes ihres Schöpfers (*Athanas.* Ep. ad Epictet. episc.) trauernden Natur' sein (vgl. Jerem. 15, 9; Ezech. 32, 7. 8; Joel 2, 10. 31; 3, 15). Ein Elfenbeindeckel eines Münchener Evangeliars aus dem 12. Jahrh. (Cim. 54) spricht diese Idee in folgender sinniger Weise aus:

igneus sol obscuratur in aethere,
quia sol iustitiae patitur in cruce;
ecclipsin patitur et luna,
quia de morte Christi dolet ecclesia.

Wenn S. u. M. ‚noch besser als Symbole der beiden Naturen in Christo' aufgefasst werden sollen, wie *Martigny* 230 u. 740 will, so müssten für diese Auffassung bessere Belege beigebracht werden. Widersinnig ist die Behauptung nicht.

S. u. M. als Accessorien der Kreuzigung kommen vom 6. (nicht 8., wie *Aus'm Weerth* behauptet) Jahrh. bis zur Renaissance vor. Wie auf den ersten schüchternen (das Warum? s. im Art. Crucifix) Versuchen zur Darstellung des Kreuzestodes — z. B. auf einem Sarkophag im Lateranmuseum (vgl. d. Art. Adler I 21) und auf dem Oelfläschchen der Königin Theodelinde (*Martigny* 226) —, so auf den ältesten wirklichen Crucifixen — z. B. in der syrischen Evangelienhandschrift von 586, ferner auf der wol um 100 Jahre ältern Elfenbeinsculptur im British Mus. (*Kraus* Ueber Begriff der christl. Archäol. 26), sodann auf dem Crucifix in Monza (*Stockbauer* Gesch. des Kr. 160), sowie auf dem im Coemeterium des Papstes Julius, wo neben dem astronomischen Zeichen des Mondes das Wort LVNA steht (vgl. *Piper* Christl. Bilderkreis; Mythol. II 116—199) — begegnen uns SOL und LVNA. Die Sonne als Hauptgestirn steht meistens rechts (des Bildes), mitunter auch links (und dann rechts des Schauenden). Ein Bronce-Crucifix, gefunden bei Chlumeck in Böhmen, hat über dem Haupte Christi den Mond und über letzterm die Sonne (Památky Archeol., Prag 1859, III 363).

Bald sind S. u. M. vorstellig gemacht durch ihre astronomischen Zeichen (syrische Evangelienhandschrift im Brit. Mus., Crucifix in Monza und im Coemeterium Iulii; weitere Beispiele s. *Münz* Archäol. Bemerk. 176), bald sind sie dargestellt als heidnische Lichtgötter: Sol mit einem Viergespann von Rossen, Luna mit Zwiegespann von Rindern; die Belege s. bei *Didron* Iconogr. chrét. 89 sq. und *Piper* Mythol. 120); bald sind S. u. M. abgebildet als menschliche Halbfiguren in jugendlicher (Sonne) oder älterer (Mond) Gestalt, mit Strahlenkrone oder Mondsichel auf dem Haupte, mit Fackel in der Rechten, während sie die Linke zum Zeichen der Trauer (s. d. Art. Hand I 644) an das Gesicht halten. Mitunter bedecken sie auch — auf frühmittelalterlichen Bildern — das Gesicht mit beiden Händen (*Münz* a. a. O. 176). In (menschlichen) Brustbildern sind S. u. M. vorstellig gemacht auf einem Elfenbeindiptychon zu Rambona (*Buonarruoti* Vetri 141); auf einem desgleichen, benannt nach der Herzogin Agiltrude; auf einem desgleichen in der Pariser Staatsbibliothek (vgl. *Münz* a. a. O., wo weitere [mittelalterliche] Beispiele angeführt sind). Eine interessante, wol der merowingischen Zeit zugehörige Darstellung von S. u. M. sieht man in den Winkeln eines Kreuzes ohne Crucifixus, auf einem Grabstein, gefunden in der Krypta des Münsters zu Bonn (Bonner Jahrb. XXXI 115, Taf. II [3]). Auf dem Längebalken des Kreuzes steht OBIIT REMIGII (nicht REMICH) VIDVA LAICA und auf dem Querbalken K + OCTBR. Sol ist dargestellt als Jüngling, lang gelockt, mit Strahlenkrone auf dem Haupte, Luna als ältere Frau mit Mondsichel; beide tragen je eine Fackel in der rechten Hand. MÜNZ.

SONNENUHREN *(Solaria)* waren in Rom seit 263 v. Chr. bekannt (*Censorin.* 23, § 6 f., nach *Plin.* Hist. nat. VII 60, § 213, seit 293 v. Chr.; vgl. *Marquardt* Privatalterth. I 259. II 372 f.) und in der Kaiserzeit ausserordentlich verbreitet. Römische S. sind denn auch zahlreich noch in Italien, wie in Frankreich, Deutschland, Africa, Dacien, Spanien gefunden worden; die betr. Angaben hat *Marquardt* II 372 gesammelt. Christliche Denkmäler dieser

Art in England hat *Hübner* Inscr. brit. christ. n. 179. 180. 181 aufzuweisen, doch gehen dieselben schwerlich über das 10. Jahrh. hinauf.

SONNTAG. I. Mit der Aufhebung des alten Gesetzes durch den Herrn fiel für die Gläubigen auch die Beobachtung des Sabbaths weg. Der Apostel rechnet ihn unter die ‚Schattenbilder des Zukünftigen', welche durch Christi Erscheinen ihr Ende erreicht hätten (Kol. 2, 16); ja er macht es sogar den Galatern zum Vorwurf, dass sie durch die Feier dieses Tages sich neuerdings wieder in den alten Sklavendienst zurückbegäben, aus dem sie eben erst durch die Gnade des Neuen Bundes befreit worden seien (Gal. 4, 8; vgl. Röm. 14, 5).

Soweit nun die Ueberlieferung innerhalb der Kirche sich zurückverfolgen lässt, stossen wir überall und ausnahmslos auf die Thatsache, dass die Gläubigen statt des letzten Wochentages den ersten feierten. Schon im N. Test. begegnen uns ganz unverkennbare Spuren dieses Gebrauchs. Johannes erhält seine Offenbarung ‚am Tage des Herrn' (Apoc. 1, 10); je am ersten Wochentage sollen die korinthischen Gläubigen etwas für Liebesgaben zurücklegen (I Kor. 16, 1); an einem solchen Tage ferner feiert Paulus mit der Gemeinde zu Troas das Brodbrechen (Act. 20, 7 ff.). Auf den nämlichen Tag bezieht sich ohne Zweifel auch die Angabe des jüngern *Plin.* Epp. X 97, wonach die Christen die Gewohnheit hätten, ‚stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere'. So allgemein war die Feier dieses Tages, dass wir sie ausnahmslos auch bei den ältesten Secten finden. Selbst die Ebioniten, die gemäss ihrer Auffassung von der Fortdauer des Gesetzes den Sabbath zu beobachten fortfuhren, feierten daneben noch den ersten Wochentag (*Iren.* Adv. haer. I 26; *Euseb.* H. e. III 27). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass die Wahl dieses Tages auf einer Anordnung des Herrn beruht.

Der Name, unter welchem dieser Tag bei den christlichen Schriftstellern vorkommt, ist ein doppelter: er heisst entweder S., ἡμέρα ἡλίου, Dies solis (*Iustin. M.* Apol. I 67; *Tertull.* Apol. c. 16; Ad nat. I 13) oder Tag des Herrn, ἡμέρα κυρίου, κυριακή, Dies Domini, Dominica (*Ignat.* Ep. ad Magnes. c. 9; *Dionys. Cor.* ap. *Euseb.* H. e. IV 23; *Tertull.* De coron. mil. c. 3; De ieiun. c. 15). Erstere Bezeichnung war die frühere heidnische, im gewöhnlichen Leben eingebürgerte; letztere ist christlichen Ursprungs und giebt die Bedeutung des Tages an. Daneben findet sich *Ep. Barnab.* c. 15 noch die Benennung ‚achter Tag', ἡμέρα ὀγδοή.

Ueber die Bedeutung des Sonntags besteht kein Zweifel: er ist der Gedächtnisstag der glorreichen Auferstehung des Herrn und soll demnach die Gläubigen daran erinnern, dass sie in Christo geistigerweise auferstanden sind und dereinst auch dem Leibe nach auferweckt werden sollen. So schon *Ignat.*, die *Ep. Barnab.*, *Iustin. M.* ll. cc., *Clem. Alex.* Strom. VII 877. War der Sabbath eingesetzt zum Andenken an die Vollendung des Schöpfungswerkes, so weist dagegen der S. auf die Vollendung des Erlösungswerkes hin.

Der jüdische Sabbath war seinem Ursprung gemäss (Gen. 2, 2 f.) ein Tag der Ruhe; das Gesetz forderte an demselben die strengste Enthaltung von jeglicher Arbeit; nicht einmal Feuer anzuzünden und Speisen zu bereiten war gestattet. Auch die Kirche verbot den Gläubigen, am S. zu arbeiten (*Conc. Laodic.* c. 29), aber sie beschränkte dies Verbot auf die sog. knechtlichen Verrichtungen, und die Strenge der jüdischen Sabbathruhe fand niemals bei ihr Eingang. Der S. war für die Gläubigen vorzugsweise der Tag der gottesdienstlichen Versammlungen, deren genaue Beschreibung wir schon bei *Iustin. M.* Apol. I 67 finden. Den Mittelpunkt der Feier bildete das eucharistische Opfer, wobei dem Vorbild der Synagoge gemäss die hl. Schrift vorgelesen und erklärt wurde. Dabei herrschte die eigenthümliche Sitte, an diesem Tage nicht, wie sonst, knieend zu beten, sondern stehend (*Tertull.* De orat. c. 17; *Iren.* Ap. quaestt. orthodox. qu. 115; *Constit. apost.* II 59; *Basil.* De spirit. s. c. 27). So strenge galt im Allgemeinen die Verpflichtung, den Gottesdienst zu besuchen, dass *Tertull.* De fuga c. 14 sie sogar für die Zeiten der Verfolgung unbedingt aufrecht erhalten wissen will. Später verhängte das *Conc. Illib.* c. 21 kirchliche Strafen über diejenigen Stadtbewohner, die an drei Sonntagen den Gottesdienst versäumt hätten. Ebenso bestimmte das *Conc. Carthag.* IV, c. 88, wer am S. ‚praetermisso ecclesiae conventu' die Schauspiele besuche, solle excommunicirt werden. Weil ferner der S. ein Freudentag war, durfte an demselben nicht gefastet werden (*Can. apost.* 65; *Tertull.* De cor. mil. c. 3; De ieiun. c. 15); die gegentheilige Gewohnheit wurde den Manichäern seitens der Väter zum Vorwurf gemacht (*Ambros.* De Elia et ieiun. c. 10; *Aug.* Ep. 86 ad Casul.; Ep. 119 ad Ianuar.; *Leo M.* Ep. 93 ad Turib.; vgl. *Conc. Carthag.* IV, c. 64).

Die Beobachtung aller dieser Bestimmungen war natürlich Anfangs nur dem

REAL-ENCYKLOPÄDIE

DER

CHRISTLICHEN ALTERTHÜMER.

UNTER MITWIRKUNG

MEHRERER FACHGENOSSEN

BEARBEITET UND HERAUSGEGEBEN

VON

F. X. KRAUS,

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE, O. Ö. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG.

MIT ZAHLREICHEN ZUM GRÖSSTEN THEIL MARTIGNY'S DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ENTNOMMENEN HOLZSCHNITTEN



FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1886.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

SECHZEHNTE bis ACHTZEHNTE LIEFERUNG (Schluss).

Gewissen des Einzelnen anheimgestellt. Sobald aber das Christenthum Staatsreligion geworden war, änderte sich die Sachlage, und die Gesetzgebung begann jetzt, die Sonntagsfeier allgemein vorzuschreiben. Constantin d. Gr. befahl, dass alle richterlichen Verhandlungen, auch die Ausübung jeglichen Handwerks am S. ruhen solle; nur die Feldarbeit blieb noch gestattet, weil die Witterung dieselbe oftmals nothwendig mache (*Cod. Iustin.* lib. III, tit. 12 de fer. c. 3). Ebenso verordnete er, dass die christlichen Soldaten an diesem Tage von ihrem Dienst frei sein sollten, dagegen mussten sie den Gottesdienst besuchen (*Euseb.* Vit. Const. IV 18). Gratian und Theodosius gingen noch weiter, indem sie auch alle Schauspiele, Thierkämpfe, Wettrennen u. s. w. verboten (*Cod. Theodos.* lib. XV, tit. 5 de spectac. c. 2). Die späteren Concilien haben diese kaiserlichen Gesetze wiederholt und zum Theil verschärft. MOSLER.

II. Auf den christlichen Inschriften pflegt der S. gleichwie auf den heidnischen mit DIES SOLIS angegeben zu werden. Das erste Beispiel der christlichen Bezeichnung DIES DOMINICA in der Epigraphik liefert eine Inschrift von 404, das zweite von 415 (*de Rossi* Inscr. n. 529. 601). KRAUS.

SOPHIENKIRCHE, s. I 204.

SORORES hiessen die *Mulieres subintroductae* (s. d. Art. Subintroductae), mit denen zusammenzuleben den Klerikern verboten war (*Conc. Ancyr.* c. 19; *Nicaen.* c. 3; *Cod. Theod.* App. Const. 10; *Pallad.* Vit. s. Chrys. 45 etc.; so auch *Muratori* Anecdot. graec. 218). Weiter kommt der Ausdruck vor für die Frauen von Priestern und Bischöfen, welche nach Aufgeben des ehelichen Zusammenlebens wie Schwestern sich zu diesen verhielten (*Conc. Arvern.* c. 19; *Matisc.* I, c. 11; *Turon.* II, c. 12). Vgl. die bei *Ducange* i. v. gesammelten Beispiele bei *Hieron.* Ep. 46 ad Rust.; *Helvid.* I 6. 14; *Paulin. Nol.* Ep. 26; *Sidon.* Ep. V 16 u. s. f. In diesem Sinne sagt *Hieronymus* zu Lucian (Ep. 28): *habes tecum de coniuge germanam;* von Terasia, der Gattin Paulins, heisst es, nachdem dieser Priester geworden: *de coniuge soror Paulini facta* (*Idatii* Chron. bei *Roncalli* Vet. lat. Chron. II 22), und von der Gattin des Bischofs Severus von Ravenna: *uxor in sororem versa. De Rossi* (Bull. 1879, 107 f.) erklärt daher, wie übrigens schon 1781 *Dom. Savorelli*, die interessante Ravennater Inschrift (l. c. tav. VIII[1]: VALERIE MA || RIEM VALERI || VS EPAGATHVS || CONSERVE || SORORI ET || CONIVGI Q˙A || CVA*(m)* VIXIT AN || XXXVIII V V POS ||) in diesem Sinne.

Die Bedeutung von Soror als Klosterfrau, Nonne, ist erst mittelalterlich. KRAUS.

SORTES SANCTORUM, SORTITIO, vgl. d. Art. Loos II 344.

ΣΩΣΤΡΑ (εὕρετρα, μήνυτρα), Prämien oder Preise für Bewahrung und Auslieferung gefundener Gegenstände (Digest. l. XLVII, tit. 2 de furtis, leg. 43, n. 9 aus *Ulpian.*). *Augustinus* (Hom. 19 de verb. apost. X 138) spricht sich, wie schon vorher *Origenes* (Hom. 4 in Levit. p. 119, al. 73), über den sittlichen Werth einer solchen Handlung aus. Vgl. *Bingham* VII 469.

SPANISCHE LITURGIE, s. Liturgie II 336.

SPEICHEL. Bei allen alten Völkern war es Sitte, physischen oder moralischen Ekel durch Ausspucken auszudrücken. Darum war gegen Jemanden spucken oder gar Einen anspucken eine überaus grosse Beschimpfung (*Herodot.* I 99; *Tertull.* De spectac. c. 30: sputamentis dedecoratus; Num. 12, 14; Deuteron. 25, 9; Is. 50, 6; Matth. 26, 67; Joh. 19, 1—3). Zum Zeichen des Abscheus spuckten mitunter die ersten Christen gegen die Götzenbilder und Dämonen (*Tertull.* Ad Scapul. II 1: daemones respuimus; *Iren.* Adv. haer. I 9). Auch bei der Behandlung der Energumenen kamen Anspuckungen (insputationes) der bösen Geister vor (*Tertull.* De idol. c. 11; *Cyrill. Hieros.* Catech. 16; *August.* Tract. 11 in Ioan. c. 9).

Dem S. schrieben indess auch die Alten heilende Kraft zu. *Plinius* (Hist. nat. VII 2; vgl. XXVIII 7) weist darauf hin, dass viele Thiere ihre Wunden durch Belecken (mit S.) heilen. Des Speichels bedienten sich auch die alten Rabbinen als Heilmittel bei Augenkrankheiten (*Winer* Bibl. Realwörterb. II 565).

Zweimal wandte auch der Heiland den S. bei Krankenheilungen an: einmal berührte er die Zunge des Taubstummen (Mark. 7, 33) und das andere Mal die Augen des Blindgebornen (Joh. 9, 6) mit S. Die Heilung des Blindgebornen (s. d. Art. I 169) war schon früh ein Vorbild der ‚Erleuchtung' durch die hl. Taufe (s. d. Art.). Daher wurde die Ceremonie der Berührung mit S. bei der Taufe beibehalten. *Augustinus* (Tract. 44 in Ioan. c. 9) sagt: ‚unxit Christus oculos caeci, sed nondum ille videbat, quando enim unxit, forte catechumenum fecit. Mittit ad piscinam Siloë; baptizatus enim in Christo illuminatur.' Aehnlich *Iren.* Adv. haeres. IV 19; *Ambros.* Ep. 30; *Petrus Chrysol.*

Serm. 52. Ein alter christlicher Dichter giebt sal, oleum, chrisma, cereus, chrismale, saliva, flatus als diejenigen äusseren Symbole an, welche ‚virtutem baptismatis figurant'. Zuerst wird der Salbung mit S. bei der Taufe gedacht im Sacram. Gelas.: ‚tanges ei nares et aures de sputo et dices ei ad aurem ephphata.' Aehnlich das Sacram. Gregor. (vgl. *Catalani* Comment. in Rit. Rom. I 95). Die Bedeutung dieses Ritus spricht Erzbischof *Magnus* von Sens (ein Zeitgenosse Karls d. Gr.) im Tract. de bapt. in folgenden Worten aus: ‚tanguntur nares (de sputo), ut quamdiu vita comes est et flatus vitae in naribus et olfactus permanserit, in Christi servitio iugiter perdurent. Tanguntur et aures similiter, ut salutarem doctrinam christianae religionis et fidei semper auscultent et videant intente cunctasque ridiculosas respuant daemonis persuasiones (*Martène* De antiq. eccl. rit. I 160). Das alte Rituale von Limoges (aus dem 12. Jahrh.) schreibt vor, dass der Priester in die linke Hand spucke (exspuat in palmam suam sinistram) und dann Nase und Ohren des Täuflings mit dem S. in Form eines Kreuzes mit dem rechten Daumen salbe (*Martène* l. c. I 206).

Die Griechen kennen die Salbung mit S. bei der Taufe nicht. MÜNZ.

ΣΦΡΑΓΙΣ, *sigillum, signaculum, character*. 1) Regelmässig im Sinne von Kreuzeszeichen gebraucht (σφραγίζειν, signare, signaculo munire heisst deshalb bekreuzen). So wird in der griechischen Kirche der Lector bei der Weihe dreimal bekreuzt (σφραγίζεται, Euchol. 194). Σφραγίζειν τὸ πρόσωπον heisst das Kreuz auf die Stirne zeichnen (*Chrys.* Adv. Iud. VIII 8, I 687; vgl. σφράγισον τὸ στῆθος τὸν σταῦρον ἐπιθείς. *Chrys.* In Matth. hom. 87, al. 88, 2. VII 820). Σ. allein gebraucht, wechselt daher oft in einem und demselben Satze mit σταυρός (*Chrysost.* In Phil. hom. 12, 1, XI 298). Es wird aber auch gesagt σφραγίδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ (*Athanas.* Fragm. 11; *Galland.* V 214) oder σταυροειδοῦς τύπου σφραγίς (*Dionys.* Eccl. hier. VI 3, § 3). Einer, der mit dem Kreuze nicht bezeichnet ist, heisst ἀσφράγιστος (*Athanas.* l. c.). Gerade so auch im Lateinischen: signum Christi (Acta s. Maximil. ed. *Ruinart* 1859, 340; *Augustin.* Serm. IV 7 in Ps. 30, Opp. IV 167: quid est signum Christi, nisi crux Christi? *Aug.* Tract. CXVIII 5 in Ioan. 3, Opp. II 801). Oder es heisst signaculum crucis (*Tert.* De coron. 3) oder sacramentum signi (Adv. Iud. 11), signaculum frontium (Adv. Marc. III 22). Se signare bedeutet sich bekreuzen (*Augustin.* Tract. XI 3 in Ioan. 3, Opp. II 376), daneben lectulum, corpusculum signare (*Tertull.* Ad uxor. II 5). Vgl. *Rheinwald* Archäol. 406 ff.

2) Sehr häufig wird Σ. auf die Taufe angewendet; σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος nennt sie *Cyrill* (Procat. 16), τὴν διὰ ὕδατος σφραγῖδα (III 4). Während das Wasser den Leib abwascht, τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίζει τὴν ψυχήν (l. c.). Wiederum nennt er sie πνεύματος ἁγίου σφραγῖδα ἀνεξάλειπτον εἰς τοὺς αἰῶνας (Procat. 17). *Basilius* (In s. bapt. n. 5) nennt sie ein unzerbrechliches Siegel (σφραγὶς ἀνεπιχείρητος) und den Ungetauften ἀσφράγιστος (n. 4). Schon *Clem. Alex.* bezeichnet sie mit σφραγίς (Strom. V 11) oder σφραγὶς τοῦ κηρύγματος (Strom. II 9). *Caesarius,* der Bruder Gregors von Nyssa (Dial. I, q. 12), nennt sie σφραγίς und σφραγὶς τῆς μυστικῆς τελειότητος. Aehnlich sagen die *Const. apost.* II 39: τελειωθῆναι τὴν σφραγῖδα λαβόντες. So gebraucht auch bereits *Hermas* vom Wasser der Taufe die Ausdrücke sigillum und signari (III 9, 16). *Tertullian* nennt sie signaculum (De spectac. 24), signaculum fidei (l. c.), obsignatio fidei (De poen. 6), signaculum nostrum (De spectac. 4). Später ist indess in der lateinischen Kirche dieser Name meist mit dem andern ‚character' (*Aug.* Tract. VI 16 in Ioan. 3, Opp. II 337), character dominicus (De bapt. VI 1, 1. IX 161; vgl. Ep. 198, 5. 183, 10. 43, II 266. 660 u. ö.), und zuletzt in der Sprache der Kirche und Theologie mit dem des character indelebilis vertauscht worden.

3) Ganz besonders aber ist der Name von der Firmung in Gebrauch. Sehr bezeichnend ist hierfür z. B. *Theodoret.* In Cant. I 2 (*Schulze* II 30). Die Stelle bei *Euseb.* III 23 hat viel unnöthigen und heftigen Streit hervorgerufen (s. *Suicer, Augusti* VII 16). Doch angenommen, aber nicht zugegeben, dass dort nicht die Firmung, sondern bloss die Taufe gemeint wäre, so wird doch gewiss Niemand bestreiten wollen, dass *Eusebius* (VI 43) in dem Briefe des Papstes Cornelius mit dem σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου nach der Taufe die Firmung zum Behufe des Empfanges des heiligen Geistes gemeint ist. Genau ebenso redet *Cyprian* Ep. 73 ad Iubai., wo er die Firmung signaculum dominicum nennt. *Innocenz I* (Ad Decent. c. 3) sagt statt signare: consignare. Denselben Ausdruck gebraucht der *Ambrosiaster* (In Eph. c. 4). *Ambrosius* (Mystag. c. 7, 42) sagt signaculum spiritale. Bekannt ist die Form, mit der die griechische Kirche dieses Sacrament spendet: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου (vgl. hiezu die ausführliche Erörterung bei *Goar* Euchol. 301 sq., Venet. 1730). Auch hier ist *Cyrill* wieder der klarste Zeuge von

der Anschauung des Alterthums. Er nennt die Firmung ἡ σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος (XVIII 33), oder schlechthin σφραγίς (XXII 7), oder σφραγῖδα ἐπουράνιόν τινα καὶ θείαν (XVII 35), die Handlung selbst aber (l. c.) ein σφραγίσαι τὴν ψυχήν. Auch hier hat die spätere Kirchensprache, die bei diesem Sacrament den Namen signum oder signaculum länger beibehalten hat, als bei der Taufe, schliesslich ebenfalls wie dort den Namen character indelebilis an dessen Stelle gesetzt.

5) Bei der **Ordination** wird zwar von *Dionysius* (Eccl. hier. c. 6, 3, 3) die σφραγὶς τοῦ σταυροειδοῦς τύπου erwähnt. Allein er redet hier doch nur von der Anwendung des Kreuzzeichens bei dem Ritus der Weihe, so dass man nicht (mit *Suicer*) sagen kann, er habe den Namen Σ. auf das Sacrament des Ordo selbst übertragen. Es wurde zwar auf Grund der gleichen Anschauung, wie bei der Firmung und Taufe, d. h. wegen des Glaubens, dass sie alle drei einen Charakter, oder wie das *Conc. Trid.* (Sess. 7, c. 9) sagt, ein signum spiritale et indelebile verleihen, die Nichtwiederholbarkeit vom Ordo ebenso gut (*Aug.* Contr. ep. Parmen. II 13. 28. IX 44; *Gregor. M.* II, ep. 46, II 608) wie von der Firmung (*Aug.* Lit. Petil. II 104) behauptet. Aber der Ausdruck signaculum oder signare lässt sich dafür hier schwerlich nachweisen. Vielmehr gebraucht *Gregor. M.* (l. c.) dafür consecrare. Heute allerdings wird auch bei diesem Sacrament der Name character indelebilis angewendet.

6) In der griechischen Liturgie heisst Σ. auch jener Theil der Hostie, welcher mit dem Kreuze und den Worten IC XC NIKA bezeichnet ist. Vgl. *Goar* Eucholog. 99 sq. (Venet. 1730) mit den betreffenden Abbildungen. WEISS.

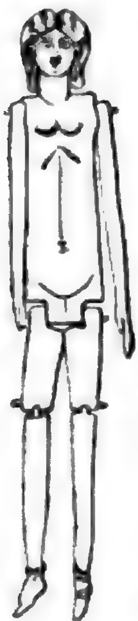


Fig. 454. Puppe (Crepundium) aus Greppo's u. Martigny's Sammlung.

SPIEGEL, unter dem *mundus muliebris* in den Katakomben gefunden, s. I 587 und *de Rossi* R. S. III 585.

SPIELSACHEN, in den Katakomben gefunden, s. I 589, dazu *de Rossi* R. S. III 585, *Smith* I 708.

Spiele sieht man auf Sarkophagen wie auf Malereien hier und da dargestellt. Ein Sarkophagrelief des **Museo Kircheriano** (abgeb. bei *Guattani* Mon. ined. 1786, III; vgl. *V. Schultze* Arch. Stud. 260 f.) zeigt drei spielende nackte Knaben. Die Spiele bestehen in dem **Scheibentreiben** (verwandt dem Reifspiel, τροχός), dem **Ballspiel** (οὐρανία) und einer Art **Nussspiel**; vgl. die Nachweise bei *Schultze* a. a. O. Ueber Würfel vgl. den folgenden Artikel.

SPIELTISCHE und **WÜRFEL.** Das Spiel war eine Lieblingsbeschäftigung der Alten, und die Römer brachten oft ganze Tage damit zu, besonders während der jährlich wiederkehrenden Feste der Quinquatrien (fünftägige Feier zu Ehren der Minerva) und der Saturnalien. Die alten Christen dagegen enthielten sich des Spieles gänzlich oder machten wenigstens davon nur einen sparsamen Gebrauch; sie spielten nicht aus schmutziger Gewinnsucht, sondern zur harmlosen Unterhaltung und ohne dass Streitereien und Gezänke daraus entstanden. Die grosse Anzahl von antiken Spieltischen, die man in Rom findet, ist ein Beweis für den grossen Gebrauch, den man davon machte; eigenthümlich ist aber der Umstand, dass gerade in den Katakomben, wo man sie am wenigsten gesucht hätte, ein grosser Theil derselben gefunden wurde. Die bloss aus den Büchern geschöpfte Kenntniss dieser Thatsache und der Mangel an Erfahrung und an den in den Katakomben selbst gemachten Studien hat Anlass zu der irrigen Ansicht gegeben, dass diese Gegenstände gleichsam als Ausstattung und Schmuck des Grabes den Verstorbenen mitgegeben wurden, weil sie ihnen im Leben theuer waren, und **dass dieses geschah auf Grund jenes heidnischen Aberglaubens, der bei den Verstorbenen einen Ueberbleibsel von Gefühl oder Gedächtniss annahm, und glaubte, dass sie am Spiele und anderen Lebensfreuden Gefallen fänden.** Diese Ansicht hat *Raoul Rochette* ausgesprochen (Mém. Acad. XIII, éd. sept. 111) und in diesem Sinne hat er das Vorkommen von verschiedenen Hausgeräthschaften in den christlichen Katakomben erklärt. *De Rossi* hat zur Evidenz nachgewiesen, wie irrig diese Ansicht im Allgemeinen sei (R. S. III 575), und wir können seine Ausführung bestätigen, indem wir im Besondern untersuchen, zu welchem Zwecke und in welcher Weise die S. in den christlichen Coemeterien vorkommen.

Vorerst finden wir in denselben nichts, was zur Annahme berechtigt, dass eine solche abergläubische Gewohnheit in diese Stätten eingedrungen und da geduldet worden sei; im Gegentheil wurde stets Alles von ihnen ferngehalten, was irgend-

wie an Aberglauben oder Götzendienst erinnerte und mit der Heiligkeit und Wahrheit des Evangeliums und mit den heiligen Gebräuchen der römischen Kirche im Widerspruch war. Es lässt sich daher keine Vergleichung anstellen zwischen den Gegenständen, womit die griechischen und etruskischen Gräber gleichsam als Wohnstätten der Verstorbenen ausgestattet waren, und denjenigen, welche in den christlichen Coemeterien gefunden wurden. Denn die Art und Weise, in der sie in diesen und bei jenen sich uns darstellen, ist gänzlich verschieden. In den heidnischen Grabstätten wurden diese Gegenstände in das Grab selbst, rings um den Leichnam herum gelegt; dagegen befinden sie sich in den Katakomben stets ausserhalb des Loculus und wurden augenscheinlich in ganz anderer Absicht im Kalkbewurf oder Tuf befestigt. Während nämlich die heidnischen Gräber mit den Gegenständen des täglichen Lebens, des Schmuckes oder blossen Vergnügens ausgestattet wurden, welche dem Verstorbenen besonders lieb gewesen, fehlen dieselben gänzlich in den christlichen Gräbern, welche nichts Anderes als den Leichnam enthalten. Eine Ausnahme machen nur jene wenigen Armbänder und Ringe, welche in ganz seltenen Fällen noch am Arme oder Finger sich befanden und aus Ehrfurcht gegen den Verstorbenen ihm nicht abgenommen wurden, wenn er damit angethan aus dem Leben schied. Zudem wurden die genannten Gegenstände ganz und in grosser Anzahl in den heidnischen Gräbern niedergelegt und sind nicht selten von hohem Werth. Von jenen dagegen, welche sich neben den Gräbern der Katakomben befinden, ist regelmässig nur je einer vorhanden und dieser ist entweder nur ein Fragment und daher unbrauchbar, oder von so roher und ungestalter Ausführung, dass es bei Annahme jenes abergläubischen Brauches unbegreiflich erscheint, wie man glauben konnte, damit dem Verstorbenen eine Freude zu machen.

Alle diese Gegenstände in ihrer unbegrenzten Mannigfaltigkeit waren, wie *de Rossi* nachweist, nichts Anderes als Erinnerungs- und Erkennungszeichen, durch welche es den Verwandten und Freunden ermöglicht wurde, die Grabstätte ihrer Verstorbenen wieder zu finden. Sie versahen somit die Stelle der Grabnummern in den heutigen Begräbnissplätzen. Zu diesem Zwecke war, wie die Thatsache beweist und schon vor *de Rossi Buonarruoti* bemerkte, jeder Gegenstand genügend, der ihnen unter die Hände fiel. Schon daraus ergiebt sich daher die Unwahrscheinlichkeit jener Meinung, wonach die S. in abergläubischer Absicht angewandt wurden, und noch deutlicher beweist dies der Umstand, dass kein einziger dieser S. innerhalb eines Steinsarges oder Grabes gefunden wurde, sondern dass sämmtliche in unverkennbarer Weise stets zu dem einzigen Zwecke gebraucht wurden, um als Deckplatten der Gräber an der Wand oder auf dem Boden zu dienen. Weil sie sich somit nach der verschiedenen Grösse des Grabes richten mussten, wurden sie in den meisten Fällen in Stücke gebrochen, und das beweist wieder, wie unrichtig die Ansicht sei, als habe man dem Verstorbenen durch solche Bruchstücke ein gewisses Gefühl von Freude bereiten wollen durch die Erinnerung an das beim Spiel genossene Vergnügen.

Das Studium der Katakomben hat uns jetzt klar gezeigt, dass die Fossores, wenn sie den Leichnam in dem Loculus beigesetzt hatten, sich zum Verschlusse des ersten besten Steines — Ziegel oder Marmor — bedienten, der ihnen unter die Hände kam. Wenn aber derselbe heidnische Zeichen oder Inschriften trug, pflegten sie aus religiöser Rücksicht die damit versehene Seite nach der innern Seite des Grabes zu kehren und so den Augen der Gläubigen zu entziehen. Daraus erklärt sich das Vorkommen vieler Marmorplatten mit doppelter Inschrift, sog. Opistographa, welche auf der innern Seite eine heidnische Inschrift haben und auf der äussern den Namen eines Christen in den Stein eingehauen oder eingeritzt (Graffito) tragen. Nicht die gleiche Rücksicht beobachteten sie, wenn sie die Loculi mit Spieltafeln oder Fragmenten derselben verschlossen; denn da sich dieselben nicht auf heidnischen Cultus bezogen, hatten sie daraus auch nichts für die Reinheit des christlichen Glaubens und der kirchlichen Gebräuche zu befürchten. Zuweilen sehen wir daher sogar die den Namen des Verstorbenen bezeichnende Inschrift mitten zwischen den Linien und Spielzeichen der genannten Tafeln. Da die Fossores sie nach der verschiedenen Grösse der Loculi in Stücke brechen mussten, sind viele derselben unvollständig und wegen des unbedeutenden Umfangs der Fragmente schwer zu ergänzen. *Raoul Rochette*, welcher diese Umstände nicht erwog oder richtiger gesagt nicht kannte und einer vorgefassten Idee folgte, wollte das Vorkommen dieser Tafeln in den christlichen Coemeterien nach heidnischer Auffassung erklären, was jedoch der Reinheit und Heiligkeit der christlichen Lehre und Disciplin unwürdig und den obigen Auseinandersetzungen zufolge unrichtig und falsch ist.

Nach der Meinung *R. Rochette's* und seiner Gesinnungsgenossen beläuft sich die Zahl der Spieltafeln, von denen bekannt ist, dass sie aus den Katakomben herstammen, nur auf fünf oder wenig mehr; in Wirklichkeit aber sind deren mehr als fünfzig, wenn wir die ganzen und die Fragmente, die von verschiedenen Tafeln herrühren, zusammenzählen. Es ist hier nicht der Ort, zu erklären, wie darauf

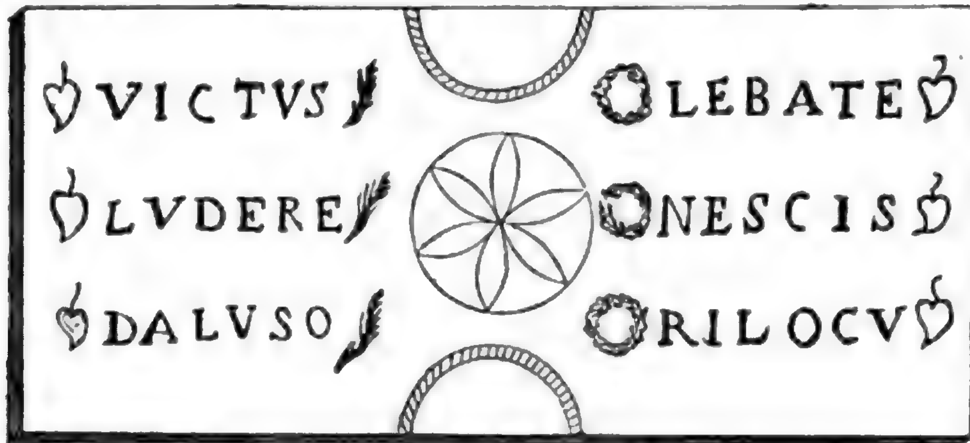


Fig. 455. Tafel aus S. Basilla (Lupi Sev. Epit. tab. IX*).

gespielt wurde; es sei nur bemerkt, dass sie zum Würfelspiel dienten. Man kann sie sehr leicht erkennen, denn sie haben immer drei wagrechte Linien, jede mit zwölf Zeichen, und da sie in der Mitte durch grössere, oft kreisrunde Zeichen getrennt sind, bilden sie gleichsam zwei entgegenstehende Colonnen. Die Zeichen sind meistens kleine Kreise oder Blätter oder Punkte, je nach der Laune und Willkür des Künstlers, der sie in den Marmor einhauen musste. Anstatt dieser Zei-

SITIBI TESSEL
LAFAVE TEGOTE
STVDIO VINCAM

Fig. 456. Tafel aus S. Callisto.

chen stehen oft Buchstaben des Alphabets, welche je sechs zusammen auf den Linien stehen und Worte bilden, die eine auf das wechselnde Glück des Spieles und auf das Geschick der Spieler bezügliche Sentenz enthalten. Als Beispiel führe ich die vorstehende an, welche *Marangoni* in der Katakombe des Callistus copirte (Acta s. Vict. 140, *Orelli* 4315; s. uns. Fig. 456). Zuweilen sind Linien mit Buchstaben verbunden mit solchen, die einfache Zeichen haben, wie in der noch unedirten Fig. 457 des Coemeterium der Domitilla.

Diejenigen, welche mit *R. Rochette* das Vorkommen von Spieltischen in den Katakomben aus der Fortsetzung eines heidnischen Gebrauches erklärten, glaubten einen Beweis hierfür in den Würfeln zu erkennen, welche sich in den Gräbern finden und deren symbolische Bedeutung *Bachofen* (Ann. Inst. corr. arch. 1858, 141) erklärt. Die Spieltafeln und Würfel in den Katakomben hätten demnach die Kürze des Lebens zu versinnbilden, welches mit einem Würfelspiel verglichen wird. Aber abgesehen davon, dass, wie wir oben gesehen haben, die Tafeln gar nicht in dieser Absicht gebraucht wurden, wurde auch nicht Ein Würfel innerhalb der Gräber gefunden, sondern immer an der Aussenseite derselben, im Tuf oder äussern Kalkbewurf der Loculi befestigt, offenbar als Zeichen, um das Grab wieder zu erkennen. Doch haben wir ein Beispiel, wo

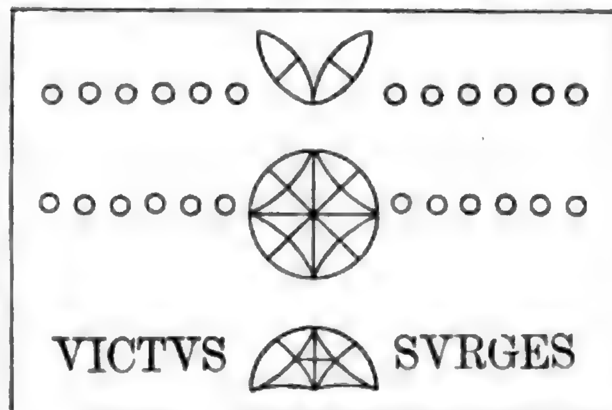


Fig. 457. Spieltisch aus S. Domitilla.

Würfel an einem Grabe in einer Weise befestigt sind, die eine besondere Absicht zu verrathen scheint, aber ihre Symbolik — wenn wir es nicht mit einem Zufall zu thun haben — ist durchaus nicht heidnisch, sondern gehörte zu dem Cyclus jener Bilder, welche die Christen zur Bezeichnung der ewigen Seligkeit anzuwenden pflegten. *Fabretti* nämlich (Inscr. Dom. 574) erzählt, dass er im Coemeterium des Callistus an dem Wandgrabe

eines Kindes drei Würfel befestigt gesehen habe, welche alle drei die Zahl sechs zeigten. Es ist anzunehmen, dass diese Würfel, welche vielleicht dem Kinde einst zu unschuldiger Freude gedient hatten, als Erinnerungszeichen dort angebracht wurden, und wenn man in der Art, wie sie angebracht wurden, eine besondere Bedeutung zu suchen hat, so kann man sie als ein Sinnbild des Glückes ansehen. Denn das dreifache Sechs ist die wahre Glückszahl, weil sie beim Spiel den Sieg verschaffte und den eingesetzten Preis gewann, und es deutet so auf jenes Glück hin, das der Gläubige am Ende des irdischen Lebens erlangt, auf den Siegespreis der ewigen Seligkeit. Im Uebrigen fand man in den Katakomben keine andern derartigen Spielgeräthe, und der von *Boldetti* 447 herausgegebene Würfelbecher stammt nicht aus denselben. Wir treffen demnach nicht das geringste Merkmal von heidnischen Gebräuchen bei der Anwendung von Spieltischen und Würfeln in den Katakomben, und indem man keinen Unterschied machte zwischen den Gegenständen, welche an der Aussenseite den Loculus kennbar machen sollten, und jenen, welche innerhalb heidnischer Gräber sich fanden, vermengte man zwei ganz verschiedene Dinge und kam dazu, die Christen eines abergläubischen, heidnischen Gebrauches zu beschuldigen, von dem sich keine Spur zeigt. Wenn man früher, verleitet durch die scheinbare Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der profanen Archäologie, in den obigen Irrthum fallen konnte, so ist jetzt nach den Studien und der eingehenden Untersuchung, welche *de Rossi* über die in den Katakomben befindlichen Gegenstände angestellt hat, über ihren Gebrauch und ihre christliche Bedeutung kein Zweifel mehr möglich. BRUZZA.

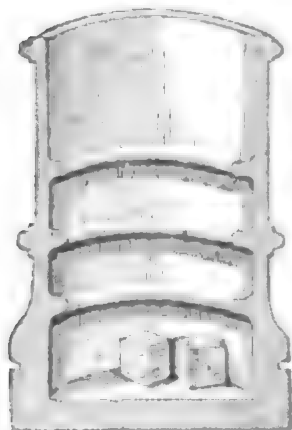


Fig. 458. Pyrgos zum Aufbewahren der Würfel (Boldetti).

SPIRITUS. Die Form SPIRITA SANCTA kommt einigemal auf christlichen Inschriften im Sinne von *animae fidelium*, sc. *defunctorum*, vor (Bull. 1873, 54—56; 1875, 19; 1877, 27. 29—31). S. als *nomen propr.* hat eine Inschrift aus Tharros (Bull. 1873, 129 f., tav. XI[1]: SPIRITO REQVIESCENTI CARISSIMI AMICORVM etc.). SPIRITVM REDDERE geben Inschriften ebend. 1873, 134. 149. 150. S. SANCTVS, der hl. Geist, ist inschriftlich erwähnt Bull. 1864, 29; 1873, 129. 130; 1877, 27; 1878, 9; 1881, 66. 67. Vgl. d. Art. Geist, hl., I 592.

SPONGIA SACRA (ἅγιος σπόγγος), ein Schwamm, ward bei den Griechen zum Abwischen des Altartisches und des Kelches gebraucht. Er hiess auch μοῦσα. Vgl. *Ducange* Gloss. med. Graec. et Lat. i. v., auch unter Purificatorium (s. o. II 676).

SPONSALIA, s. Ehe I 389.

SPONSORES, Taufpathen, s. Taufe.

SPORTULAE, s. Klerus II 218.

SPORTULANTES FRATRES heissen die Kleriker bei *Cypr.* Ep. 66, al. 1 = tamquam decimas ex fructibus accipientes. Vgl. d. Art. Klerus II 218; *Bingham* II 264.

SPOTTCRUCIFIX, das, des Palatin. Bei den Ausgrabungen, welche im Spätherbst 1856 am südwestlichen Abhang des Monte Palatino, in der ehemaligen Vigna Nusiner, vorgenommen wurden, legte man u. A. ein Gebäude bloss, welches neben einer halbkreisförmigen Exedra drei kleine Gemächer aufwies, deren Wände mit Graffitis bedeckt waren. In dem mittlern der Zimmer stiess man auf die mit starkem eisernen Instrument in den Stucco eingegrabene Darstellung eines mit der Interula (κολόβιον, kurzer, kaum die Oberarme bedeckenden Tunica) bekleideten Menschen, der einen Eselskopf trug und an ein T-förmiges Kreuz befestigt erschien; die Beine waren mit den Fasciae crurales bekleidet, die Hände an den Querbalken der Crux befestigt, die Füsse standen auf



Fig. 459. Spottcrucifix vom Palatin.

dem Suppedaneum. Zur Linken des Delinquenten steht in anbetender Stellung (*Plin.* Nat. hist. XVIII 2) ein Mensch, wel-

cher dem Gekreuzigten eine Kusshand zuwirft; zwischen den beiden Gestalten liest man: ΑΛΕ || ΞΑΜΕΝΟϹ || ϹΕΒΕΤΕ || ΘΕΟΝ — Alexamenos betet (seinen) Gott an. *Garrucci*, welcher das Denkmal zuerst in der Civ. catt. 1857 und in einer daraus separat abgedruckten Broschüre (Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari etc., Roma 1857) erklärte und dessen Ueberführung in das Museo Kircheriano, wo es noch jetzt aufbewahrt wird, veranlasste, erkannte in demselben sofort eine Illustration zu der von *Tertull.* Apol. c. 16 u. A. bezeugten Thatsache, dass man die Christen der Verehrung eines Gottes mit Eselsohren beschuldigte. Die Erklärung fand allgemeinen Beifall (s. u. A. *Piper* Ev. Kal. 1864, 78; Ausland 1865, 435; *Reber* Ruinen Roms, 1863; *Ferd. Becker* Das Spottcrucifix der röm. Kaiserpaläste, Breslau 1866), während die von *Jos. Haupt* aufgestellte Deutung auf den Typhon der Aegypter (Mitth. der k. k. Centralcomm. 1868, 150—168; vgl. dagegen *F. X. Kraus* in der Oesterr. Vierteljahrsschrift für Theologie VIII, 1869, übers. von *Ch. de Linas* Le crucifix blasphématoire du Palatin, Rev. de l'art chrét. 1870) sich keine Anhänger erwarb. In einer zweiten Schrift über den Gegenstand (Das S. vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito, Freib. i. B. 1872) stellte ich das Monument mit der von *Stefanoni* (Gemm. antiq., Venet. 1646, tab. 30) publicirten (seither allerdings in Bezug auf ihre Echtheit bezweifelten) Gemme zusammen, welche einen mit dem Pallium bekleideten Esel vor andächtig lauschenden Zuhörern darstellt, und verwies auch auf andere merkwürdige Bezeugungen antiker Onolatrie: so auf das von *de Rossi* (Bull. 1864, 72) herausgegebene Graffito von Pompei: MVLVS HIC MVSCIILLAS DOCVIT), so auf die Monumente von Eselscult, welche uns in Medaillen des 4. und 5. Jahrh. begegnen (*Eckhel* D. N. VIII 173—174; *Vettori* Diss. apolog. de quibusdam Alex. Sev. num., Rom. 1749; *Paciaudi* Osserv. sopra alcune singolari e strane medaglie, Nap. 1748). Es sind das Devotionsmedaillen oder vielmehr Amulette, welche einem jener aus Judenthum, Gnosticismus, Heidenthum und verdorbenem Christenthum zusammengeschweissten Mischculte ihre Entstehung verdankten, die uns im ausgehenden Römerreich entgegentreten. Einige dieser Medaillen hat *Cavedoni* (Rer. numism., 1857) wieder abgebildet. Es sind zu nennen:

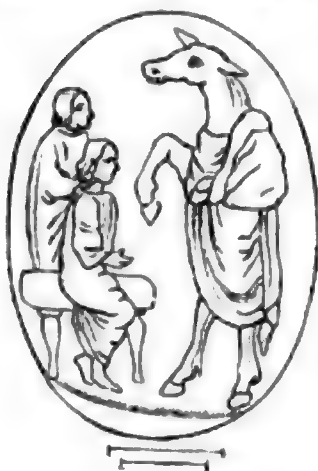


Fig. 460. Gemme (nach Stefanoni).

1) ALEXSΔRI — bartloser Kopf mit der Löwenhaut. Rev.: DN IHV XPS DEI FILIVS. Eselin mit einem Füllen, welches an ihr saugt, über dem Bilde ein Skorpion (s. meine Fig. II und hier Fig. 461).

2) ALEXANDER = 1. Rev. wie 1.

3) IOVIS FILIVS. Büste eines bartlosen lorbeergekrönten Imperators im Paludamentum. Rev. wie 1 und 2.

4) D N HONORIVS P F AVG. Büste des lorbeerbekränzten Honorius mit dem Paludamentum (Fig. III — hier Fig. 462). Rev.: ASINA, über einer weidenden, ihr Füllen nährenden Eselin. Vgl. dazu *Tanini* Numism. imp. rom., tab. VIII.

Fig. 461.



Fig. 462.

Medaillen, Denkmäler der Onolatrie.

5) ALEXANDER. Büste des jugendlichen Alexander mit der Löwenhaut; neben dem Kinn des Königs ein von einem elliptischen Kreis umschlossenes astrologisches Zeichen ♌. Von dem Umkreis der Ellipse gehen acht Strahlen aus, welche T-förmig auslaufen. Rev.: ☧ in einem von zwei concentrischen Kreisen umgebenen Zirkel. Dass manche Christen eherne Münzen mit dem Bilde Alexanders am Kopf oder an den Füssen trugen, meldet uns *Chrysost.* (Ad ill. catech. hom. 2, n. 5). Ich beziehe auf diese Eselsanbeter das von den Kaisern Honorius und Theodosius II im J. 409 gegen die *Coelicolae* gegebene Gesetz, indem ich für Coelicolae *Cillicolae* zu lesen vorschlage (κίλλος, Esel; vgl. dazu *Petron.* Fragm. XXXV: Iudaeus licet et porcinum numen adoret || et cilli summas advocet auriculas). Für alles Weitere muss ich auf meine erwähnte Abhandlung S. 25 f. verweisen.

Das Alter des Graffito wird verschieden bestimmt. *Garrucci* glaubte aus den zum Bau der Domus verwendeten Ziegeln auf die Zeit Hadrians als Entstehungszeit der letzteren schliessen zu müssen; *Reber* entschied sich auf Grund der Ornamentik für die Zeit zwischen Domitian und Septimius Severus; das Graffito selbst setzen *Garrucci*, *Becker*, *de Linas* in die Zeit Caracalla's, welcher den Christen günstig gesinnt war und in dessen Palast solche geduldet wurden. Ich schloss aus dem öftern Vorkommen der Namen GORDIANVS, GORDIVS unter den Graffitis der nämlichen Räumlichkeiten auf die Epoche der Gordiane (238—244). Jedenfalls wird man über die Mitte des 3. Jahrh. nicht herabsteigen dürfen, da nach Ausweis der Apologeten seither die lächerliche Anklage der Christen wegen Verehrung eines Eselskopfes verstummte. Unleugbar haben die Christen diesen Vorwurf der Onolatrie von den Juden geerbt, welche derselben schon vor ihnen bezichtigt wurden (*Tacit.* Hist. V 4; *Martial.* IX 94; *Flor.* III 5; *Ioseph.* Contra Apion. II 8; *Diodor. Sicul.* Hist. XXXIV 1; *Plut.* Symp. IV 5. Vgl. *Kortholt* Pagan. obtrect. und neuerdings *Göser* Theolog. Quartalschr. L 565) und welche meiner Vermuthung nach dadurch in diesen Ruf kamen, dass das in der hl. Schrift oft vorkommende פי־יהוה, von den Juden *Pi-Jao* ausgesprochen (auch *Diodor.* wusste, dass die Juden Gott *Jao* nannten; vgl. *Iustin.* Coh. ad Gr. 9) wurde; dieser hebräische Name Gottes erinnerte aber die Aegypter an ihr *Pieo* (Esel).

Man hat über die Bestimmungen der Räumlichkeit gestritten, in der unser Graffito zu Tage trat. Die Einen, wie *F. Lenormant*, sahen in ihr das Paedagogium, in welchem die im Palast geborenen und daselbst zu Pagen erzogenen Knaben (pueri paedagogiani) unterhalten bez. gebildet wurden (Ann. de philos. chrét. 1857, 112 f.; Bull. 1863, 72), welcher Ansicht sich auch *de Rossi* anschloss, während *C. L. Visconti* (Giorn. acad. LI 1—50, 1867) sie für eine Wachtstube erklärte, indem er die in den Gemächern öfter vorkommenden Sigla V · D · N = *verna domini nostri* deutete. Vielleicht lassen sich beide Annahmen combiniren (vgl. meine Abhandl. 14 f.).

In der Ausdeutung unseres Graffito ist man gegenwärtig wol einig. Man sieht in ihm die Verhöhnung eines christlichen Pagen oder Soldaten, welchen einer seiner Gespielen oder Kameraden hier in anbetender Stellung vor dem mit Eselsohren gekennzeichneten gekreuzigten Christengotte karikirte. Die Darstellung fällt in eine Zeit, wo die Kreuzesstrafe noch üblich war, sie ist schon darum von grossem Werthe für die Archäologie der Kreuzigung. Sie ist für die monumentale Theologie aber noch bedeutsamer als eine der frühesten, von feindlicher Seite ausgehenden Bezeugungen des Glaubens der Christen an die Gottheit des Herrn. Der frivole Spötter weiss, dass Alexamenos seinen Christus als Gott anbetet. Dieser aber scheint den Spott mit Freudigkeit ertragen zu haben. Ein im Februar 1870 von *C. L. Visconti* gemachter Fund producirte in

Fig. 463. Graffito des Alexamenos.

einer der Fundstätte unseres Spottcrucifixes benachbarten Kammer ein Graffito:

ΑΛΕΞΑΜΕΝΟC
FIDELIS

(Giorn. accad. 1870; Facsimile auch in meiner Abhandl. Fig. IV).

Ich fasse FIDELIS hier = *Neophytus* auf (vgl. d. Art. I 506) und erkläre das Graffito als ein Werk des im Gefühle seiner Zugehörigkeit zu Christus beglückten Alexamenos, der auf diese Weise den frivolen Spott seiner Kameraden beantwortete. KRAUS.

SPOTTNAMEN, s. Namen II 467.

ΣΠΟΥΔΑΙΟΙ heissen die Asceten bei *Euseb.* H. e. VI 11, *Epiphan.* Exp. fid. n. 22. Vgl. *Bingham* III 12.

SPRACHEN, liturgische, s. Liturgieen II 321.

STAB. I. Bei den Alten war der S. das Zeichen der leitenden und beherrschenden Gewalt und damit das Symbol der stützenden und schützenden Kraft. Den Consuln wurde ein Bündel Stäbe, die Fasces, voraufgetragen; die Könige des Orients (Esth. 4, 11), die Kaiser der spätern Zeit trugen den Scepter-S. Der Führer bei den bacchantischen Spielen schwingt den Thyrsus-S., und der Gymnasiarch oder Ordner bei den theatralischen Aufzügen erscheint ebenfalls mit einem S. in der Hand, wie aus der Vision der hl. Perpetua bekannt ist (*Ruinart* Acta mart. I 257). Hermes trägt den goldenen S. des Glücks und Segens, deren Spendung von ihm ausgeht; es ist zugleich der S. des Herolds, wenn er als Götterbote den Herrscherwillen der Himmlischen verkündigt oder die Seelen schützend in den Hades ge-

leitet. In der hl. Schrift erscheint Moses (Exod. 4, 20) ‚den S. Gottes' in seiner Hand tragend; der S. Aarons verschlingt die Stäbe der ägyptischen Zauberer zum Zeichen der höhern Macht Jehovahs über die Götter Aegyptens (Exod. 7, 12); an zahlreichen Stellen erscheint der S. als das Symbol der siegreichen (Ps. 109, 3: virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion, dominare in medio inimicorum tuorum) wie der leitenden und züchtigenden Gewalt (Mich. 7, 14: pasce populum tuum in virga tua; Ps. 41, 6: virga directionis, virga regni tui). Im Besondern sei dann noch auf die nachfolgenden Wendungen hingewiesen: virga Dei (Exod. 17, 9); consurget virga de Israel (Num. 24, 17); virga haereditatis tuae (Ps. 73, 2); virga de radice Iesse (Is. 11, 1); virga oris sui (Is. 11, 4); baculus eius annuntiavit ei (Os. 4, 12). Entlehnt war das Symbol aus dem gewöhnlichen Leben und aus der Natur; der S. in der Hand des Hirten, der S. als Züchtigungsmittel der Zugthiere, als Schutzwehr der Habe, als Stütze des Weinstocks u. s. w. wurde in übertragener Bedeutung zum Zeichen der Kraft und der Herrschaft, mag sie nun in wohlthuender oder wehthuender Weise sich äussern.

Ein Bild und Gleichniss, das in der gesammten alten Welt so gewöhnlich und allgemein war, musste auch in die christliche Anschauungs- und Ausdrucksweise übergehen; es ist aber zu beachten, wie dasselbe doch in mannigfacher Beziehung ein neues Gepräge erhielt. Da begegnet uns zunächst bei *Clemens Rom.* in seinem Briefe an die Korinther der Ausdruck: ‚der Herrscherstab der Majestät Gottes, unser Herr Jesus Christus, kam nicht sich brüstend in Stolz und Anmassung, so mächtig er war, sondern in Demuth.' In ähnlicher Weise äussert sich der hl. *Cyrill von Alexandrien* (Glaphyr. II), indem er den S., den Moses auf die Erde warf, als Zeichen erklärt, ‚verbum nobis simile factum ad nos venisse; quod virga homo proiecta designat ... Virgae comparat natum a Deo verbum scriptura, quod ab eo omnia firmantur ... Alias virga regni est symbolum; per filium enim imperat universorum Deus ac pater ... Virga itaque Dei filius. Sed quamdiu quasi in patris erat manu et in altissimis divinitatis' etc. Wird in diesen Worten der Gottmensch selber unter dem Bilde des Stabes aufgefasst, so tritt die ihm innewohnende göttliche Kraft unter den Symbolen des Stabes uns bereits auf den ältesten Katakombenbildern in allen jenen Scenen entgegen, wo der Heiland seine Wunder wirkt. Die erste derartige Darstellung aus der Zeit um 200 findet sich im Coemeterium Callisti in einer der sog. Sacramentskapellen bei der Auferweckung des Lazarus. Aber während auf allen späteren Bildern der S. in der Hand Christi gleichsam das Medium ist, durch welches seine wunderwirkende Kraft auf den Todten oder Kranken übergeht, trägt auf jenen Bildern Christus den S. in der Linken, während die ausgestreckte Rechte dem Lazarus gebietet, aufzuerstehen. Der ältern kirchlichen Kunst ist mithin der S. in der Hand des Heilandes zunächst bloss das Zeichen seiner Gewalt über Leben und Tod; von da war allerdings der Schritt nicht sehr gross, den S. selber zum Träger und Uebermittler dieser Gewalt aufzufassen und dadurch auf den Gemälden und Sculpturen die Handlung anschaulicher zu machen. Die Ueberleitung von der einen zu der andern Auffassung haben unzweifelhaft jene zahlreichen Darstellungen geboten, auf welchen Moses mit seinem S. den Felsen berührt, um aus demselben das Wasser hervorsprudeln zu lassen. War ja Moses in vielfachster Beziehung das Vorbild Christi und wirkte er mit seinem S. die Wunder in derselben mitgetheilten Kraft, die in Christo persönlich war. Wenn dann im Pastor des Hermas der Herr sowol als Engel der Busse, als nachher als Werkführer des geistigen Baues seiner Kirche mit dem S. erscheint, so ist das, wie ich glaube, ein Beweis, wie sehr die ersten Christen daran gewöhnt waren, sich den Erlöser mit den Emblemen seiner Macht und Herrschaft vorzustellen (die neue Ausgabe der apostolischen Väter von *Gebhardt* und *Harnack* [III 33, Note] erklärt den S. als Zauberruthe in der Hand der Kirche, ῥάβδον, i. e. virga magica). Dasselbe zeigt sich uns in den zahlreichen Bildern des guten Hirten, weil Christus, um mit *Paulinus von Nola* zu sprechen (Ep. ad Florent.), ‚nos invisibili baculo et salutari virga intus regit'. Auf den zahlreichen Darstellungen des verherrlichten Christus und seiner himmlischen Glorie erscheint er mit dem S.-Kreuz zuerst auf den aus dem J. 439 oder 449 stammenden Mosaiken in S. Pietro zu Ravenna, in S. Teodoro zu Rom, in der Apsis von S. Michele zu Ravenna und auf dem Triumphbogen in S. Lorenzo zu Rom, wo Christus, wie in S. Teodoro, das S.-Kreuz in der Hand, auf der Weltkugel sitzt. Dass man bei dem S.-Kreuz nicht so sehr an das Holz der Erlösung, als vielmehr an den S. und Scepter der Herrschaft denken müsse, lehrt schon das Mosaik im Grabmal der Galla Placidia, wo der gute Hirt zwischen seinen Lämmern sitzend abgebildet ist, mit einem S.-Kreuz in der Hand. Mit einem wirklichen Scepter ist meines Wissens

Christus in der alten Kunst nicht abgebildet worden.

Indem der Herr dem Petrus die Weide der Lämmer und der Schafe übertrug, liess er auf ihn die Herrschaft übergehen, welche der Vater ihm ertheilt hatte, damit der Apostel als neuer Moses das christliche Volk leite und regiere. Daher die interessante Darstellung auf den Sarkophagen, dass Petrus allein durch einen S. ausgezeichnet ist, während von den übrigen Aposteln keiner je mit einem solchen abgebildet erscheint. Und es ist zu beachten, dass es meist drei zusammengehörige Scenen sind, in welchen Petrus den S. trägt: die Vorhersagung der Verleugnung, die Gefangennehmung des Apostels und Petrus unter dem Bilde des Moses, welcher das Wasser aus dem Felsen schlägt. Denn weder die persönliche Sünde, noch die ihm angethane Gewalt beraubten ihn der Würde, die ihm übertragen worden. Auf einer Reihe anderer Darstellungen läuft der S., den der Apostel dann auf der Schulter trägt, in das Monogramm Christi aus; so sehen wir es z. B. auf der bekannten Petrus-Statuette, auf einem Grabstein zu Anagni, auf der Elfenbeinpyxis im Berliner Museum, auf dem Mosaik von S. Lorenzo vom J. 578 und anderwärts. Der S., den der Apostel auf dem Fragment eines Goldglases trägt, wird in derselben Weise zu ergänzen sein. Wenn daher auf den Sarkophagen der hl. Petrus mit der Crux gammata abgebildet wird, so ist darin nicht sowol eine Erinnerung an seinen Kreuzestod, als vielmehr das Symbol seiner Regierungsgewalt zu erkennen, wie sich aus der Vergleichung mit den Worten *Tertullians* (Contra Iud.) ergiebt: quis omnino regum insigne potestatis suae humero profert, et non aut in capite diadema aut in manu sceptrum? Sed solus rex novus novorum saeculorum Christus Iesus novam gloriae potestatem et sublimitatem in humero extulit, crucem scilicet etc. In ähnlicher Weise deutet der hl. *Augustinus* den S. des Moses auf das Kreuz: petra virga percussa est. Quare ligno, nisi quia crux ad Christum accessit. Daher auch die Bezeichnung Petri als ‚signifer et dux' bei den Dichtern, wie auf der Inschrift, welche Constantin auf der Façade der neuen Peterskirche anbringen liess.

Der S. als Abzeichen des Boten kommt auf den älteren christlichen Denkmälern nicht vor; dahingegen treten etwa seit dem 6. Jahrh. auf: der Engel Gabriel bei der Verkündigung Mariae, die Engel, welche die Weisen zum Christkindlein nach Bethlehem führen; die Engel, welche nach der Auferstehung den frommen Frauen, nach der Himmelfahrt Christi den Aposteln erscheinen u. s. w., mit einem S. in der Hand, welcher oben entweder in eine Kugel oder in ein Kreuz ausläuft. Auf einem Elfenbein zu Venedig trägt der Engel, welcher den drei Jünglingen im Feuerofen erscheint und die Flammen auslöscht, ebenfalls einen solchen S.; überhaupt werden in der byzantinischen Kunst die Engel, ihrem Namen entsprechend, wie mit Flügeln, so auch mit einem S. abgebildet, selbst wo sie nicht in Function sind, sondern z. B. bloss das Gefolge des Herrn bilden, wie auf dem ravennatischen Mosaik der Anbetung der Magier; ja Christus selber erscheint mit einem solchen Boten-S., wo er den Vätern in der Vorhölle ihre Erlösung verkündigt. Auf den Mosaiken im Baptisterium zu Ravenna, in der Apsis des Lateran und in S. Prassede trägt Johannes der Täufer ein Kreuz; auch hier dürfte wol an den Herold-S. des grossen Vorläufers zu denken sein. Wenn aber der hl. Laurentius in den Katakomben von Albano, im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna, auf dem Triumphbogen in Agro Verano und anderwärts mit einem S.-Kreuz auf der Schulter abgebildet ist, so ist das allerdings das Abzeichen seiner Diakonatswürde, aber es war doch zunächst Sache des Diakons, das Evangelium zu verkündigen, und in sofern ist auch hier in dem Kreuze der Boten-S. zu erkennen.

Was die Liturgie betrifft, so hat man aus einer Stelle bei *Honorius Augustod.* (Gem. anim. I 24): ‚dum Evangelium legitur, baculi de manibus deponuntur', den Schluss gezogen, alle Gläubigen hätten mit Stäben in den Händen dem hl. Opfer beigewohnt; *Martigny* führt die mystische und praktische Deutung dieser vermeintlichen Sitte eingehend aus. Allein abgesehen davon, dass ausser an jener Stelle von einer solchen Sitte bei keinem der Väter Rede ist, auch die Gemälde der früheren wie der späteren Jahrhunderte dafür keinerlei Anhalt bieten, so liegt in den angeführten Worten selber doch nicht mehr ausgesprochen, als dass diejenigen, welche etwa während des übrigen Gottesdienstes sich der Krücken oder Stöcke zum Stützen bedienten, während des Evangeliums dieselben ablegen sollten. DE WAAL.

II. Der Bischofs-S. (ῥάβδος, βακτηρία, νάρθηξ; *pedum*, wegen seiner Aehnlichkeit mit dem gekrümmten S. des Hirten; *ferula*, von *ferire*, als Bezeichnung der jurisdictionellen Gewalt; *virga*, *pastorale*, *baculus;* sonst kommen im MA. noch die Ausdrücke *cambuta* [= *baculus retortus* in der Vita s. Galli et Magnoaldi; vgl. die *argentea cambuta figurata* im Te-

stament des hl. Remigius bei *Flodoard*], *capinta*, *camboca*, *sambuca* [wol von den angewandten Holzarten], *crocea*, *crozzia*, franz. *crosse*, ital. *stampella*, vor). Dass Geistliche und namentlich auch Bischöfe sich so gut wie die übrigen Gläubigen im Alterthum des Stabes als eines *sustentaculum* oder *reclinatorium* bedienten, ist selbstverständlich; die einfache Erwähnung eines solchen in den Händen eines Bischofs beweist darum nichts für das Alter des Bischofsstabs als Insigne der Würde. Die erste positive Erwähnung des Pedum als solchen enthält das vierte Concil von *Toledo* vom J. 633, c. 28: episcopus, presbyter aut diaconus, si a gradu suo iniuste deiectus in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat coram altario de manu episcopi; [si episcopus] orarium, annulum et *baculum* etc. Dem Concil von Toledo gleichzeitig ist *Isidor von Sevilla*, welcher (De offic. eccl. II 7) ausdrücklich erklärt: huic (episcopo) dum consecratur datur baculus ut eius indicio subditam plebem vel regat vel corrigat vel infirmitates infirmorum sustineat. Diese symbolische Deutung des Bischofsstabes begegnet uns dann mit verschiedenen Varianten bei den griechischen wie lateinischen Schriftstellern des MA.s: so in der classischen Aeusserung des Papstes *Innocenz III* (De sacro altar. myst. I 62: baculus correptionem significat pastoralem, propter quod a consecratore dicitur consecrato: accipe baculum pastoralitatis. Et de quo dicit apostolus (I Cor. 4): in virga veniam ad vos. Quod autem est acutus in fine, rectus in medio, retortus in summo, designat quod pontifex debet per eam pungere pigros, regere debiles, colligere vagos. Quod uno carmine versificator quidam expressit: *collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta*. Aehnlich *Symeon Thessal.* um 1410 (Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, κεφ. πι. bei *Marriott* Vest. christ. 168), am ausführlichsten bei *Honor. Augustod.* (Gemm. anim. I 217, abgedr. bei *Marriott* l. c. 140).

Ungefähr um dieselbe Zeit, wo für Spanien der liturgische Gebrauch des Pastorale durch die eben angeführten Zeugnisse ausser Frage gestellt ist, wird er auch bereits in Gallien getroffen, ja noch früher. Um 623 sehen wir den Erzbischof Romanus von Rouen durch den König mit dem S. belehnt (rex . . . baculum illi contulit pastoralem), und ein Jahrhundert höher hinauf führt uns die Erwähnung des von einem Kaplan oder Notarius getragenen Pastoralstabs des hl. Caesarius von Arles (469—542; vgl. dessen Leben von Cyprian bei *Martène* De rit. I 8. X 18). Dass aber schon im 5. Jahrh. der Bischofs-S. in Gallien auftritt, lehrt augenscheinlich ein Brief des Papstes Coelestin I (423—432) an die Bischöfe der Provinzen Vienne und Narbonne (*Labbe* Conc. II 1618, auch bei *Pseudo-Isidor*, ed. *Hinschius* 559); es heisst da in Bezug auf gewisse gallische Priester, welche der Papst tadelt: nam si ad hoc ista praecepta sunt ut taliter servarentur, cur non fiunt pariter quae sequuntur, ut lucernae ardentes in manibus una cum *baculo* teneantur? Habent suum ista mysteria, et intelligentibus ita clara sunt ut ea magis qua decet significatione serventur. Nam in lumborum praecinctione castitas, in *baculo regimen pastorale*, in lucernis ardentibus boni fulgor operis etc. indicantur.

Um dieselbe Zeit soll auch der hl. *Patricius*, als er nach Irland zog, jenen später unter dem Namen *Staff of Jesus* so berühmt gewordenen S. mitgenommen haben (Archaeologia XVII 36). Ein Schriftsteller aus dem Zeitalter Karls des Kahlen weiss den gekrümmten S. bereits als eine Antiquität zu bezeichnen (*Mabillon* Acta s. Bened. saec. III, p. II, 244). Andere sehr alte Erwähnungen von Pastoralstäben sind die im Leben des hl. Paulus, Bischofs von Oxismor, jetzt St. Pol-de-Léon (*Ribaden.* Flor. sanct. ed. 1654, I. col. 548 C), und in der Legende des hl. Lambert, Bischofs von Lüttich († 708), dem der hl. Petrus in einer Vision einen goldenen S. reicht (ebd. II, col. 793 F).

Nach dem Vorhergehenden darf man annehmen, dass der Gebrauch des Baculus als bischöflicher Insigne sich seit dem 5. Jahrh., und zwar zunächst in Gallien und Spanien, entwickelt hat. Für Rom und die griechische Kirche liegen aus so früher Zeit keine Zeugnisse vor, wenigstens keine ausser dem Ausspruch des hl. *Gregor von Nazianz* (Orat. 42: ich kenne den S. als Stütze und als in der Hand der Hirten und Lehrer, und mit welchem die Schafe gestraft werden).

Marriott (Vest. christ. pl. XLIII u. 222 f.) ist der Ansicht, dass vor dem 10. Jahrh. keine monumentale Darstellung des Baculus past. vorkomme, und er bildet als die ältesten Beispiele pl. XLII den Erzbischof Egbert von Trier aus dem Cod. Egberti (Ende des 10. Jahrh.) und pl. XLIII die Begleiter des hl. Clemens aus den bekannten Fresken von S. Clemente in Rom (11. Jahrh.) ab; er glaubt indessen als auf Vorläufer des Stabes auf die mit dem Kreuz geschmückten Virgae in der Hand Christi, des hl. Petrus und Laurentius auf dem zu Zeiten Pelagius' II (578—590) entstandenen Mosaik (pl. XXIX) in S. Lorenzo fuori le mura hinweisen zu müssen.

Garrucci (Storia I 122) erklärt, dass aus den ersten Jahrhunderten kein Monument bekannt sei, welches den Bischofs-S. darstelle, es sei denn, dass man sich auf den in der Hand eines Engels an der Kathedra des hl. Marcus (tav. CCCCXIII[2]) beziehen wolle. In der That wird man, wenigstens aus den ersten sieben Jahrhunderten, kein Beispiel einer solchen Darstellung beibringen können. Als älteste sind wol anzusehen die nach einem spanischen Ms. der gothischen Königszeit copirte Miniatur einer Hs. des British Museum, den hl. Johannes mit dem Hirten-S. darstellend (abgeb. bei *Smith and Cheetham* Dict. II 1568), der ebenda nach *Barrault* abgebildete Johannes mit dem blutenden Kreuz, der angebliche S. der hl. Austrebertha (Zeit Chlodwigs II) in Montreuil-sur-Mer. Dem karolingischen Zeitalter, bez. dem 9. und 10. Jahrh., gehören die Darstellungen von gekrümmten Stäben in dem Sacramentar von Autun (*Delisle* Le sacramentaire d'Autun, Gazette archéol. 1884, pl. XXII), dem Relief des hl. Patrick an St. Thomas in Strassburg (*Smith and Cheetham* II 1569; *Kraus* Kunst und Alterth. in E.-L. I 534), die Miniatur des Egbert-Codex an. Ein von *Cahier* publicirtes und danach bei *Smith and Cheetham* reproducirtes Bild des hl. Gregor M. mit dem Bischofs-S. gehört dem 13. Jahrhundert an.

So wenig als den übrigen Bischöfen geben die Monumente der ersten acht Jahrhunderte den Päpsten ein Pedum in die Hand. Einige wenige in Rom und anderwärts vorkommende Abbildungen zeigen zwar Päpste mit Bischofsstäben, und man beruft sich namentlich auf die eben erwähnte Darstellung des hl. Gregor d. Gr. und eine andere des Papstes Gelasius II (1118), um zu beweisen, dass bis dahin die Päpste Bischofsstäbe gehabt und dass diese Sitte sich in der Zeit von 1118—1199 verloren haben müsse, wo Papst *Innocenz III* l. c. ausdrücklich bestätigt, dass ‚Romanus Pontifex pastorali virga non utitur' (vgl. *Martigny*[2] 30 f., nach *Macri* i. v. Baculus). Der Grund, welchen Innocenz III angiebt: pro eo quod beatus Petrus apostolus baculum suum misit Euchario primo episcopo Trevirorum, quem una cum Valerio et Materno ad praedicandum evangelium genti Teutonicae destinavit. Cui successit in episcopatu Maternus, qui per baculum sancti Petri de morte fuerat suscitatus. Quem baculum usque hodie cum magna veneratione Trevirensis servat ecclesia, — eine Begründung, welche dann *Durandus, Thomas von Aquin*, der Card. *Cajetan*, *Paquot*, *Ciampini* und viele Andere wiederholen, — ist natürlich der Erklärungsversuch einer Zeit, welcher die Archäologie der ersten Jahrhunderte sehr ferne lag. Schon *Cahier* (Caract. des Saints I 298) und *Bastard* (Études de symbolisme chrét. 440 f.) machten darauf aufmerksam, dass, wie die Erweckungsgeschichte des von Petrus gesandten Missionärs sich an verschiedenen Orten wiederholt, so ausser Trier (dessen Baculus s. Petri jetzt theils in Limburg a. d. Lahn, theils in Köln bewahrt wird, vgl. *Aus'm Weerth* Das Siegeskreuz des Const. Porphyrog. etc. und im Anhang dazu *F. X. Kraus* Hist.-krit. Bemerk. über die Sage vom S. des hl. Petrus zu Trier und die S.-Sagen im Allgem., Bonn 1866) noch Aquileia einen ‚Baculus pastoralis traditus per apostolum Petrum beato Hermachora' (*Bertoli* Antich. d'Aquil., Venez. 1739, 366; Inventar von 1446), und Poitiers den S. des hl. Fronto, bez. des hl. Martial besitzen wollen. Mit der Kritik dieser Angaben haben wir uns hier nicht zu beschäftigen. Dagegen muss, um auf Rom zurückzukommen, hervorgehoben werden, dass schon *Sala* in den Anmerkungen zu Cardinal *Bona* (Rer. lit. I 24, 268 ff.) nachgewiesen hat, der Papst habe zwar niemals den gekrümmten Bischofs-S., wol aber in älterer Zeit eine einfache *Ferula* oder *Virga* getragen, welche *Cencius Camerarius* (Ordo Rom. XII, n. 79) definirt als ‚signum regiminis et correctionis'. *Garrucci* (Storia I 122) macht darauf aufmerksam, dass, was *Sala* übersehen, in der Donatio Constantini der Kaiser dem Papst Silvester ‚τὰ βασιλικὰ σκῆπτρα . . . κοσμήματα τῆς βασιλικῆς μεγαλειότητος καὶ τὴν δόξαν τῆς ἡμῶν ἐξουσίας' giebt. Diese für die karolingische Zeit charakteristische Auffassung scheint in Uebereinstimmung zu stehen mit der auf den Mosaiken im Triclinium Leo's III auftretenden Vorstellung, wo Petrus den vor ihm knieenden Kaisern Constantin und Karl gegenüber ein solches mit einem Fähnlein geziertes Sceptrum (Vexillum) in der Hand hält. Man wird nicht fehl gehen, wenn man in diesem Sceptrum des Papstes eine Nachwirkung der altchristlichen Vorstellung sieht, welche Petrus wie Moses den S. als Abzeichen der Herrschaft in die Hand giebt — den Einzigen ausser Christus — und welche den Nachfolger Petri in ganz ähnlicher Weise ausstattet.

Für viele andere Fragen, wie die nach dem Material, der künstlerischen Ausstattung und der Ikonographie der mittelalterlichen Bischofsstäbe muss hier wie überhaupt für den gesammten Gegenstand verwiesen werden auf *Barraud et Martin* Le bâton pastoral, in Mélanges d'archéol. IV, besonders abgedruckt 1856. *Bastard*,

Comte de, Études de symbolique chrét., Paris 1861, bes. p. 79. 108. 425 f. *Kraus* a. a. O. *L. v. Wolfskron* Der Bischofs-S. in seiner Bedeutung u. allmäl. Entw., in Mitth. der k. k. Centralcomm. II 256—262. *C. Lind* Ueber d. Krumm-S., 1863. *F. Bock* Gesch. der lit. Gew. II 218 f. *Essenwein* im Anz. des German. Mus. 1866, 432 f. *Weiss* Costümkunde II 679, 4; [2] II 452. Kirchenschmuck 1869, XXV 26 f.; 1874, n. 10. 12; 1875, n. 1. 3—5. 7. *Otte*[5] I 278. *Cahier* Caractéristiques des saints I 294. KRAUS.

STÄDTE. Auf einer grossen Anzahl von christlichen Monumenten aus der nachconstantinischen Zeit, insbesondere auf den Mosaikgemälden der alten Basiliken und auf Sarkophagen begegnen uns Darstellungen von Städten, die anfänglich von ganz primitiver Gestalt sind (vgl. *Garrucci* Vetri tav. X[9]; Storia IV, tav. CCVII[1]; *Perret* Catac. V, pl. III), in der Folge aber zu einer reichern, bald stereotyp gewordenen Form sich entfalten.

Auch der Platz, den ihnen die Künstler zugedacht haben, ist gewöhnlich der gleiche: auf den Mosaiken finden wir sie an den äussersten Enden der Zonen, auf den Sarkophagen, wo sie oft nur durch thurmartige Bauten angedeutet sind, bilden sie mit geringen Ausnahmen zu den Scenen den Hintergrund. Die meisten dieser S. führen keinen Namen (s. ausser den schon angeführten *Garrucci* Storia IV, tav. CCIX. CCLXV. CCLXXII. CCLXXXV. CCLXXXVI. CCVIIIC; V, tav. CCCIII. CCCXXIV. CCCXXVI. CCCXXVII. CCCXXVIII. CCCXXIX. CCCXXXI. CCCXXXIII. CCCXXXIV[2] u. [3]. CCCL), da ist also ihr Sinn entweder aus der Gesammtdarstellung oder aus analogen Beispielen, in denen sie ausdrücklich genannt sind, zu entnehmen. In etwa sieben Fällen (*Ciampini* Aedif. Const. tab. XIII, p. 42; *Garrucci* l. c. IV, tav. CCXI. CCLIII. CCLVIII. CCLXXI. CCLXXXXIV; Vetri l. c. und unsere Abbildungen II 172, Fig. 78 u. 79) sind ihnen die Namen HIERVSALEM (IERVSALE) und BETHLEEM (BECLE) beigegeben und zwar nicht ‚ad arbitrium profecto pictoris vel musivarii', wie *Ciampini* (Vet. mon. I 189) behauptet, sondern stets in der Ordnung, dass Jerusalem auf der linken und Bethlehem auf der rechten Seite sich findet. Auf zwei Mosaiken von S. Apollinare in Ravenna (*Garr.* IV, tav. CCXXXXIII. CCXXXXV) lesen wir über den Eingangsthoren: PALATIVM — CIVITAS RAVENN und *(Civitas Cla)*SSIS; in ähnlicher Weise waren auch die S. des schon längst untergegangenen Mosaiks benannt, welches eine vom Papst Johannes VII der heiligsten Jungfrau geweihte Kapelle schmückte und Begebenheiten aus dem Wirken Petri in Jerusalem, Antiochia und Rom enthielt (ibid. tav. CCLXXXII).

Ueber die symbolische Bedeutung der erstern S.-Darstellungen — denn die letztern, welche nur geographischen Zweck haben, kommen hier selbstverständlich nicht in Betracht — sind die Archäologen aller Zeiten einer Meinung: sie sehen, gestützt auf die heiligen Schriften und Väter, in Jerusalem und Bethlehem die von Christus gestiftete Kirche (vgl. *August.* Enarr. in Ps. 98. ed. Maur. IV 1062 und *Pascas. Radb.*, *Migne* CXX 134). Bethlehem, wo mit der Anbetung der drei Weisen aus dem Morgenlande der Glaube der Heiden an Christum seinen Anfang nahm (*Maxim.* Hom. 18; *Migne* LVII 261), galt insbesondere von jeher als der Typus der Ecclesia ex gentibus (*Aug.* Serm. 202; *Migne* XXXVIII 1033), während Jerusalem stets die Ecclesia ex circumcisione repräsentirte. Hierbei ist an das Mosaik von S. Sabina in Aventino zu erinnern, wo zu beiden Seiten einer langen, historischen Inschrift des Papstes Coelestin I die Personificationen jener beiden Kirchen abgebildet sind; unter der auf der linken Seite ist geschrieben: ECLESIA EX CIRCVMCISIONE, auf der rechten: ECLESIA EX GENTIBVS; sie stehen also in derselben Ordnung, wie auf den erwähnten Mosaiken Jerusalem und Bethlehem. — Häufig schreiten aus beiden Städten je sechs Lämmer auf das Agnus Dei zu, welches auf dem Berge, dem die vier Evangelienflüsse entströmen, steht: sie sind bekanntlich Symbole der Gläubigen, die noch hier auf Erden ihrer geistigen Nahrung nachgehen, der ‚Ecclesia ex parte, qua peregrinatur in hoc saeculo'. Dieser Darstellung, die gewöhnlich den Fries der Apsiden einnimmt, entspricht in der Concha selbst oft eine Scene aus der Ecclesia triumphans.

Auf den meisten obiger Sarkophage und zwei Mosaiken (ibid. IV, tav. CCVIII und CCLXXXV) begegnet uns nur Jerusalem. Diese Stadt war in ganz vorzüglicher Weise der Typus der Kirche, der Civitas Dei, welche auf den Gerechten sich aufbaut, deren Fundament Christus ist und die Apostel (s. Enarr. in Ps. 121, ed. Maur. IV, 1385; coll. I Cor. 3, 11; Apoc. 21, 14). Einem Pilger, der im 5. Jahrh. die Katakombe von S. Callisto besuchte, schien diese Nekropole ein Vorbild des himmlischen Jerusalem und in frommer Begeisterung schrieb er hart am Eingange zur Hauptkrypta die Worte: GERVSALE CIVITAS ET · ORNAMEN-

TVM · MARTYRV̄ D̄Ī · CVIVS (*de Rossi* R. S. II 18, tav. XXX[8-11] und *Kraus* R. S.[2] 151). Er vollendete zwar den Satz nicht, aber offenbar schwebte ihm der Anfang des 121. Psalms und vor Allem die Worte ‚Jerusalem, quae aedificatur ut civitas' vor. Aehnlich ruft auch *Tertullian* (De spect. c. 30) aus: quae gloria, resurgentium sanctorum . . . qualis civitas nova Hierusalem!" Der Evangelist Johannes schaute ‚die Stadt Gottes' im Geiste und beschrieb sie in der Geheimen Offenbarung. Der Einfluss seiner Schilderung lässt sich fast auf allen erwähnten Denkmälern bald mehr bald weniger nachweisen: wir finden auf Sarkophagen die zwölf Thore (Apoc. 21, 12), auf Mosaiken den Sedens super sedem (4, 2), den grossen herrlichen Thron (20, 11) und das versiegelte Buch (5, 1), die sieben Leuchter (1, 11 f.) und vier geheimnissvollen Wesen (4, 6 f.), die 24 Aeltesten (4, 4), das Lamm auf dem Berge (14, 1), die aus reinem Gold erbauten und mit funkelnden Edelsteinen gezierten Mauern und Thürme (21, 18 f.), die zahllose Schaar der Auserwählten mit Palmzweigen und Kronen, angethan in weisse, im Blute des Lammes rein gewaschene Gewänder (7, 9. 14) etc., und für geradezu inspirirt von Apoc. 7, 9 und 21, 2 f. gilt das Mosaik des Triumphbogens in S. Prassede (vgl. *de Rossi* Musaici crist. und *Müntz* Revue arch. 1874, XXVII 172—177). Was noch die Darstellung des ‚himmlischen Jerusalem' auf dem classischen Mosaik der Tribuna von S. Pudenziana betrifft, so ist *de Rossi* der Behauptung *Bianchini's* nicht abgeneigt, nach welcher der Künstler dabei die wirklichen Gebäude des Vicus Patricius, in dem, wie bekannt, die Familie Pudens wohnte, zum Muster genommen hat (Bull. 1867, 58 ff. und seine letzte Publication in den Musaici crist., wo er die hinsichtlich des Darstellungsobjectes noch bis in die neueste Zeit verbreiteten Irrthümer endgültig widerlegt hat).

Schliesslich mag noch erwähnt werden, dass nach *Müntz* (Rev. archéol. 1875, 274, Anm. 3) *Barbet* (Les Mosaïques chrét. 3) auf dem Mosaik von S. Costanza (*Garrucci* IV, tav. CCVII[1]) das erste Beispiel der S. sieht, indem er auf die grosse Einfachheit derselben und das hohe Alter des Mosaiks hinweist. Beides ist wahr: die Gebäude, welche die S. repräsentiren, sind einfachen Schafställen nachgebildet, ähnlich denen, welche man beispielsweise auf einem lateranensischen Sarkophage (*Garrucci* IV, CCCCI[10]) sieht; und gegen das hohe, ja höchste Alter des Mosaiks (aus der Zeit Constantins) kann heute Niemand mehr einen Widerspruch erheben; dessenungeachtet wird man sich aber in Betreff der Priorität der S.-Darstellungen zu der Ansicht des P. *Garrucci* bekennen müssen, welcher das schon oben herangezogene Goldglas für das älteste diesbezügliche Monument hält; hier hat weder der Heiland noch die beiden Apostelfürsten den Nimbus, und die S. lassen an Einfachheit auch nichts zu wünschen übrig (vgl. *Garr.* Vetri 84 und Bull. l. c.) WILPERT.

STATIO. Das Wort kommt in der christlichen Litteratur zuerst im Pastor Hermae (Sim. V 1) vor, und es bezeichnet daselbst Fasten, bez. Fasttag. Wie wir durch *Tertullian* (De ieiun. c. 2. 14) weiter erfahren, galten als Stationsfasttage der Mittwoch und der Freitag, und war das Fasten an diesen Tagen ein Semiieiunium (ib. c. 13), dauernd bis zur neunten Stunde oder bis drei Uhr Nachmittags (ib. c. 2. 10; *Epiph.* Expos. fid. c. 21; *Prud. Clem.* Peristeph. H. VI; Cathem. H. VIII). Diese Dauer war wenigstens in der Kirche üblich. Bei den Montanisten dagegen erstreckte sich das Stationsfasten bis zum Abend oder auf den ganzen Tag (*Tertull.* De ieiun. c. 1). Ebenso machten diese die Uebung Allen zur strengen Pflicht, während die Kirche jedenfalls in der frühern Zeit ihre Beobachtung nicht erzwingen wollte, wenn sie auch später gegen die Zuwiderhandelnden mit Censuren einschritt (*Can. apost.* c. 69). In der abendländischen Kirche hatte es übrigens bei den zwei genannten Tagen nicht sein Bewenden. Seit dem 3. Jahrh. wurde denselben hier als Fasttag auch der Samstag beigesellt. Nach *Hieronymus* (Ep. 71 ad Lucian. c. 6) schrieb bereits *Hippolyt* über bez. für die Praxis. Etwas später erwähnt sie *Victorin von Pettau* (De fabrica mundi). Papst *Innocenz I* vertheidigt sie in seinem Schreiben an Decentius von Eugubium (c. 4). *Augustinus* (Ep. 36 ad Casul.) aber bestritt ihren obligatorischen Charakter, als ein römischer Schriftsteller einen solchen geltend machen wollte. Die griechische Kirche ging noch weiter, indem sie das Fasten am Samstag geradezu verbot, den Charsamstag allein ausgenommen (*Const. apost.* V 15. 20).

Was den Grund anlangt, aus dem an den angeführten Tagen gefastet wurde, so führen die Väter an, dass der Herr am Mittwoch verrathen wurde und am Freitag starb (*Const. apost.* V 15; *Petr. Alex.* Ep. can. c. 15; *Epiph.* Expos. fidei c. 21; *Rufin.* Hist. monach. c. 7). Zur Begründung des Samstagfastens bildete sich nach *Augustinus* (Ep. 36, c. 9, n. 21) die Sage: der Apostel Petrus habe, als er an

einem Sonntag mit Simon Magus disputiren sollte, den vorausgehenden Tag mit der römischen Gemeinde gefastet, und, da er als Sieger aus dem Streit hervorgegangen sei, die Uebung fortan beibehalten. Die Erzählung kann natürlich auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben. Sie wurde nach *Augustin* in Rom selbst vielfach in Zweifel gezogen. Auch finden sich noch andere Erklärungen für die Praxis. Nach *Victorin von Pettau* (l. c.) kam das Samstagsfasten auf, damit die Christen nicht mit den Juden den Sabbath zu beobachten schienen. *Innocenz I* (l. c.) bringt es ähnlich wie den Freitag mit der Leidensgeschichte in Verbindung: die Apostel seien an beiden Tagen in Trauer gewesen und haben ohne Zweifel an beiden Tagen gefastet.

Die Stationstage wurden aber nicht bloss durch Fasten, sondern auch durch gottesdienstliche Feier ausgezeichnet. Bereits *Tertullian* kannte diese, indem er erwähnt, dass Viele an diesen Tagen dem Gottesdienst sich entziehen, um nicht durch den Empfang der Communion das Fasten (statio) zu brechen (De orat. c. 19, al. 14). Später sprechen von ihr *Basilius d. Gr.* (Ep. 239) und *Socrates* (Hist. eccl. V 22). Letzterer bemerkt näherhin, dass in der Kirche von Alexandrien nach uralter Sitte am Mittwoch und Freitag die hl. Schriften vorgelesen und erklärt, das hl. Opfer aber nicht dargebracht wurde. Der Gottesdienst war hier mit anderen Worten nur ein didaktischer, nicht ein eucharistischer.

Bei der Verbindung von Fasten und Gottesdienst an den Stationstagen begreift es sich, dass das Wort S. in der Litteratur des christlichen Alterthums auch in der Bedeutung von kirchlicher oder gottesdienstlicher Versammlung vorkommt. Ohne Zweifel hat es schon an zwei Stellen bei *Cyprian* (Ep. 44, c. 2; Ep. 49, c. 3, ed. *Hartel*) diesen Sinn. Später begegnen wir ihm, so im *Liber pontif.* (Vit. Hilar. und Vit. Vitalian.) und in der Vita s. Gregor. von *Joh. Diaconus* (II 18), wo bemerkt wird, dass dieser Papst ,stationes per basilicas vel beatorum martyrum coemeteria . . . sollicite ordinavit'. Auch sei an das römische Missale erinnert, wo an der Spitze der wichtigeren Feste und Tage je zu lesen ist: statio ad s. Mariam Maiorem, statio ad s. Petrum u. s. w.

[In einem ganz speziellen Sinne erscheinen die *Stationes = excubiae martyrum,* die von dem Klerus und dem Volk an den Martyrergräbern begangenen Vigilien; letztere bei dem *Anonym.* De haeresi praedest. (ap. *Sirmond* Opp. I 502): martyrum suorum excubias Deus catholicae festivitati restituit. Bei dem durch die Wahl des Papstes Damasus hervorgerufenen Schisma wird von der Gegenpartei erwähnt: per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat (*Marcell. et Faustin.* Libell. precum, bei *Sirmond* l. c. 228). Vgl. dazu *de Rossi* R. S. III 529. K.]

Was endlich den Ursprung des Wortes betrifft, so genügt es, das Wort *Tertullians* (De orat. c. 19; vgl. De ieiun. c. 18) anzuführen: statio de militari exemplo nomen accipit; nam et militia Dei sumus (II Kor. 10, 4; I Tim. 1, 18). FUNK.

STATUEN. Bei der reichen und schönen Entwicklung, welche die altchristliche Sculptur seit Constantin nahm, muss es auffallend erscheinen, dass die eigentliche statuarische Kunst sehr wenig von den Christen geübt wurde. Was uns von Denkmälern dieser Gattung aufbewahrt ist, ist leicht aufzuzählen: das Lateranmuseum besitzt zwei Marmorstatuetten des guten Hirten (vgl. d. Art. Pastor bonus II 588), die sitzende Statue des hl. Hippolytus (s. I 664), die Peterskirche die berühmte Erzstatue des hl. Petrus und in ihren Grotten die Marmorstatue desselben Apostels (s. d. Art. Petrus II 607 f. und unsere Abbildung Fig. 464); das Berliner Museum eine kleine, von *Bartoli* (Lucerne sepolcrali III, pl. 27), *Münter* (Sinnbilder II, Taf. VI[21]), *Foggini* (Rom. It. Petri 484), *Martigny*[2] 648 und uns (II 608) abgebildete Broncestatuette, darstellend einen bärtigen Mann, der in der Linken ein massives Monogramm Christi trägt und von den meisten Erklärern als Petrus bezeichnet wird (anders *V. Schultze* Katakomben 184), das Museum in Constantinopel das Fragment einer Marmorstatue des Pastor bonus (II 589, Fig. 363). — Das wird Alles sein, was sich von specifisch christlichen S. nachweisen lässt. Denn einige von Reisenden im Orient beschriebene angeblich altchristliche statuarische Werke dürften profaner Natur sein: so die von *P. Babin* im 17. Jahrh. erwähnte Gruppe, welche in den Ruinen Athens gefunden und für eine Madonna mit dem Kinde gehalten wurde (Ceres mit Pluto? so vermuthet *De Laborde* Athènes aux. XV[e], XVI[e] et XVII[e] siècles, I 192); so weiter die von *Boré* in Uskuk (dem alten Prusias ad Hyiupm) gesehene und auf die Auctorität von Landeseinwohnern hin für eine sitzende Madonna mit Kind erklärte Figur. Mit mehr Recht dürfte *Dumont* (Rev. arch. 1870—1871, 223; Rapport sur un voyage en Thrace, Archives des missions II[e] sér. VI 487; vgl. *Bayet* Recherches pour servir

à l'hist. de la peinture et de la sculpture chrét. en Orient, Par. 1879, 107) ein sehr schönes, die classischen Traditionen bewahrendes Werk zu Miroflio am Marmarameer für eine Darstellung der Madonna halten.

Es muss weiter daran erinnert werden, dass die officielle kaiserliche Kunst des 4., 5. u. 6. Jahrh. noch in wiederholten Fällen sich der statuarischen Darstellung bediente. Constantin d. Gr. liess sich viele S. setzen, von denen noch eine, aus seinen Thermen auf dem Quirinal, im Capitol, eine andere im Lateranmuseum existirt. Bekannt ist die Erzählung *Eusebius'*, dass der Kaiser nach dem Siege an der milvischen Brücke in Rom sich eine Bildsäule mit ‚dem h[illegible]oringenden Zeichen des Kreuzes' in der Hand setzen liess (Hist. eccl. IX 9. 10. 11; Vita Const. I 40; L. C. IX 8), eine Nachricht, gegen deren Zuverlässigkeit die ernstesten Bedenken vorliegen (siehe *Brieger* Ztschr. für K.-G. IV 200). Unzweifelhafte Notizen aber besitzen wir über christliche S. in Byzanz. Die Hagia Sophia besass eine Elfenbeinstatue der hl. Helena, der Mutter Constantins (*Banduri* Imp. Or. I. Antiq. Constant. I 39). Eine eherne Bildsäule Christi, durch mancherlei Vorzüge berühmt (vgl. die Vision des Heraclius bei *Theophan.* ed. Bonn. I 439 f.), soll noch von Constantin in der Chalce aufgestellt worden sein (*Banduri* a. a. O. I 21; *Labarte* Le palais de CP. 110). Auf dem Forum zu CP. befand sich ein grosses constantinisches Monogramm, umstellt von den S. des Kaisers Constantin und seiner Söhne (*Banduri* a. a. O. I 33); man sah ebendaselbst auch die durch ein grosses Kreuz getrennten S. Constantins und Helena's, und endlich auch geflügelte Engels-S. Bemerkenswerth ist, dass im Gegensatz zu diesen Bildwerken Theodosius Statuetten der berüchtigten Häretiker, des Arius, Eunomius, Macedonius, Sabellius, hatte errichten lassen, um sie dem Gespött der Vorübergehenden auszusetzen (ebd. V 261 f.).

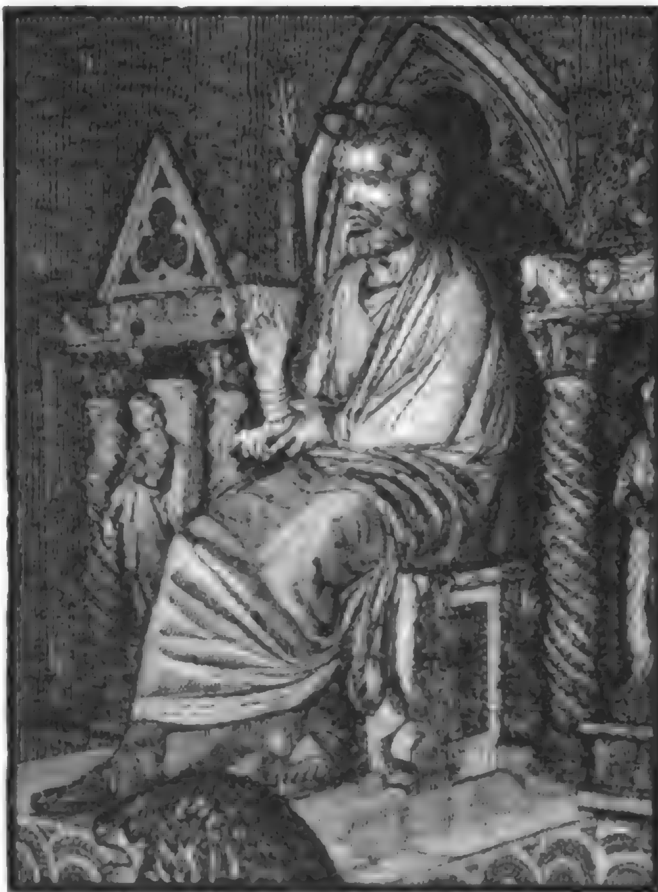


Fig. 464. Statue des hl. Petrus in der Krypta von S. Pietro im Vatican.

Diese halb kaiserliche, halb religiöse Sculptur hat aber offenbar im Orient nach dem 4. Jahrh. geringe Entwicklung erfahren und ist bald eingegangen. Bei dem Bau der Sophienkirche, wo alle Künste im reichsten Maasse herbeigezogen werden, weiss *Paulus Silentiarius* nur noch von der Verwendung der Sculptur zum Relief und zur Decoration zu melden: so wären auf dem Ambo nur Blumen und Bäume dargestellt (*Silent.* Descr. ambonis), zum Schmuck der heiligen Brunnen dienten Leoparden, Hirsche, wasserspeiende Löwen (*Banduri* a. a. O. IV 218—219; vgl. *Bayet* a. a. O. 112). Endlich hat der Bildersturm in der byzantinischen Kirche namentlich den S. den Krieg gemacht. Die zweite allgemeine Synode von *Nicaea* (787) hat allerdings im Gegensatz zu den Ikonoklasten in ihrer IV. und VII. Sitzung mit dem Gebrauch der Bilder im Allgemeinen auch denjenigen von S. (. . . mögen die Bilder von Farbe oder aus Stein oder sonst einer Materie sein . . ., vgl. *Hefele* Conc.-Gesch.^{2} III 472) für zulässig erklärt; aber thatsächlich erscheint doch seit jener Zeit die statuarische Kunst bei den Griechen proscribirt und selbst das Relief äusserst selten angewendet.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass das auffallende Zurücktreten der Plastik hinter der Malerei der Christen zunächst und vor Allem der spiritualistischen Richtung der neuen Religion und ihrem tiefen Gegensatz gegen den Polytheismus und die gesammte Lebensauffassung der antiken Welt zuzuschreiben ist. In weit höherm Grade als alle anderen Künste diente die statuarische der Verherrlichung der hellenisch-römischen Götterwelt; sie stand sozusagen ganz im Dienst des Polytheismus.

Es kam hinzu, dass die statuarische Kunst ihre letzten und höchsten Ziele in der Darstellung des nackten Körpers und einer Verherrlichung des menschlichen Leibes fand, welche dem innersten Wesen des Christenthums widersprach. Schon bei den ersten Versuchen einer ausgesprochen christlichen Kunst kündigt sich uns als Grundprincip derselben das Bestreben an, der Welt der Innerlichkeit zu dienen und die grossen Thatsachen des Gemüthes zum Ausdruck zu bringen: dazu war die Malerei, nicht die Sculptur, in erster Linie berufen und befähigt, und es erklärt sich daraus der Vorzug, welchen die christlichen Künstler sofort der erstern vor letzterer gewähren und welcher die gesammte christliche Kunstgeschichte charakterisiren sollte. Wenn wir in den angedeuteten Verhältnissen den tiefsten Grund der in Frage stehenden Erscheinung erkennen zu müssen glauben, so soll das Mitwirken anderer, untergeordneter oder vorübergehender Ursachen nicht ausgeschlossen sein: eine solche hat man, in der Zeit der Verfolgungen, jedenfalls in der Schwierigkeit und Gefahr zu erblicken, welche die Ausarbeitung von freistehenden Sculpturwerken in über der Erde gelegenen Ateliers mit sich bringen musste, während die Herstellung von S. unter der Erde, in den Coemeterien, im Allgemeinen als ein Ding der Unmöglichkeit erscheint. Ich verweise für diese Gesichtspunkte auf das, was in dem Art. Sarkophage II 718 gesagt worden ist. KRAUS.

STATUTA ECCLESIAE ANTIQUA heissen in manchen Handschriften die dem *Conc. Carth.* IV vom J. 398 beigelegten Beschlüsse. Vgl. *Leon. M.* Opp. ed. *Ballerin.* III 88 f. 653 f.; *Spittler* Gesch. des kanon. Rechts 115; *Hefele* C.-G. I.

ΣΤΑΥΡΟΛΑΤΡΕΙΑ, s. II 245 f.

ΣΤΑΥΡΟΠΗΓΙΟΝ hiess nach *Suicer* und *Meursius* (vgl. *Bingham* III 323 f.) der Raum, den ein Bischof durch Gebet und Kreuzzeichen zur Errichtung einer Kirche geweiht hatte und den *Iustinus* Novell. CXXXI 7 als den einzigen bezeichnet, wo eine solche gebaut werden dürfe. Vgl. II 250.

ΣΤΑΥΡΟΣ, s. Kreuz II 224 f.

ΣΤΑΥΡΟΦΟΡΟΙ, Kreuzträger, wurden in der alten Kirche diejenigen Kleriker genannt, welche den Processionen das Kreuz vorantrugen. Wie schon die Etymologie des Wortes andeutet, haben wir es damit zunächst mit einem morgenländischen Ritus zu thun, der hier gegen das Ende des 4. Jahrh. in Uebung kam. Beweise dafür finden sich in der Vita s. Porphyrii, deren lateinische Uebersetzung die Bollandisten zum 26. Febr. geben, und in einer Stelle aus *Sozomenus* (Hist. eccl. VIII). Letzterer berichtet, dass die Arianer, als sie von Theodosius ihrer Kirchen beraubt worden waren, durch die Strassen von Constantinopel zogen, ketzerische und das nicänische Glaubensbekenntniss verhöhnende Lieder singend. Um die rechtgläubigen Christen vor häretischer Ansteckung zu bewahren, veranstaltete Chrysostomus durch die Strassen der Stadt eine feierliche Procession, an deren Spitze Σ. gingen, welche mit brennenden Lichtern geschmückte Kreuze trugen. Was bis dahin noch freie Uebung einzelner Bischöfe war, wurde auf der fünften allgemeinen Synode und auf dem zweiten Concil von Nicaea zu bindender Vorschrift gemacht und angeordnet, dass dem christlichen Volke bei den Processionen Σ. mit der Kreuzesfahne vorausgehen sollten. In dem Menologium des *Basilius* aus dem 9. Jahrh. (Menolog. Graec. iussu Basilii imp. graece olim editum, nunc primum graec. et lat. et studio et opera Card. *A. Albani*, 1727) sind uns zum 27. Oct. und 26. Jan. Miniaturen mit solchen Processionen und Σ. erhalten (vgl. unsere Fig. 465). Das Kreuz des Staurophorus ist nur mit kurzer Tragstange versehen; die brennenden Lichter, von denen oben die Rede war, befinden sich an dem Querbalken des Kreuzes. Dass die Σ. des Chrysostomus in der nämlichen Weise geschmückte Kreuze trugen, berichtet *Socrates* (Hist. eccles. VI 8) ausdrücklich; und er fügt bei, dass dieselben eine Erfindung des Chrysostomus selbst waren und dass die Kaiserin Eudoxia die Lichter stiftete. Ein Vortragkreuz ähnlicher Art findet sich in einer Krypta von S. Ponziano (*Bottari* tav. XLIV; s. d. Art. Kreuz II 234 und Fig. 95) dargestellt. Im Abendland ist der Name Σ. bis jetzt nur einmal constatirt und zwar von *de Rossi* (Inscript. christ. Rom. I 232, n. 544): LOCVS · IOANNIS · STAVROFORI, vielleicht aus dem



Fig. 465. Staurophorus (Menol. Basil.).

Anfang des 5. Jahrh. In Rom war dafür Draconarius gebräuchlich, ein aus der Militärsprache herübergenommener Terminus (s. d. Art. I 378). KÜNSTLE.

ΣΤΑΥΡΟΦΥΛΑΞ. Wie es in den Kirchen, welche kostbare Reliquien besassen, sog. Custodes martyrum oder Martyrarii gab, so hatte man in Jerusalem zu einem ähnlichen Zweck einen Σ., dem es oblag, das hl. Kreuzesholz in der Auferstehungskirche Anastasis zu bewachen. Der älteste Σ., dessen die Geschichte gedenkt, ist der hl. Porphyrius, der um das J. 421 als Bischof von Gaza starb (vgl. *Borgia* De cruce Vatic. 54, not. und die Vita s. Porphyr. bei den Bollandisten zum 26. Febr.). Derselbe Terminus in der Ueberschrift einer im Manuscript erhaltenen Rede aus der Bibliothek Barberini: Chrysippi presbyteri Hierosolymorum et *staurophylacis* sanctae resurrectionis; und *Ducange* citirt einen Σ., der, nachdem der Bischof Elias von Jerusalem in die Verbannung geschickt war, zu seinem Nachfolger ordinirt wurde: Elias episcopus Hierosolymitanus . . . exilio traditur, et pro eo Ioannes *crucis custos* episcopus ordinatur. KÜNSTLE.

STEHEN, s. I 557.

STEINBOCK, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 462.

STEINE, geschnittene. Das Graviren edler S. (*caelatura*, *sculptura*, Glyptik von γλύφειν, aushöhlen — daher die Wissenschaft dieser Dinge Gemmoglyptik, Lithoglyptik, Daktyliographie, von δάκτυλος, der Finger, wegen der gewöhnlichen Verwendung dieser S. als Ringschmuck) war seit den ältesten Zeiten in Uebung und lange vor Griechen und Römern von den asiatischen Culturvölkern geübt. Die Gemmen (Edelsteine, gewöhnlich von γέμειν [?], voll sein, abgeleitet) wurden entweder vertieft (*gemmae insculptae, diaglyphicae*, vom ital. *intagliare* auch Intaglien genannt) oder erhaben (*gemmae caelatae, exscalptae, ectypae, anaglyphicae*, Cameen, wol von der von den Alten *chama* genannten Gienmuschel so bezeichnet) gearbeitet. Für die Technik des Verfahrens muss hier auf die einschlägige Litteratur verwiesen werden. Der Gemmenschnitt bewährte sich sowol an dem eigentlichen Edelstein (selten dem schon ohne Schnitt so schön wirkenden Rubin, öfter dem Smaragd, dem sog. Plasma de smeraldo, Beryll oder Aquamarin, dem Saphir, d. i. unserm Lapis lazuli, dem Chalcedon, Topas, Amethyst, Hyacinth), als in den sog. Halbedelsteinen oder edleren Hornsteinen (so am Carneol, in welchem die besten Werke des Tiefschnitts ausgeführt sind; weiter dem Onyx, in welchem namentlich die vortrefflichsten Erzeugnisse des Hochschnitts gelangen, dem Sardonyx, Jaspis, Achat, Sarder; weiter am Obsidian, Granat, Türkis, Nephrit, Heliotrop, Quarz, Pras, Bergkrystall, zuweilen auch am Feldspath-Opal oder dem Mondstein u. s. f). Auch Korallen, Speckstein, Tuff und Lava wurden im Alterthum schon wie jetzt verwerthet. Man vgl. über die Verarbeitung der Edelsteine und diese ganze technische Seite der Sache jetzt besonders die verdienstvolle Arbeit *Hugo Blümners* Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen u. Römern, Leipzig 1884, III 227—322. Ferner *C. W. King* The Natural History of Gems, or semiprecious stones, London 1870.

Der Gebrauch edler S. bei den alten Christen ist durch die Schriftsteller der ersten Jahrhunderte hinlänglich bestätigt; man vgl. d. Art. Ringe II 694, wo die Zeugnisse vorgelegt sind. Die Verwendung zur Ausfüllung der Fingerringe kam zweifelsohne am meisten in Betracht; aber daneben dienten sie auch zum Schmuck anderer Gegenstände. Vermuthlich bedienten sich auch reiche Christen der von *Plinius* (XXXVII 6) erwähnten, mit Cameen besetzten Trinkgefässe (gemmata potoria), obgleich uns deren nicht erhalten sind. Seit den Tagen Constantins oder Theodosius' aber wird allmälig das Kreuz immer häufiger mit Edelsteinen geziert: so sehen wir die *Crux gammata* öfter abgebildet (vgl. die S. 234 f. aufgeführten Denkmäler), und einzelne Exemplare solcher Kreuze aus der spätrömischen, bez. byzantinischen Zeit haben sich noch erhalten, so im Museo cristiano zu Rom. Auch die Sitte, Gräber der Heiligen mit Edelsteinen zu schmücken, geht wol noch in den Ausgang unserer Periode zurück, wenigstens darf man das aus der Analogie des Schmuckes von Sarkophagen mit kostbaren Metallen schliessen (vgl. den Trierischen Fund des Paulinusgrabes). Im MA. ist diese Ausschmückung von Gräbern (vgl. *Fr. Creuzer* Zur Gemmenkunde. Antike geschnittene S. vom Grabmal der hl. Elisabeth, Lpz. u. Darmst. 1834) und Reliquiarien sehr üblich: so des Dreikönig-Schreins zu Köln (vgl. *[Vogel]* Samml. der prächtigen Edelgesteinen, womit der Kasten der dreyen heiligen Königen in der Erzdomkirche zu Köln ausgezieret ist. [Mit Abbildung des Kastens und 226 der darin befindlichen geschnittenen S.] Bonn 1781), dann heiliger Gefässe und Reliquiarien des alten Domschatzes zu Troyes (*Caylus* Récueil d'antiq. V, pl. LII), von Bildern und

Reliquiarien in St. Denis (vgl. Trésor de s. Denys 102), in St. Albans (*Matth. Paris.* Vit. abbat. p. 26, wo die Ausschmückung des Feretrum des Mönches Anketil mit Gemmen ausführlich erzählt wird), der Pala d' oro in Mailand (um 850, wo VOTV RIADE, also ex voto eines Lombarden Riada [?], unter anderen kostbaren Steinen auch einer mit der Widmung ΟΥΡΑΝΙΑ ΗΡΑ ΑΜΜΩΝΙΟϹ ΑΝЄΘΗΚЄΝ ЄΠ ΑΓΑΘΩ angebracht ist; vgl. *de Rossi* Bull. 1864, 7. 19. 20), einer ähnlichen Pala zu Venedig, der Phylakterien in dem berühmten ‚*Trésor de Conques*' (*Didron* Ann. arch. 1860), der Gemälde in der ‚Vezelle de chapelle' Ludwigs, Herzogs von Anjou (1365), des Schreins König Eduards des Bekenners (Patent Roll 51 of Henry III) und andere Beispiele, über welche *King* Hist. of the Glyptic Art 156 zu vergleichen ist; ferner *de Rossi* Bull. 1870, 49.

Die Christianisirung heidnischer bez. profaner Gemmen, d. h. die bewusste oder missverständliche Bezeichnung derselben als christlicher, ist durch eine Reihe von Beispielen festgestellt, welche *King* a. a. O. 139 f. erwähnt. So constatirt er die Existenz einer Caracalla-Gemme mit der Beischrift ΠЄΤΡΟϹ (Bosanquet-Collection). Die Mönche von Durham verwendeten einen Stein mit dem Kopf des Iuppiter Fulgurator als Siegel ihrer Abtei, indem sie ihr die Bezeichnung CAPVT SANCTI OSWALDI beisetzten. Serapisbilder werden öfter für Christusbilder angesehen worden sein — schon vor *Rossmann* und *Stoltzmann* hat *King* a. a. O. 141 den Satz ausgesprochen, aller Wahrscheinlichkeit nach habe sich aus diesem Serapis-Typ das Christusbild der byzantinischen Kunst entwickelt (vgl. dagegen den Art. Jesus Christus II 28). So wurde auch der wundervollste Cameo zu Paris, die Apotheose der Augusteischen Familie (Gemma Tiberiana) in der Ste. Chapelle, lange Zeit als eine alte Darstellung der Herrlichkeit Josephs in Aegypten angesehen, während ein anderer Stein mit dem Zwiste Neptuns und Minerva's Ludwig XIV noch 1685 als eine Darstellung Adams und Eva's im Paradies vorgestellt wurde. Der jetzt im k. Cabinet zu Petersburg befindliche, 1795 aus der Abtei St. Germain des Prés entschwundene Cameo mit Alpheus und Aretho galt als der Trauring Maria's und als mit ihrem und Josephs Bild geschmückt. Man vgl. dazu noch das Kapitel Estimation of Camei in the Middle Ages bei *King* Antique Gems and Rings II 9.

Die wichtigsten Gemmensammlungen (vgl. *King* The Handbook of engraved Gems 218 f.; *ders.* Ant. Gems and Rings II 38) sind: das British Museum, namentlich reich an gnostischen Steinen (ca. 200), aber auch an altchristlichen vielleicht reicher als irgend eine andere Sammlung; ein grosser Theil der S. ist von *King* in seinen verschiedenen Publicationen (s. u.) veröffentlicht worden; Sammlung des Hrn. Drury-Fortnum (s. d. Art. Ringe II 700); das Cabinet der Uffizien zu Florenz; das Museo cristiano im Vatican — ob die zum Theil eingegangenen bez. zerstreuten Sammlungen Ludovisi, Strozzi, Azara christliche Steine besassen, ist mir unbekannt —; die Sammlung der Propaganda (enthält aus der Coll. des Cardinals Borgia eine Anzahl guter, christlicher S., Abraxen etc.); das Cabinet des Museo nazionale (ehem. Burbonico) zu Neapel; die Bibliothek zu Ravenna (*Le Blant* Une collection de pierres gravées de la bibl. de Ravenne, Rev. archéol. 1883, 299); das Cabinet des médailles et antiques an der Bibliothèque nationale zu Paris, — hauptsächlich durch seine Cameen, weniger durch Intaglien bedeutend (vgl. *Chabouillet* Catalogue gén. et raisonné des camées et pierres gravées de la bibl. imp. etc., Paris 1858 u. ö.); der Catalog *Chabouillets* verzeichnet nur drei altchristliche Stücke (n. 2165—2167), dazu eine grosse Anzahl gnostischer S. (n. 2168—2255). Die Sammlung des Herzogs de Luynes ist seither in das Cabinet des antiques aufgenommen. Das kaiserliche Cabinet zu Wien besitzt 262 Cameen und 949 Intaglien, von denen eine grosse Anzahl durch *Eckhel* (Choix de pierres gravées du cabinet imp. des antiques etc., Vienne 1788) und *Arneth* bekannt gemacht wurden. Bei Wien besitzt Herr Tobias Biehler eine berühmte Sammlung von Gemmen (Catalog 1871), unter welchen der von *Wieseler* bearbeitete Cameo mit dem Triumph Constantins hervorzuheben ist (*Wieseler* Ueber einige bedeut. geschn. S. des 4. Jahrh., in Abh. der k. Ges. der Wissensch. zu Göttingen XXX, 1883). Das k. Cabinet im Haag hat gleichfalls eine grosse Gemmensammlung; ob christliche, ist mir unbekannt. Sehr bedeutend ist dann diejenige zu Berlin, welche schon vor Jahren durch *Tölken* catalogisirt wurde (Erklär. Verzeichniss der ant. vertieften S. der k. preuss. Gemmensamml., Berlin 1835) und damals 4490 Gemmen nebst 848 Pasten besass; darunter befanden sich eine Anzahl christliche und gnostische. Endlich ist die kaiserl. Sammlung in St. Petersburg zu erwähnen, über deren christlichen Bestand nichts mitgetheilt ist.

Eine Gesammtpublication christlicher Gemmen liegt nicht vor; sie sind entweder nur gelegentlich, wie in den Werken

von *Stefanoni* (Gemmae antiq. sculptae a *Petro Stephanonio* Vicentino collectae et declarationibus illustratae, Romae 1627), *Liceti* (Hieroglyphica et antiqua stemmata gemmarum etc., Padua 1693), *Franc. Ficoroni* (Gemmae antiquae litteratae, illustr. *Nic. Galeotti*, Romae 1757, bes. tab. XI) — der grosse, aus dem Nachlasse *Gori's* und *Passeri's* herausgegebene Thesaurus gemm. vet., Rom. 1788, 3 vol. fol., enthält keine Christiana —, oder nur nach besonderen Gesichtspunkten theilweise, so die Abraxen in den zu I 8 angeführten Werken *Chifflets, Bellermanns* u. s. w., aufgenommen. Einen werthvollen Beitrag zu dem Gegenstande bietet der betr. Abschnitt in *Perrets* Catacombes de Rome; am ausgiebigsten sammelte dann *Garrucci* VI, tav. CCCCLXXVII—LXXIX das Material, das aber auch hier, namentlich durch unzureichende Ausnützung der Sammlungen in Berlin und London, sehr unvollständig ist.

Natürlich hat auch *de Rossi*, welchem wir zuerst ein zusammenstellendes Verzeichniss altchristlicher geschnittener S. verdanken (Spicil. Solesm. IV 577; vgl. *Garrucci* Hagioglypta p. 168), in seinem Bullettino dem Gegenstand vielfach seine Aufmerksamkeit zugewandt. Ich verweise für alles Detail seiner Beiträge auf die Indices (i. v. Gemme) und hebe nur Einzelnes heraus. Bull. 1863, 53—55 verbreitet sich über aus edlen Steinen geschliffene Gefässe, Lampen, goldene, mit Steinen besetzte Gefässe; über weiblichen Schmuck, bei welchem S. verwendet wurden; ebd. 87 über einen mit edlen Steinen besetzten Kelch; 1864, 82 über die Anbringung von Edelsteinen an den Gräbern als Erinnerungszeichen; 1865, 88 über den Onyxkelch in Jerusalem; 1869, 42. 63 über die Sitte, edle S. am Halse zu tragen; 1870, 49—72. 119—121 über verschiedene Darstellungen auf geschnittenen Steinen: Fisch, Delphin, Anker und Fisch; 1872, 119 desgl., Anker und Palme, desgl. 132—137 Gemme mit dem symbolischen Thron; 1875, 175. 1876, 65 f. 117 byzantinischer Onyx in Moskau; 1873, 118 f. byzantinische Gemmen an Fibulae u. s. f.; 1871, 36 Chalcedon mit ΙΧΘΥC ΙΙ; 1876, 67 Gemme mit Besitzernamen; 1877, 48. 49 Gemme mit der Darstellung der Taufe Christi, ebenso 1878, 50; 1877, 52 Gemme mit jüdischen Symbolen, ebd. 55 mit gnostischen und christlichen Symbolen; 1878, 143 Grabfund eines Schmucks mit Gemmen; 1879, 26 Gemme am Ring eines Christen, mit einem Eros; 1879, 40. 41. 1880, 62 f. mit merkwürdiger Darstellung des Kreuzes; 1882, 80 Glaspaste mit dem Monogramm Christi; 1881, 100 Ring-Gemme mit Delphin und Dreifuss u. s. f.

Die auf den Ringsteinen vorkommenden Darstellungen, sowie die Verwendung der geschnittenen S. als Siegel und Stempel sind bereits unter d. Art. Ringe II 694 behandelt worden. Von den übrigen Steinen der altchristlichen Zeit seien nur einige hervorgehoben: so die Enthauptung einer Martyrin, neben welcher eine Taube ein Monogramm im Schnabel hält, über ihr steht das ☧, unter ihr AVIET (rothe Intaglio im Besitze Litchfields, abgeb. bei *Rollet* Taf. I [18]); nicht aus Diocletians Zeiten, wie *Rollet* 324 meint, aber doch wol Ende 4. bis Anfang 5. Jahrh. Derselben Zeit wird der Onyx-Cameo des Wiener Cabinets angehören, welcher Christus und die Samariterin vorstellt. Berlin besitzt einen Intaglio in schwarzem Jaspis mit einer Orans (nicht Pietas, wie *Rollet* a. a. O. sagt) und der Inschrift ЄΙC ΘЄΟC, einen andern Intaglio in rothem Jaspis mit dem Anker und Delphin und der Beischrift ΙΧΘΥC. Ein Carneol desselben Cabinets hat ein M über und unter einer brennenden Lampe; *Rollet* a. a. O. deutet (nach *Tölken*?) 456 f. *miserere mei*, jedenfalls ohne allen Grund, da diese Formel der altchristlichen Epigraphik ganz fremd ist; auch scheint mir der christliche Charakter des Steins zweifelhaft.

Unter den von *Garrucci* aufgenommenen Steinen sind besonders hervorzuheben (abgesehen von den bereits besprochenen Ringen):

Tav. CCCCLXXVII [1]: Jaspis mit gutem Hirten, chem. Besitz Peiresc's; Inschrift ΧΡΙCΤΟΔΟΥΛΟΥ.

Ebd. [8]: Sardonyx mit dem guten Hirten, ΑΩ und ΙΧΘΥC, von *Allegranza* Opusc. p. XI zuerst edirt.

Ebd. [11]: Carneol des Mus. Kircher, publicirt von *Garrucci* in Civ. catt. und VI



Fig. 466. Carneol des Museo Kircher (vergrössert).

114. Vier sehr kleine Darstellungen (s. uns. Fig. 466): Anker mit Fischen, Lamm mit Tau-Kreuz, Schiff mit Tau-Mast, Pastor bonus, ringsum ΙΧΘΥC.

Tav. CCCCLXXVIII [13]: von *Aleander* (Navis ecclesiae referens symbol., 1626) herausgegeben und oft reproducirt; auf dem Rücken eines Fisches (= Christus) ruht das Schiff, ausserhalb desselben die Scene, wo der Herr Petrus aus den Fluten rettet, daneben steht IHC ΠΕΤ (*Garrucci* VI 118).

Ebd. [29]: Sardonyx-Cameo des Pariser Cabinets. Die Verkündigung der Jungfrau, mit der Umschrift: + ΧΕΡΕ ΚΑΙ-ΧΑΡΡΙΤΟΜΕΝΗ (*Chabouillet* n. 264; *Garrucci* VI 119).

Ebd. [30]: ganz ähnlicher Cameo derselben Sammlung, dasselbe Sujet mit der noch verderbteren Inschrift: + ΧΕΡΕ ΚΑΙΧΔΡΙΤΟΜΕΝΗ Ο ΚC ΗCΤΟ COΥ.

Ebd. [31]: Jaspis, den der Herzog von Luynes aus Syrien brachte, jetzt im Cabinet des médailles in Paris: die Geburt Christi mit dem Bade des Kindes (*Garrucci* VI 120). Beischrift Η ΓΕΝ(νεσις).

Ebd. [32]: Intaglio mit der Himmelfahrt Christi (publicirt von *Montfaucon* Ant. explic. pl. CLXXIV; *Garrucci* l. c.).

Ebd. [34]: weisser Chalcedon aus Asien, jetzt im Cabinet des médailles (*Chabouillet* n. 1334), schon von *R. Rochette* abgebildet; unbärtiger Kopf des Erlösers mit der Umschrift ΧΡΙCΤΟΥ und einem Fisch unter der Büste. *Kirchhoff* (C. I. Gr. 9092) sah in ihm unbegreiflicherweise einen Frauenkopf — *protomae femineae* (*Garr.* l. c.).

Ebd. [38]: Gemme, unbekannt wo. *Garrucci* (VI 120) giebt sie nach einem Abguss Odelli's. Anbetung der Magier, welche strahlenförmige Kronen haben. Ich halte den Stein entweder für sehr spät oder für gefälscht.

Ebd. [40]: Onyx, ehemals in der Kathedrale von Mans, nach dem verlorenen Original abgeb. bei *Gruter* 1158. Ein Gebäude stellt die Civitas der CENOM*ani* vor, über welcher die Hand Gottes (DEX*tra Dei*) herabreicht, rechts und links stehende Personen sind durch die Beischriften GERBA*sius* und PROTA*sius* gekennzeichnet. Mans gehörte zu den Städten, welche die vom hl. Ambrosius an den hl. Martin von Tours gesandten Reliquien der hhl. Gervasius und Protasius aufnahmen (*Garrucci* VI 121).

Ebd. [43]: Gemme des Museo Vettori mit dem Martyrium des hl. Laurentius (*Vettori* Dissert. philosoph., Rom. 1751; *Garrucci* VI 121).

Tav. CCCCLXXIX [9]: asiatischer Sardonyx mit dem Opfer Isaaks, sehr erinnernd an die Strassburger Glasschale (I 620, Fig. 225).

Ebd. [10]: gehenkelter Carneol, Taube mit dem Monogramm Christi und der Umschrift VENI SI AMAS (Privatbesitz; *Garrucci* VI 121).

Ebd. [11]: runder Stein mit der Taube und der Umschrift SI AMAS VENI. Schon von *Ficoroni* edirt.

Ebd. [12]: sehr schöner Cameo des Cabinets Biehler: Jesus und die Samariterin (*Garrucci* VI 123).

Ebd. [13]: Cameo, an einem Kelche der Moskauer Kathedrale angebracht und zuerst von *Filiminoff* (Anz. für russ. Kunst 1874, 60) bekannt gemacht, dann von *de Rossi* Bull. 1875, tav. X [2]; 1876, 65 f. besprochen und abgebildet (vgl. *Garrucci* VI 123). Der Stein stellt das Kreuz, überragt von einer Büste des Herrn und umstanden von zwei Engeln, dar, eine Darstellung, welche die Russen *laus cruci* nennen und welche *de Rossi* als die symbolische Andeutung des glorreichen, auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Erlösers erklärt. Die Beischriften sind nicht klar. *Filiminoff* las CΚΕΝΗ ‖ ΛΕΟΝΤΙΟΥ, und erklärte diese Worte: Schild oder Schutz des Leontius, indem er in letzterm den Kaiser Leontius II (695—698, nicht den Ersten, 482—488) sah. *De Rossi* stimmt ihm in der Datirung (7. Jahrh.) zu, ohne die Beziehung auf den Kaiser als erwiesen zuzugeben. *Garrucci* liest und erklärt: σκεῦος πρεσβυτέρου Λεοντίου, mit grösserer Wahrscheinlichkeit.

Ebd. [14]: Sardonyx des Cabinet des médailles in Paris (*Chabouillet* n. 261; *Garrucci* VI 123) mit derselben Darstellung, ohne Inschrift.

Ebd. [16]: Carneol, im Privatbesitz zu Rom, nach einem Abguss Odelli's von *Garrucci* gegeben (VI 124). Der Gekreuzigte, anscheinend ganz unbekleidet, mit Suppedaneum und Nimbus, zwischen den Aposteln, darunter ein Lamm und daneben die Inschrift: ΕΙΗCΟΧΡΕCΤ ‖ ΟC.

Ebd. [18]: Granat des Cabinet des médailles in Paris (*Chabouillet* n. 1331; *Garrucci* VI 124). Maria und Kind, erstere sitzend (ohne Stuhl). Beischrift in Pehlwi-Sprache.

Ebd. [19]: Carneol derselben Sammlung (*Chabouillet* n. 1332; *Lehner* Marienverehrung Taf. VII [84], dazu S. 330; *Rohault de Fleury* La ste. vierge I 100, pl. XVII; *Garrucci* l. c.). Zwei sich umarmende Frauen, wol die Heimsuchung. Beischrift in Pehlwi.

Ebd. [20] u. [21]: zwei Glaspasten aus Syrien im Cabinet des médailles (Cat. gén. 3474 u. 3475; *Garrucci* l. c.). Adam und Eva im Paradies, und Jesus sitzend und zu den Zwölfen sprechend.

Ebd. [22] u. [23]: zwei Glaspasten aus Constantinopel, Sammlung des P. *Garrucci* (l. c.). Sehr rohe Darstellungen einer Ma-

donna mit Kind, davor eine vielleicht einen der Magier repräsentirende Figur, und einer bärtigen Greisengestalt, vor der eine kleine weibliche Figur in flehender Stellung — Christus und die Kananäerin?

Einige Gemmen publicirte *Allegranza* Opusc.; so p. 11, ausser dem oben erwähnten: Sardonyx bei Grassi in Mailand, mit dem Pastor bonus, AΩ und IXΘYC; p. 166: Ringstein aus Cremona; p. 177: Lapis lazuli in Venedig, mit dem guten Hirten zwischen den Aposteln, oben ΩAI, unten nicht erklärte Charaktere.

Von den meist unedirten Steinen des British Museum hebe ich nach den im J. 1878 von mir genommenen Abdrücken nachfolgende Darstellungen kurz hervor:

Sehr rohe Kreuzigung: Christus ohne Kreuz, mit Nimbus, zwischen Maria und Johannes. — Monogramm ☧. — Adam und Eva im Paradies. — Fisch, daneben ein Oelzweig und ein Stab. — Drei figurenreiche Pastoralscenen: der gute Hirt inmitten seiner Heerde; zweimal mit Jonas, der aus dem Schiff ausgeworfen ist. — Kreuzförmiger Anker über einem Fisch, auf einem Arme des Ankers sitzt eine Taube; Inschrift: IHCOY(ς) ‖ IH C ‖ ΘY C. — Anker, um den sich der Delphin windet; Inschrift: ЄIIITYNXANOY. — Anker mit zwei Fischen und Oelzweigen, zwei Täubchen sitzen auf dem Querbalken. — Guter Hirte mit zwei Lämmern neben sich, einem auf der Schulter; Stern und Mondsichel. Inschrift: IAHN (?). — Guter Hirt mit Lamm auf der Schulter, eines zu Füssen, unter einem Baume mit zwei Vögeln. — Anker mit zwei Fischen. — Anker mit kleinem, das Monogramm imitirendem Querbalken, zwei Delphine zur Seite; ringsum die Buchstaben P L A. — Taube mit Oelzweig auf einem Fisch, neben ihr das ☧ und die Beischrift RVFI (Name des Besitzers). — Heiliger mit Nimbus in langer Tunica, auf einem Krokodil stehend, einen Fisch über seinem Kopf haltend. — Hand, welche einen Palmzweig hält, darüber das ☧, unten MNHM ‖ NCYC ‖ O. — Schöner Olivenkranz, in welchem das IXΘ ‖ YC eingeschrieben.

Selbstverständlich haben auch die christlichen Kaiser und Fürsten gleich ihren heidnischen Vorgängern fortgefahren, mit geschnittenen Steinen einen namhaften Luxus zu treiben. Ein berühmtes Beispiel dieser Liebhaberei bietet der schöne, einst dem Marchese Rinuccini gehörende, 53 Karat wiegende Saphir mit der Jagd des Constantius (337—361) und dem Namen des von ihm erlegten Ebers ΞIΦIAC. Die germanischen Könige übernahmen die Sitte, wie die Ringsteine mit den Namen Alarichs (*Rollet* Taf. I [12]) und Attila's (ebd. S. 326) beweisen. Die Verwendung antiker Gemmen als Siegelringsteine im MA. ist bereits erwähnt worden: es mag noch daran erinnert sein, dass König Pipin mit einem Ring siegelte, der den indischen Bacchus, Karl d. Gr. mit einem solchen, der den Kopf des Iuppiter Serapis bot. Zu den in dem frühern MA. geschnittenen, höchst seltenen Steinen zählt die Gemme mit dem Kopf der K. Richildis, der Gemahlin Karls des Kahlen.

Zur Litteratur vgl. ausser den im Text angeführten Werken: *Millin* Introduction à l'étude de l'archéol. des pierres gravées et des médailles, nouv. éd. par *Dacier* etc., Paris 1826; *ders.* Pierres gravées inédit., Paris 1817. *King* Handbook of engraved Stones, London 1866; *ders.* Antique Gems and Rings, 2 vols., London 1872; *ders.* The Gnostics and their Remains, London 1864; *ders.* Early Christian Numismatics and other antiquarian Tracts, London 1873. *Kluge* Hdb. der Edelsteinkunde, Leipzig 1860. Besonders *Rollet* Glyptik, in *Buchers* Gesch. d. techn. Künste, I 273 ff., Stuttg. 1873, welch Letzterer auch eine grössere Gemmenkunde in Aussicht stellt. *M. A. Levy* Siegel u. Gemmen mit aram., phönic., althebr., himjat., nabatäischen und altsyr. Inschriften, Breslau 1869.

KRAUS.

STELEN und **CIPPEN**, mit an der Hauptseite oder an mehreren Seiten angebrachten Inschriften, sollten die Stelle bezeichnen, wo Todte ruhten. In Africa und vielen Theilen des Orients, wo auf Areen unter freiem Himmel begraben wurde, haben die Christen diese bei den Heiden so gebräuchlichen Denkmäler gleichfalls adoptirt. *Eusebius* H. e. II 23 spricht von der zu Jerusalem auf dem Grab des Apostels Jacobus errichteten Stele. *De Rossi* (Bull. 1875, 167 f., tav. XII [2. 3]) hat zwei africanische Stelen publicirt, auf denen NOMINA MARTYRVM, und auf dem einen das *Natale* der Martyrer, auf dem andern der Name dessen, der den Stein errichtet, verzeichnet sind. In Ansehung der den Christen in Africa bei ihrer Begräbnissweise *sub dio* auferlegten Vorsicht ist *de Rossi* der Ansicht, dass diese Stelen, oder wenigstens deren Inschriften, erst nach dem Frieden von 312 angebracht wurden. Derselben Zeit weist er (R. S. III 436)

eine sehr merkwürdige Stele mit dem Namen zweier Martyrer von Vicenza ca. 300 (BAEATI MART || YRES || FELIX ET || FORTVNA || TVS) zu, welche bereits *Giov. da Schio* (Le antiche iscrizioni di Vicenza 91. 92) veröffentlicht hatte und wozu er die Bemerkung macht, dass der t. t. BAEATI auch in einer Mailänder Inschrift, welche der Zeit Diocletians nahe stehe, vorkommt (Bull. 1864, 31; 1874, 103 f.).

In Rom musste der Gebrauch von Stelen in den Katakomben völlig überflüssig erscheinen und er hat sich auch auf den Areen unter freiem Himmel hier nicht recht eingebürgert. *De Rossi* (R. S. III 436) bemerkt, dass er auf dem unter freiem Himmel liegenden Coemeterium von S. Callisto keine Stele gefunden habe; an der Via Appia und auf anderen Coemeterien bei Rom fand er einige wenige Beispiele, die in ein sehr hohes Alterthum hinauf zu reichen scheinen (l. c. und Bull. 1872, 98—100; 1873, 52. 74). Auch in Ravenna lieferte die Nekropolis beim Hafen Beispiele, wie die mit dem guten Hirten gezierte Stele, welche MEMORIAE ANTIFONTI gewidmet ist (Bull. 1879, 102—106, tav. VII). Eine andere, welche vordem einem heidnischen Begräbnisse gedient, s. ebd. 109.

STELLIONATUS hiess jede Art des Betrugs oder der Verfälschung, nach der schillernden Sterneidechse (*stellio*, d. i. *Lacerta gecko L.*). Vgl. *Ulpian.* Dig. XLVII, 20, 3. Ueber die Bestrafung desselben s. *Cod. Theodos.* IX, 21, 1; IX, 22, 1; dazu *Bingham* VII 482 f.

STEMPEL, s. Ringe II 694 f.

STEPHANUS, der erste Martyrer.

I. Feste, s. d. Art. Feste I 498 f.

II. Bildliche Darstellungen. Das älteste Bild von ihm findet sich auf einem Goldglase (*Buonarruoti* Vetri, tav. XVII [1], besser bei *Garrucci* Vetri, tav. XX [3]), wo er mit einem gegenüber sitzenden Heiligen, wahrscheinlich dem hl. Laurentius, von Christus mit Nimbus einen Kranz erhält. Die Inschrift, welche nach der Ansicht *Garrucci's* (Vetri 124) bei der gegenübersitzenden Figur stehen müsste, lautet: ISTE FANVS. Ein Sarkophag aus der Krypta von S. Victor, jetzt im Museum zu Marseille (*Millin* Midi de la France, pl. LVII [3]), zeigt den Heiligen, wie er predigend vor drei Personen steht, von denen die nächststehende in der Rechten einen Stein, in der Linken ein Schwert hält. Bei *Gori* (Thes. vet. diptych. III, tab. XV) findet sich eine vergoldete Broncetafel, welche einen andern Zug aus seinem Martyrium zeigt: der hl. S. blickt gegen Himmel, von dem herab Christus, durch eine Hand in den Wolken versinnbildet, die Strahlen zu ihm hinabsendet (ecce video coelos apertos et filium hominis stantem a dextris Dei, Act. 7, 55). Hinter dem Haupte des Heiligen erblickt man das Werkzeug seines Martyrerthums, sieben Steine (durch drei Steine ist auch in den alten Runenkalendern sein Fest bezeichnet; Abbild. bei *Cahier* Caractérist. des Saints 159, i. v. Calendrier). Die beistehende Inschrift lautet: CΤΕΦΑΝΟC ΛΙΘΟΒΟΛΕΙΤΑ: der hl. S., der gesteinigte (s. uns. Fig. 467). Bei *Gori* (III 136) findet sich eine Elfenbeintafel, welche als Deckel für eine Reliquie des heiligen Kreuzes zu Cortona gedient hat. Gegenüber dem hl. Johannes Evang.



Fig. 467. Broncetafel (Gori Thes. vet. Dipt. III, tab. XV).

steht hier der hl. S., die gefalteten Hände ehrerbietig nach der heiligen Reliquie hingerichtet. Eine musivische Darstellung stellt ihn als Diakon, aber nicht in Dalmatica, sondern in Tunica und Pallium, mit dem Evangelienbuch als dem entsprechenden Attribut dar. Es ist die in S. Lorenzo in agro Verano aus dem Jahre 578. Das Buch, welches er offen mit der Linken gegen die Brust hält, trägt die Worte: adhaesit anima mea (Ps. 72, 9), wol nicht, wie *Martigny* i. v. annimmt, als Ausdruck seiner Anhänglichkeit an das Evangelium, sondern als Anspielung auf die Antiphon seines Officiums: adhaesit anima post te, quia caro mea lapidata est pro te, Deus meus, und also zugleich als Hinweisung auf sein Martyrium und dessen Art und

Weise, so wie er desshalb jetzt wol mit Steinen auf dem Buche dargestellt wird. Auf einem Diptychon (*Paciaudi* De cult. s. Ioh. Bapt. 389) erblickt man ihn in der griechischen Diakonenkleidung, in der einen Hand das Gefäss mit den heiligen Sacramenten, in der andern das Rauchfass tragend. In den meisten Darstellungen erscheint er jugendlich, weil die kriegerische Jugendkraft den Martyrern entspricht, wie das Alter den Bischöfen. Auf dem vorerwähnten Sarkophage zu Marseille erscheint er älter, aber ohne eine auf Porträtirung gehende Absicht. HEUSER.

STERNE. Die S. senden vom Himmel her der von Nacht umdunkelten Erde ihr Licht und erleuchten der Menschen Pfade. So hat auch Christus durch sein Evangelium das wahre geistige Licht den von Sünde und Irrthum umdunkelten Menschen gebracht. ‚Zu leuchten denen, die in Finsterniss und Todesschatten sitzen, und ihre Füsse auf den Weg des Heils zu leiten' (Luc. 1, 78): das war nach den Anschauungen des israelitischen Volkes die Aufgabe des Messias. Darum war ein wunderbarer Stern nach den Worten des Balaam Erkennungszeichen des erscheinenden Messias. ‚Ein Stern geht auf aus Jakob' (Deut. 24, 17) und der messianische Stern führte die nach dem Lichte der Wahrheit suchenden Magier zur Krippe des Erlösers (Matth. 2, 2). Diesen wunderbaren Stern (*Ignat.* Ad Ephes. 19) sehen wir darum abgebildet über Jesus und seiner Mutter im Coemeterium Priscillae (*de Rossi* Imag. scelte, tav. I), über dem Jesukinde in verschiedenen Abbildungen seiner Geburt, z. B. *Vettori* Nummus aereus vet. christianor. 37).

Bei den Heiden waren S. Zeichen der Apotheose (vgl. *Müller* Sterne, Kreise u. Kreuze bei den alten Culturvölkern 29). In ähnlicher Weise sind S. auf altchristlichen Monumenten Sinnbilder der Herrlichkeit und Majestät Gottes oder überirdischer Gewalten. Wenn auf dem vielbesprochenen Goldglase aus dem Coemeterium Saturnini (*Marangoni* Cose gentilesche e profane 373; *Passeri* Gemm. astrif. III 289) unter andern ein Weib mit Sternenmantel abgebildet ist, so bedeutet dieses die ewige Weisheit Gottes (Proverb. 9, 4; vgl. d. Art. Monogramme auf Kleidern II 417 f.). Auf einem Epitaphe zu Brescia (*Oderici* Monum. di Brescia 77) ist der zu dem Daniel durch Engelshand getragene Habakuk abgebildet. Die überirdisch starke Hand des Engels ist von sieben Sternen umgeben. Ebenso sind S., wenn sie Christum in Person oder sein Monogramm oder sein Kreuz oder eines seiner Symbole umgeben, Sinnbilder seiner Herrlichkeit und Göttlichkeit. Ein Goldglas bei *Buonarruoti* (Vetri tav. V[1]) zeigt Christum und neben ihm zwei S. mit der Umschrift: A SAECVLARE BENEDICTE PIEZ, jedenfalls mit Anspielung auf Ps. 73, 12: ‚Deus autem noster ante saecula'. Auf einer altchristlichen Thonlampe aus der Sammlung des *Bartoli* (Antich. Lucerne III 20) sieht man in einem Halbkreise den guten Hirten mit dem Lamm auf seinen Schultern und über dem Haupte sieben (Sinnbild der Fülle, s. d. Art. Zahlen) S., wie unsere Abbildung, Fig. 468, zeigt. Mit der Deutung *Martigny's* p. 285, als seien hier die sieben S. ein Symbol der Kirche, welche die Krone der Werke Christi sei, kann ich mich nicht befreunden. — Das symbolische Lamm ist von Sternen umgeben auf einem Mosaikbilde der Kirche S. Vitale zu Ravenna (*Ciampini* Vet. monum. II, tab. XVIII), das Kreuz auf einem musivischen Bilde in der Kirche der Galla Placidia daselbst (*Ciampini* l. c. I, tab. LXV; vgl. *Piper* Bilderkreis, Taf. I[10]). — Das Monogramm Christi ist sehr häufig von Sternen begleitet. So auf einem Goldglas der Katakomben (*Münz* Archäol. Bemerkgn. Taf. I[19]), auf einem gallischen Marmorepitaph (*Münz* a. a. O. Taf. I[20]), auf einem Broncering, auf einer Thonlampe (*Münz* Taf. I[33]) und auf einer Münze des Kaisers

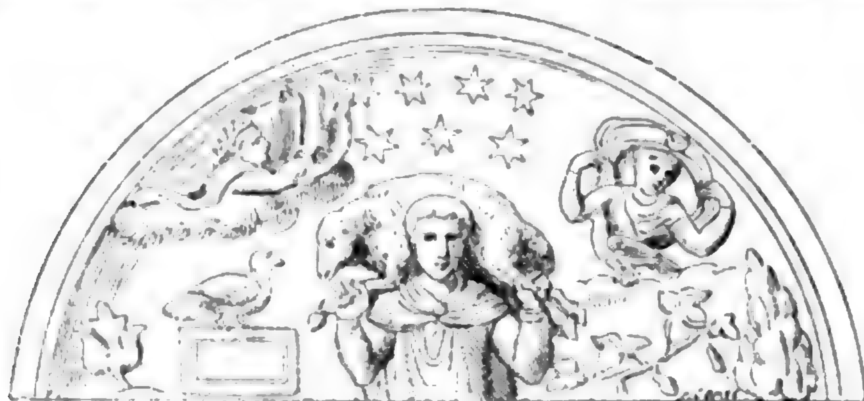
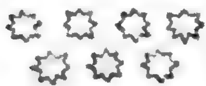


Fig. 468. Von einer Thonlampe (Bartoli Ant. lucerne III 20).

Iustinian im Museum zu Wiesbaden (*Münz* Taf. II [15]).

Auf die überirdische Herrlichkeit, deren jetzt die Apostel im Himmel geniessen, weisen hin die S., welche z. B. auf einem Sarkophag zu Arles (*Millin* Midi de la Fr., pl. LXV; *Le Blant* Les sarcoph. d'Arles n. 20, pl. XIV) abwechselnd zu eins und zwei neben den zwölf Aposteln angebracht sind. Einen Stern mit einer Anzahl auf die (verklärte) Auferstehung hinweisender Symbole sieht man auf einem geschnittenen Steine bei *Perret* (Catacomb. IV, pl. XVI, n. 8). Dieselbe Bedeutung überirdischer Herrlichkeit hat der Stern, wenn er auf einer Gemme (*Perret* l. c. pl. XVI, n. 22) und auf einem Ringe (*Perret* l. c. pl. XVI, n. 81) über einer Taube (Symbol der Seele des Gerechten) angebracht ist. Die bewirkende Ursache der Auferstehung in verklärter Schönheit (Joh. 6, 55) illustrirt ein Goldglas bei *Marangoni* (Cose gentilesche 373), wo inmitten eucharistischer Symbole ein Jüngling (nie alternde Seele) dargestellt ist, dessen Kleid vier (s. d. Art. Zahlen) S. trägt.


Fig. 469. Sieben Sterne (nach Polidori).

Wenn, wie öfter, sieben S. in beistehender Gruppirung (s. unsere Fig. 469) auf altchristlichen Monumenten vorkommen, so wollen jene wol weniger, wie *Polidori* (Sepolcri Nazariani 51) meint, das Sternbild des grossen Bären, der nie aus dem Horizonte verschwindet und somit die unvergängliche Herrlichkeit des Himmels andeuten soll, darstellen, sondern wollen vielmehr auf die Stelle der Apok. 1, 16. 20 hindeuten, wo es heisst: ‚der Menschensohn hatte in seiner Hand sieben S. . . . die sieben S. aber sind die Engel der sieben Gemeinden'. Nach allen Vätern spricht der Evangelist hier von der in ihrem Glauben und Oberhaupte einen, in ihren Gemeinden aber vielgestaltigen (sieben, s. d. Art. Zahlen) Kirche (vgl. *Aug.* De civ. Dei XVII 4; *Hieron.* In Isai. 15; *Victor. Pet.* In Apocal. n. 16 bei *Galland.* IV; *Andr. Caesar. Primas.* Comm. in Apocal., Basil. 1544, Stellen, welche *Martigny* 285 ausgezogen hat). Die sieben S. auf Grabmonumenten wollen also wol sagen, dass der Verstorbene der einen katholischen Kirche angehört habe. Sie hatten also zur Zeit des novatianischen Schismas (welcher Zeitperiode sie angehören sollen: *Polidori* Sep. Naz. 51) dieselbe Bedeutung, wie die Worte IN PACE (im Frieden mit der Kirche) zur Zeit der arianischen Häresie (vgl. *Martigny* 285).

S. bedeuten, wenn sie als Attribute der Heiligen vorkommen, die überirdische (erleuchtende) Kraft der Gnade (vgl. *Greg. M.* In Iob 4, 10. 24; 9, 11. Man vgl. noch den Art. Thierkreis und *Piper* Myth. der christl. Kunst II 278 f.). MÜNZ.

STEUERFREIHEIT des Klerus, s. d. Art. Klerus II 218 und Immunitäten II 30.

STICHARIUM, s. den Art. Kleidung II 189 f.

STIGMATA. Die Römer brannten Sklaven (s. d. Art. II 759) und Thieren Zeichen ein (*Vergil.* Georg. III 158), ebenso den Recruten (*Tirones, Voget.* I 18. II 5; C. de Fabricens. lib. XI). Die *Aquarii* oder *Aquarum Custodes* befahl *Zeno* (C. l. X de Aquae ductibus) an den Händen mit des Kaisers Namen zu zeichnen. Aehnlich liebten es die Christen (vgl. für die Juden Jes. 44, 5), sich gewisse Marken aufzuprägen. Nach *Procopius von Gaza* liessen sich viele Christen an den Händen oder Armen das Kreuzzeichen oder den Namen Christi oder das Monogramm (προηγυρίαν, ‚welche durch die Verbindung der Anfangsbuchstaben X und P hervorgebracht wird') einzeichnen. Diese Sitte soll nach *Smetii* Antiq. Neomag. 48 f. noch jetzt bei den Jacobiten herrschen, welche mit glühenden Eisen den Kindern an Stirne und Brust oder Armen das Kreuzzeichen einbrennen. Auch aus den späteren Zeiten des Abendlandes dürften Beispiele ähnlicher Art nicht schwer beizubringen sein. KRAUS.

ΣΤΟΑΙ *(porticus)*, s. d. Art. Basilika I 121. Den Ausdruck bietet namentlich *Eusebius.*

STOLA, s. den Art. Kleidung II 196 f.

STRENAE, s. Neujahrsgeschenke II 494.

STRIGILIS (στλεγγίς, ξυστρίς) ist der Striegel oder das Schabeisen, mit dem man in Griechenland und in Italien sich nach dem Bade oder nach den Uebungen der Palaestra Staub und Schweiss abschaben liess. Es war aus Eisen, Bronce, Knochen oder Rohr, hatte eine gebogene Klinge mit hohler Rinne *(Tubulatio)* und einen Griff, in den man die Hand steckte *(Clausula)*. Abbildungen sind uns vielfach auf Vasenbildern (*Gerhard* Auserlesene griechische Vasenbilder Taf. CCLXXVII. CCLXXXI; Mus. Gregor. II, tav. LXXXVII; vgl. *Guhl u. Kohner* 254; *Rich* 588) erhalten. *Pignorio* (De serris 41, nach *Bottari* I 102) berichtet von einem Instrument dieser Art in der Sammlung des Lelio Paschalino, dessen Griff die Inschrift CRESC ☧ ENTIA zeigte. In der

That liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass der Gebrauch solcher Badinstrumente sich nur auf die Heiden beschränkt habe.

Von der Form dieser Schabeisen wurden in der Plastik die gewundenen Cannelirungen *Strigiles* genannt, mit welchen sehr häufig die altchristlichen Sarkophage an der Vorderseite belebt sind. Das Motiv kam zur Unterbrechung grosser Flächen namentlich bei Marmorsärgen von namhafter Höhe und Breite zur Anwendung (vgl. *Bottari* tav. XVIII. XIX. XXXVII u. s. f.). Beistehende Figur 470 veranschaulicht das Gesagte, wofür noch auf Art. Sarkophage (II 718 f.) zu verweisen ist. Bei ganz besonders grossen Flächen theilte man die Vorderseite des Sarges auch zuweilen in vier grosse Parallelogramme, die dann jedes für sich durch solche *Strigiles* belebt wurden. KRAUS.

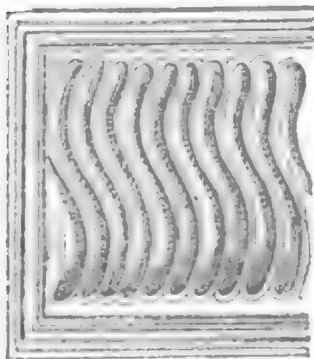


Fig. 470. Strigilirter Sarg.

ΣΤΡΟΓΓΥΛΟΕΙΔΗΣ ΑΡΤΟΣ, s. Brod, eucharistisches I 173.

STUDITAE hiessen die Einwohner des von einem gewissen Studios zu Anfang des 5. Jahrh. in Constantinopel errichteten Klosters Studium: es sind dieselben, welche wegen ihres Wachens auch Akoimeten (s. I 30) genannt werden. Vgl. *Nicephor.* H. e. XV 23; *Bingham* III 31.

STUMME (*muti*) wurden zur Taufe wie zur Busse zugelassen, wenn das Zeugniss der Ihrigen ihr sittliches Unterscheidungsvermögen bestätigte. So *Conc. Arausic. I*, c. 12; *Carthag. III*, c. 34; *Timoth.* Respons. c. 4; vgl. *Bingham* IV 215. 217.

STYLITEN (στυλῖται), Säulenheilige. 1) Das gerade Gegentheil von den regellos lebenden und vagirenden Mönchen, den Sarabaiten in Aegypten, den Remoboth in Syrien, den βοσκοί (pascentes, pabulatores) in Mesopotamien und den angrenzenden Ländern, den Gyrovagi in Italien und Africa, die von *Hieronymus* (Ep. 22 ad Eustoch. c. 34), *Cassian* (Collat. XVIII 7), *Benedict* (Reg. c. 1) u. A. scharf getadelt werden, bilden die S. Die Syrer, bei denen die ersten vorkommen, nennen sie Estunoco, von estuno = columna (vgl. *Assemani* Bibl. orient. I 75 u. 250). Sie führen also ihren Namen von dem Stehen auf Säulen, wodurch sie ihr erhöhtes Streben nach Vollkommenheit und ihr Verlangen nach gänzlicher Losschälung vom Irdischen zu erkennen gaben. Die S. standen frei auf Säulen von beträchtlicher Höhe. Nach *Theodoret von Cyrus* (Hist. eccl.) lebte der ältere Symeon anfänglich auf einer Säule von 2, später auf einer solchen von 12 m. Dieselben Grössenverhältnisse giebt *Euagrius* (H. e. VI 23) von der Säule des jüngern Symeon. Die Säulen waren nicht hohl oder hatten gar Zimmer im Innern. Allerdings wird uns aus dem 8. Jahrh. von S. berichtet, die so genannt wurden, nicht weil sie auf Säulen, sondern in Zellen lebten, welche die Gestalt von Säulen hatten. Ein Stylite dieser Art war Andreas, der im J. 767 als Martyrer für die Bilderverehrung starb (vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. III 426). Und die Zelle des hl. Abtes Stephanus, die er sich zu Proconnesus errichtet hatte — er starb unter Kaiser Constantin Kopronymus als Martyrer — wird genannt: στυλοειδὲς μικρὸν ἐγκλειστρον (vgl. Vita Steph. in den Analecta graeca der Mauriner I 486). Nicht so bei den älteren S. Die Capitelle ihrer Säulen waren mit einem Gitter oder einer niedrigen Mauer umgeben, über welche der Körper hervorragte. Der Ascet durfte also auf Bequemlichkeit gar keinen Anspruch machen. Der Raum, der ihm zur Bewegung blieb, betrug nach dem Bericht des *Euagrius* nur 2 Ellen im Umfang; *Tillemont* (Mém. V 361) nimmt zwar hierin einen Irrthum des Historikers an und glaubt, er habe mit dieser Angabe den Durchmesser des Raumes bezeichnen wollen. Sturm und Wetter waren sie schonungslos preisgegeben. Von dem S. Daniel lesen wir, dass er sich nur auf dringende Bitten des Kaisers Leo entschloss, über seiner Säule ein Wetterdach zu errichten. Um diesen Büssern nahe zu kommen, mussten Leitern oder Treppen angelegt werden. *Bottari* giebt zu Anfang des III. Bandes seiner ‚Sculture e pitture sacre estratte dai Cimiteri di Roma' die Darstellung eines S., wie er vermitelst eines herabgelassenen Seiles Nahrung von einem andern Mönch empfängt. Heute noch zeigt man zu Kalat-Sema'n in Central-Syrien die Basis der Säule des grossen Symeon zwischen dem Kloster und der Kirche, die ihm geweiht ist. *De Vogüé* (Les églises de la terre ste., Paris 1860) giebt pl. CXXXIX die Zeichnung davon (s. unsere Figg. 471 und 472).

2) Der berühmteste Vertreter dieser Art von Asceten und zugleich ihr Gründer ist Symeon Stylites, der Aeltere. ‚Hic primus stationem in columna instituit' (*Theodoret.* l. c. I 13). Wir besitzen über ihn die zuverlässigsten Berichte von Augen-

zeugen, nämlich seine ausführliche Lebensbeschreibung in syrischer Sprache von dem Priester *Cosmas von Phanir*, gedruckt als



Fig. 471. Stylite (nach Bottari).

Anhang im 2. Th. der Acta mart. orient. et occid. von *Assemani;* ferner eine kurze Biographie von einem gewissen *Antonius*, einem Schüler des Heiligen, gedruckt bei *Rosweyd* Vitae patrum, Antverp. 1628, und endlich den Bericht von *Theodoret*, Bischof von Cyrus in Syrien (Hist. eccl. I; *Migne* Ser. Gr. LXXX). Danach ist er geboren gegen das Ende des 4. Jahrh. (zwischen 388 und 391) zu Sis (Sisan oder Sesan) an der Grenze zwischen Cilicien und der syrischen Landschaft Cyrrhestica. Schon in früher Jugend trat er in das Kloster zu Teleda, von wo er sich aber nach 10jährigem Aufenthalt entfernen musste, weil er den dortigen Mönchen zu streng war. Von da ging er nach Telnesche bei Antiochien, wo er zehn Jahre als Inclusus lebte. Um das J. 423 begann er auf einer Säule zu leben und starb im J. 459, nachdem er 37 Jahre als Stylite zugebracht. *Jakob von Sarug* verherrlichte ihn in einem Lobgedichte (gedruckt bei *Assemani* Acta mart. etc. II).

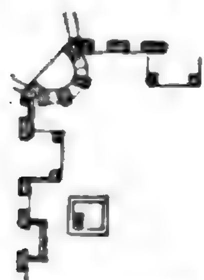


Fig. 472. Grundriss der von Symeon Stylites bewohnten Säule (nach de Vogüé).

Nach Symeon ist am berühmtesten als Stylite ein gewisser Daniel, geb. um 409 zu Waratha bei Samosata in Syrien. Durch das Beispiel Symeons und sein Zureden bewogen, verzichtete er auf die Würde eines Abtes in seinem Kloster; er wohnte zuerst 9 Jahre in einem verlassenen Götzentempel zu Constantinopel, dann 30 Jahre (von 459—489) auf einer Säule. Die Nachricht über diesen verdanken wir dem *Theodorus Lector* (gest. 527), der die Kirchengeschichte des *Socrates* fortsetzte; es sind jedoch von seinem Werke nur noch die Excerpte vorhanden, welche *Nicephorus Callisti* daraus machte (*Migne* Ser. Gr. LXXXVI, P. II). Die Griechen feiern das Fest Daniels am 11. December. Das Menologium des *Basilius* enthält zu diesem Tage zwei Zeichnungen von Daniel auf der Säule: die eine zeigt eine hölzerne Brücke, die von der Säule zur benachbarten Kirche führt.

Euagrius (Hist. eccl. VI 23, bei *Migne* LXXXVI, P. I) erwähnt einen Symeon Stylites, der Jüngere genannt. Schon im J. 526 soll er nach Anleitung seines Lehrers, des S. Johannes, bei Antiochien das Leben auf einer Säule als seinen Beruf gewählt haben; er starb um 596, ausserordentlich berühmt seiner vielen Wunder wegen. Nach *Surius* (Vit. ss. Col.; vgl. *Bingham* III 18) verzichtete Alypius, Bischof von Hadrianopolis, unter Kaiser Heraclius auf seinen Sitz, um auf einer Säule leben zu können, von wo aus er, mit anderen Mönchen abwechselnd, Tag und Nacht Psalmen und Hymnen sang. *De Rossi* endlich veröffentlicht (Bull. 1865) eine Beschreibung der hl. Orte, wo mehrere S. aus Palästina genannt werden. Das Abendland war für das S.-Leben seiner strengen Winter wegen nicht geeignet. Doch hat der grosse Symeon auch hier einen Nachahmer gefunden in der Person des Diakons Wulflaich, eines Lombarden von Geburt, der sich im Trierischen einige Zeit auf einer Säule aufhielt, sie dann aber auf Befehl seines Bischofs verlassen musste (*Gregor. Turon.* Hist. Franc. VIII 15). Er selbst erzählte Gregor von Tours: ‚in barbis meis aqua gelu connexa candelarum more dependeret'.

3) Nicht bloss dem beschaulichen Leben widmeten sich die S., sondern mit der Ascese verbanden sie eifrige Sorge für das Seelenheil Anderer und für die Angelegenheiten der Kirche. Symeon d. Aelt. zählte zu den berühmtesten und verdientesten Männern seiner Zeit. Nach *Theodoret* war er nicht nur im Umfang des römischen Reiches gekannt und geschätzt, sondern auch die noch heidnischen Meder, Scythen, Iberier, Perser strömten zu seiner Säule und entsagten, von sei-

ner eindringlichen Predigt bewogen, dem Götzendienst. Zweimal am Tage hielt er Exhortationen an die vor der Säule zahlreich Versammelten, beantwortete ihre Fragen, schlichtete ihre Streitigkeiten. Bei Untergang der Sonne entliess er die Menschen mit seinem Segen, um nur noch mit Gott zu verkehren. Die Aufrechthaltung der Sittlichkeit und der orthodoxen Lehre in den umliegenden Gemeinden war seine beständige Sorge. In Rom erfreute er sich einer solchen Verehrung, dass man sich von ihm kleine Statuen machte und von deren Gebrauch einen besondern Schutz erwartete. Römische Kaiser fragten ihn in wichtigen Staatsangelegenheiten um Rath; selbst die persische Königsfamilie rechnete es sich zur Ehre an, mit ihm in Verbindung zu stehen. So erzählt *Theodoret*, der Symeon genau kannte. Auch mit den christologischen Streitigkeiten seiner Zeit steht Symeons Name in Beziehung. Wie hoch man in jenen unruhigen Tagen seinen Einfluss schätzte, geht daraus hervor, dass Kaiser Theodosius II es im J. 432 für angezeigt hielt, in einem besondern Brief Symeon aufzufordern, er möge durch sein Gebet und durch Ermahnung für den Kirchenfrieden wirken (*Mansi* V 281 und 828; *Hardouin* I 1685; *Hefele* C.-G. II 252). Neben Andern ist es auch ihm zu verdanken, dass die orientalischen Bischöfe sich dem Cyrill von Alexandrien und dem Concil von Ephesus anschlossen zur Verurteilung des Nestorius. Bemerkenswerth ist noch, dass Symeon von dem oströmischen Kaiser Leo I (457—474) mit den Bischöfen des Reiches zu einem Gutachten aufgefordert wurde über das Concil von Chalcedon und über den Eindringling Timotheus Ailurus von Alexandrien. Eine grosse Thätigkeit entwickelten auch Daniel und der jüngere Symeon, Beide ausgezeichnet durch die Gabe der Wunder. Ersterer stand bei Kaiser Leo I in grossem Ansehen. Daniel war es auch, der dem Patriarchen Acacius von Constantinopel zu Hülfe eilte, als diesen der Kaiser Basiliskus zur Unterschrift eines Decretes zwingen wollte, wodurch die Synode von Chalcedon für ungültig erklärt werden sollte; er hatte den Muth, dem Kaiser sein Vorgehen gegen das vierte allgemeine Concil streng zu verweisen. Dies war auch die einzige Veranlassung, die er nahm, seine Säule zu verlassen. Auch Wulflaich übte von seiner Säule herab eine apostolische Thätigkeit. Er hat nach *Gregor von Tours* seinen Standort auf einem Berge gewählt, welcher der Diana heilig war und ihr Götzenbild trug, um so Gelegenheit zu haben, die dorthin kommenden Heiden zu bekehren. Was *Theodoret* von der Säule des grossen Symeon sagt: ‚so grossen Nutzen ergoss die von Spöttern verspottete Säule', kann auf die meisten S. angewendet werden.

4) Ausser den genannten Quellen vgl. noch die Lebensbeschreibung des grossen Symeon von *Metaphrastes* nach *Theodoret* bei *Rosweyd* Vitae patrum und im I. Bd. der Acta SS.; *Maselli* De Stylitis, bei *Assemani* Acta martyr. orient. 246 ff.; *F. G. Lautensack* De Sym. Stylita, Viteb. 1700; *U. G. Siber* De sanctis column., Lips. 1714; *J. Krebs* De Stylitis, Lips. 1753; *P. Zingerle* Leben und Wirken des hl. Symeon Stylites, Innsbr. 1855. KÜNSTLE.

SUB ASCIA DEDICAVIT u. s. f., s. d. Art. Ascia I 97 f.

SUBDIAKONEN. I. Die S. tauchen in der kirchlichen Litteratur zuerst um die Mitte des 3. Jahrh. auf und sie erscheinen gleichzeitig sowol in Rom (*Euseb.* H. e. VI 43, 11) als unter dem Namen Hypodiaconi in Carthago (*Cypr.* Ep. 8, c. 1; 9, c. 1. 2; 29. 35. 36, c. 1; 45, c. 4; 47. 78, c. 1 ed. *Hartel*). Auf der Synode von *Elvira* c. 30 treten sie uns in Spanien, bei *Athanasius* Hist. Arian. c. 60 in Aegypten, auf den Synoden von *Antiochien* 341, c. 10 und *Laodicea* (343—381) c. 21. 22. 24. 25 unter dem Namen Ὑπηρέται im Orient überhaupt entgegen. Ihr Ursprung fällt somit jedenfalls in die erste Hälfte des 3. Jahrh. und wahrscheinlich noch früher. Näheres ist über ihn nicht festzustellen. Vermuthen aber lässt sich allenfalls noch mit Rücksicht auf ihren Namen, dass sie in der Reihe der niederen Kleriker zuerst ins Dasein traten, indem sie zunächst den Diakonen zur Unterstützung beigegeben und aus eben diesem Grunde Unterdiakonen genannt wurden, und eine kleine Stütze findet diese Vermuthung in der Praxis der römischen Kirche, wie nur sieben Diakonen so auch nur sieben S. aufzustellen (*Euseb.* H. e. VI 43, 11). Allein Gewissheit lässt sich darüber nicht erzielen. Der Name lässt sich auch aus ihrer Dienstleistung erklären, indem sie sich mit den Diakonen in deren Dienstleistungen theilten und insbesondere die geringeren zu verrichten hatten, während die höheren jenen vorbehalten blieben. Die Synode von *Laodicea* c. 22 weist ihnen namentlich die Bewachung der Thüren und die *Const. apost.* VIII, c. 11 weisen ihnen näherhin die Thüren zu, durch welche die Frauen eintreten, während die Thüren auf der Männerseite durch die Diakonen zu bewachen waren. Bei *Cyprian* erscheinen sie in der Regel als Boten des Bischofs

und derselbe nahm während des Exils einmal (Ep. 29) speziell zu diesem Behufe eine Ordination vor, da ihm ein älterer Subdiakon nicht zur Verfügung stand. Ueber ihre anderen Dienstleistungen besteht ein gewisses Dunkel und wahrscheinlich herrschte in den einzelnen Kirchen auch eine verschiedene Praxis. Die Synode von *Laodicea* c. 21 verbot ihnen, in das Diaconicum einzutreten und die heiligen Gefässe zu berühren; die Synode von *Agde* 506, c. 66 erneuerte den Kanon in der Fassung, dass statt von dem Subdiakon oder Ὑπηρέτης von Insacrati ministri die Rede ist, und Einige wollten unter Diaconicum das gewöhnliche sogen. Diaconicum verstehen, das unserer Sacristei entspricht (s. *Hefele* Conc.-Gesch.[2] I 765). Diese Deutung ist an sich möglich. Allein besser scheint mir unter dem Worte der Platz verstanden zu werden, an dem die Diakonen während des Gottesdienstes standen und von dem aus sie den ihnen zufallenden Theil des Altardienstes verrichteten, und es dürfte nicht bloss der Umstand, dass ein schlechthiniges Verbot, die heiligen Gefässe zu berühren, für eine Zeit nicht ganz passt, in der, wie im Alterthum, das consecrirte Brod den Laien in die Hände gegeben wurde, sondern auch noch die einschlägige Verordnung der sogen. vierten Synode von *Carthago* c. 5 und der *Const. apost.* VIII, c. 21 für diese Deutung sprechen. Hier wird nämlich auf die S. bei ihrer Ordination der hl. Geist herabgerufen, damit sie die liturgischen Gefässe würdig berühren, und dort werden ihnen bei diesem Act durch den Bischof Kelch und Patene, durch den Archidiakon ein Wein- und Wassergefäss und Handtuch dargereicht. Sie hatten es hiernach wenigstens an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten mit den heiligen Gefässen zu thun, und in Anbetracht dieser Thatsache ist der fragliche Kanon wol schwerlich so zu verstehen, als ob ihnen das Berühren der heiligen Gefässe auch in der Sacristei oder schlechthin verboten worden wäre. Er untersagte ihnen vielmehr das Berühren am Altare oder die Usurpation des Diakonatsdienstes bei der Feier der heiligen Geheimnisse und ähnlich wurde ihnen durch dieselbe Synode c. 25 die Darreichung des consecrirten Brodes und Weines verboten, da diese Function insbesondere den Diakonen zustand. Anderseits hatten sie nach *Const. apost.* VIII, c. 11 den Priestern beim Gottesdienst Wasser zum Waschen der Hände zu reichen. Wie sie nach den bezüglichen Verboten der Synode von *Laodicea* bisweilen die Dienstrechte der Diakonen usurpirten, so strebten sie nach derselben Synode auch nach der Amtsinsignie der Diakonen, nach dem Orarium oder der Stola. Das Tragen dieses Kleidungsstückes wurde ihnen darum c. 22 ausdrücklich verboten, und überdies wurde ihnen c. 20 untersagt, in Gegenwart der Diakonen zu sitzen, wie analog das Sitzen in Gegenwart der Presbyter auch diesen nicht gestattet war. *Bingham* Orig. III, c. 2. 4 glaubt, jenen Kanon näherhin so verstehen zu müssen, es sei den S. der Dienst eines Κῆρυξ oder die Ankündigung des Gottesdienstes untersagt worden, indem die Diakonen, denen jene Function zukam, bei Verrichtung derselben das Orarium als Amtsinsignie getragen haben. Die Deutung ist aber schwerlich richtig und das Orarium wurde vom Diakon sicherlich bei allen Functionen, nicht bloss bei jener getragen. Was die Anforderungen betrifft, die an sie gestellt wurden, so verlangt die zweite Synode von *Toledo* (527 oder 531) c. 1 ein Alter von wenigstens zwanzig Jahren. Die Bigamie oder das Eingehen einer zweiten Ehe bildete nach den Synoden von *Orange* 441, c. 25, *Tours* 455, c. 11, *Agde* 506, c. 1 und *Epaon* 517, c. 2 für ihre Ordination kein Hinderniss, und die sechste Synode von *Carthago* 401, c. 4 und die römische 402, c. 3 verpflichten nur die höheren Kleriker, nicht auch sie zur Ehelosigkeit. Die erste Synode von *Toledo* 400, c. 4 gestattet ihnen ganz unzweideutig eine einmalige Ehe und degradirt sie selbst im Falle einer zweiten Heirat nur zu den Functionen eines Ostiarius oder Lectors. Nach kurzer Zeit wurde ihnen indessen die Fortsetzung des ehelichen Lebens untersagt und die Synoden von *Vannes* 465, c. 11 und *Agde* c. 39 setzen dieses Verbot bereits voraus. Ausdrücklich ausgesprochen wird es durch die Synoden von *Gerunda* 517, c. 6, die zweite von *Toledo* c. 3 und die dritte von *Orléans* 538, c. 2, sowie im Cod. can. eccl. Afr. c. 25. Schon früher legte die Synode von *Elvira* c. 33 ‚omnibus clericis in ministerio positis' die Verpflichtung auf; aber nach dem oben Angeführten scheinen die S. wenigstens im 4. Jahrh. noch nicht unter den Kanon subsumirt worden zu sein. Bei den Griechen war ihnen nur die Eingehung einer Ehe nach der Ordination verboten und galt die Ehe mit einer Wittwe als Hinderniss der Weihe (*Conc. Trull.* c. 3). Der Ritus ihrer Ordination war verschieden, und zu erwähnen ist namentlich, dass ihnen nach *Const. apost.* VIII, c. 21 die Hände aufgelegt wurden, während die sog. vierte Synode von *Carthago* c. 5 die Darreichung der heiligen Gefässe mit der Bemerkung begründet, es werde ihnen die Handauflegung nicht zu Theil. Bezüglich einer

Amtstracht erfahren wir durch *Gregor d. Gr.* (Ep. IX 12), dass ihnen einer seiner Vorgänger, unbekannt welcher, linnene Tuniken gab und dass andere Kirchen das Verfahren der römischen nachahmten, dass er selbst aber dieses Gewand ihnen wieder entzog. FUNK.

II. Die Erwähnung von S. in Inschriften ist verhältnissmässig sehr selten. *Hübners* Inscript. Hisp. und Inscript. Brit. bieten kein einziges Beispiel, *Le Blant* hat drei: Nr. 293 aus Trier: VRSINIANO SVBDIACONO . . ., dem LVPVLA DVLCISSIMA CONIVX den Stein setzte; Nr. 427 (aus Vienne); Nr. 617 im Museum zu Narbonne vom Jahre 445: MONTAVVS SBD. Aus Rom giebt *de Rossi* (Bull. 1870, 94, tav. VIII) ein Beispiel in der grossen Güterschenkung an die Kirche der hl. Susanna aus der Zeit Sergius' I (687—701): PETRVS SVBDIAC. Zwei Beispiele aus Africa bringt *Wilmanns* C. J. L. VIII n. 452. 880. *Reinesius* Cl. XX u. 57 bietet eine Grabschrift: ✝ LOCVS PETRI SVBDIACONI SANCTE ECCLESIE ROMANE ‖ REG · PRIMAE (= *Aringhi* Lib. II 10 f. 203), wo die Region angegeben ist, welcher der Subdiakon beigeschrieben war. Das C. J. Graecar. giebt IV 9192. 9281. 9501 einen ὑποδιάκονος, 8861 ὑποδιάκ(ονος), 9542 ὑποδ(ιάκονος). KRAUS.

SUBINTRODUCTAE, συνείσακτοι. Ungeachtet der hl. Paulus den Gebrauch der ,übrigen Apostel', zur Besorgung ihrer Bedürfnisse ,eine Frau, eine Schwester mit umherzuführen', als ganz berechtigt fand (I Kor. 9, 5), glaubte er doch den Timotheus ermahnen zu müssen, sich ,von jüngeren Wittwen fern zu halten', nicht so sehr aus Besorgniss für ihn persönlich, als aus Furcht vor den Nachtheilen, die solche Weiber durch Herumlaufen, Geschwätzigkeit und Neugierde der Religion und den guten Sitten zu bringen pflegen (I Tim. 5, 11. 13). Aus dieser weisen Mahnung entwickelte sich Praxis und Theorie rücksichtlich der den Geistlichen verbotenen oder erlaubten weiblichen Dienstleistung. Gestützt auf jene Apostelstelle verbieten die dem hl. *Clemens von Rom* zugeschriebenen Briefe ,an die Jungfrauen' wie das Zusammenwohnen von ,Jungfrauen des einen und andern Geschlechts' unter was immer für Vorwänden, so insbesondere den Umgang des ,Heiligen', d. i. des Priesters, mit Jungfrauen, jungen Frauen und Wittwen, namentlich aus dem Grunde, damit man ,weder den Juden, noch den Heiden, noch der Kirche Gottes Aergerniss' gebe (Ep. I 10; II 1. 5. 14). Ein Verstoss gegen diese Regel wurde streng bestraft. Auf den Bericht, dass Jungfrauen in Einem Bett mit Männern, unter denen einer Diakon war, entdeckt worden, gab der hl. *Cyprian* scharfe Befehle und billigte die gegen Letzteren, der als Kleriker ,durch seinen Wandel und sein Betragen den Uebrigen als Muster und Beispiel' hätte dienen sollen, bereits erfolgte Excommunication. ,Denn wie könnten sie (die Kleriker) der Unversehrtheit und Enthaltsamkeit vorstehen, wenn von ihnen die Lehre der Verführung und des Lasters ihren Ausgang nimmt?' (Ep. 4.) Derselbe Grundsatz wurde im J. 210 auf der Synode zu *Antiochien* gegen den Bischof Paul von Samosata geltend gemacht. Dieser wurde besonders deshalb abgesetzt, weil er ,συνεισάκτους γυναῖκας, wie die Antiochener sie bezeichnen, sowol eigene, als die der Priester und Diakonen seiner Umgebung' bei sich hatte. Zur Rechtfertigung ihrer Sentenz macht die Synode noch darauf aufmerksam, dass Paulus, auch wenn er wirklich nichts Schändliches gethan haben sollte, doch den Verdacht, der aus einem solchen Verhalten entspringt, hätte vermeiden müssen, ,um Niemanden zu ärgern oder zur Nachahmung zu reizen' (bei *Euseb.* H. e. VII 30). In all diesen Anweisungen und Massnahmen kehrt die vom Apostel vertretene Auffassung zurück, dergemäss ein Kleriker nicht bloss solche Frauenspersonen von sich fernhalten soll, die ihm persönlich Gefahr bringen, sondern auch solche, die irgendwie gegründeten Anlass zum Verdacht oder Aergerniss geben können. Als Repräsentant der christlichen Zucht und der keuschen Sitte durfte demnach der Geistliche keine weibliche Dienstleistung in seine Wohnung aufnehmen (συν-εις-άγω), die irgendwie wider jene Regel verstiess. Gemäss den Worten des hl. *Augustin:* nobis enim necessaria est vita nostra, aliis fama nostra (De bon. vid. 22), war der Geistliche ebenso verpflichtet, auf seinen Ruf, wie auf seinen Lebensunterhalt Bedacht zu nehmen. Und der hl. *Chrysostomus*, der in zwei Vorträgen alle möglichen Gründe zur Empfehlung oder Beschönigung eines Zusammenwohnens von Jungfrauen beiderlei Geschlechts aufs Eingehendste widerlegte (Opp. ed. *Migne* I 496 u. 513), giebt insbesondere den Priestern noch Folgendes zu bedenken: ,wie sollten wir nicht Alles aufbieten, um jeden bösen Argwohn zu ertödten, sei er auch noch so albern und falsch und gänzlich unvereinbar mit der Achtung, die wir geniessen!' (De sacerd. VI 9.)

Aus der angedeuteten Praxis und den entsprechenden Grundsätzen der erleuchtetsten Kirchenväter ist nach und nach die kirchliche Gesetzgebung über diese

Materie hervorgegangen. Den ersten einschlägigen Kanon erliess die Synode von *Elvira*, indem sie den Geistlichen nur ihre Schwestern oder eigenen Töchter bei sich zu haben gestattete und diese nur, wenn sie Jungfrauen waren und Keuschheit gelobt hatten (c. 27; vgl. *Hefele* Conc.-Gesch. I 166 [2]). Der Form nach scheint diese Vorschrift strenger zu sein, als die entsprechende der Synode von *Nicaea*. Diese verbietet (c. 3), einem Bischof, einem Priester, einem Diakon oder irgend sonstigem Kleriker, eine συνείσακτος bei sich zu haben, mit Ausnahme der Mutter, oder Schwester, oder Tante, oder solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet.' Das Keuschheits g e l ü b d e wird hier nicht, wie im vorhergehenden Kanon, ausdrücklich verlangt. Macht das zwar einen formellen Unterschied, so stimmen doch beide Kanones der Sache nach mit einander überein, indem die Synode von *Nicaea* gewiss ebenso wenig heiratslustige Verwandte als Haushälterinnen eines Geistlichen gestatten wollte, wie das Concil von *Elvira*. Da unstreitig verwandte Frauenspersonen, wenn auch nicht durch ein Verhältniss zum Geistlichen selbst, so doch durch Verbindungen mit der Aussenwelt ‚Verdacht' erregen können, so beziehen sich die letzten Worte des Kanons von Nicaea unter Umständen ebenso gut auf sie wie auf andere, ausser den genannten, noch gestattete Personen. Zweifelhaft ist aber, welche Personen hier gemeint sind, ob überhaupt a l l e, die keinem Verdacht unterliegen, oder ausser den genannten Schwestern und Tanten nur noch Blutsverwandte weiterer Verwandtschaftsgrade. In letzterm Sinne hat *Rufin* den Kanon verstanden, indem er in seiner Uebersetzung die ‚*extraneas* mulieres', also die nicht zur Familie gehörigen Frauen, überhaupt verbieten, und nur Mutter, Schwester, Tante, ‚vel si quae sunt huiusmodi necessitudinum personae', durch die Synode gestatten lässt (H. e. I 6). Eine Novelle *Iustinians* (123, c. 29) geht in einem Punkte weiter, insofern sie dem Bischof verbietet, irgend eine Frauensperson in seinem Hause zu haben, in einem andern minder weit, indem sie den übrigen Klerikern a u s s e r (aber nicht o h n e) den Blutsverwandten auch noch eine fremde (ἐπείσακτος, superinducta) Person als Magd erlaubt, natürlich aber unter der Bedingung, dass sie keinen Verdacht erwecke. Wie hier bei und trotz der Milderung die Forderung der Verwandtschaft fortbestehen blieb, so hat auf dieser auch im Abendland längere Zeit hindurch der Hauptnachdruck gelegen. Bald werden ‚fremde Frauenspersonen' überhaupt verboten (*Greg. M.* Ep. XIII 35 ad Chrys. Spol. episc.), bald sogar Verwandte nur, wenn und soweit sie nöthig sind, gestattet (*Conc. Aurel.* V, c. 3; *Conc. Matisc.* I, c. 1). Für den Fall, dass Jemand keine Verwandte hat, bestimmt im J. 517 die Synode zu *Gerunda* (c. 7), dass er sein Hauswesen durch einen Knecht oder Freund besorgen lasse. Auf Synoden zu *Nantes* und *Friaul* wurden sogar verwandte Frauenspersonen im Hause eines Geistlichen vollständig untersagt, weil schon schreckliche Inceste vorgefallen seien, oder sonst um ihretwillen auch andere Frauenspersonen ins Haus kommen (vgl. *Hefele* C.-G. III 97 u. 675). — Fasst man all diese Bestimmungen ins Auge, so ist unleugbar, dass man die Schlussworte des nicaenischen Kanons vor Alters restrictiv aufgefasst und darunter nur Blutsverwandte, die keinen Verdacht erregten, als erlaubte Haushälterinnen der Geistlichen verstanden hat. Indess bleibt die Ausdehnung jener Worte auf a l l e Personen, die keinen Verdacht erregen, immerhin zulässig, so dass gleichfalls die neuere Gesetzgebung, die nicht die Verwandtschaft, sondern das andere Moment allein urgirt (vgl. *Conc. Trid.* s. 25 de ref. c. 14), als übereinstimmend mit dem ersten allgemeinen Concil angesehen werden kann. PETERS.

SUBSELLIUM (ὑποπόδιον, *Scabellum, Suppositorium, Suppedaneum*), die beweg-

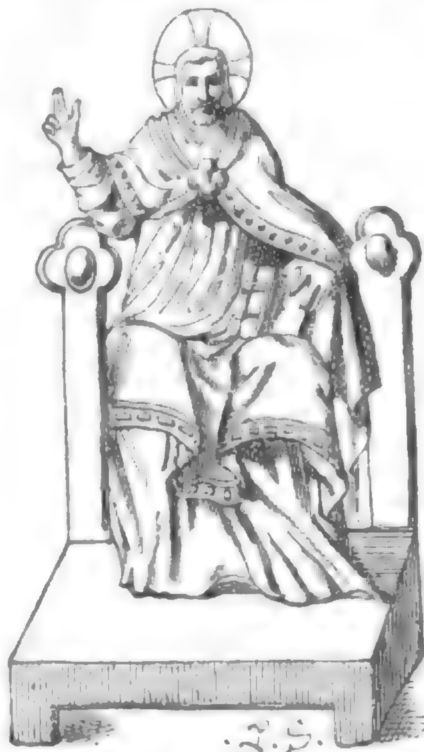


Fig. 473. Vom Aachener Mosaik (Ciampini).

liche F u s s b a n k, wie sie bei den Alten in Speisezimmern, Auctionslocalen, Sitzungszimmern des Senats, Gerichtslocalen üblich

war, dann auch in den Theatern und Circus die das Innere des Gebäudes umgebenden, übereinander angebrachten Sitzbänke. Hervorragende Personen erhalten es auf unseren christlichen Darstellungen; so Gott Vater, vor dem Abel und Kain erscheinen (*Bottari* tav. CXXXVII), Christus vor seinen Aposteln lehrend (*Perret* II, pl. XXIV) und auf dem ehemaligen Apsidalmosaik von Aachen (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. XLI, danach unsere Fig. 473); Maria in der Darstellung der Anbetung der Magier (*Bottari* XL). Auch die Bischofsstühle hatten Subsellien, deren sich demüthige Personen nach dem Rathe des hl. *Hieronymus* (Ep. 22 ad Eustoch.) enthalten sollten (scabello te censeris indignam). Ueber das *Suppedaneum* unter den Füssen Christi am Kreuz s. den Art. Kreuzigung II 244. KRAUS.

SUBSTRATI, s. d. Art. Busse I 179 f.

SUBURBICARIAE ECCLESIAE. Die *Suburbicariae regiones* werden zuerst in einem Decret Iulians erwähnt (*Cod. Theod.* II 1. 9), wo die Bedeutung des Wortes zweifelhaft ist und entweder die dem Praefectus urbi unterstellten Gebiete (100 Meilen im Umkreis von Rom) oder das seit Constantin bestehende italische Vicariat gemeint sind. Ebenso zweifelhaft ist, was ursprünglich in kirchlicher Beziehung unter S. zu verstehen ist. Den Ausdruck bieten zuerst *Rufin* H. e. I 6 und *Conc. Chalcedon.* (*Mansi* II 1127: antiqui moris est ut urbis Romae episcopus habeat principatum, ut *suburbicaria loca* et omnem provinciam suam sollicitudine gubernet). Man hat wol da die S. mit den zu dem Patriarchat Rom gehörenden Kirchen zu identificiren. Die Beschränkung des Terminus auf die jetzt sog. suburbicarischen Bisthümer gehört dem MA. an. KRAUS.

SUCCENTOR (ὑποφωνητής). Schon bei *Aug.* En. in Ps. 87, 1 findet sich die Unterscheidung: praecentor scilicet qui vocem praemittit in cantu, succentor autem qui subsequenter canendo respondet. Einen ähnlichen Wechselgesang erwähnt *Basil.* Ep. 63 (al. 207) ad Cler. Neoc. Man hat ihn schon bei *Ignat.* ad Philad. (τίς γάρ εἰμι ἐγὼ . . . ἀλλ' ὡς συστρατιώτης ὑμῶν, ὑποφωνητοῦ τάξιν ἐπέχων) finden wollen.

SUCCINCTORIUM, Gürtel, s. Kleidung II 192.

SUDARIUM, s. Manipel II 194. S. der hl. Veronika II 18.

SÜNDENBEKENNTNISS, Beicht, s. Busse I 179 f.

SÜNDENFALL, s. Adam und Eva I 15 f.

SÜNDENVERGEBUNG, s. Busse I 179 f.

SUGGESTUS, s. Ambo I 43 f.

SUPERHUMERALE, s. Amictus I 188 f.

SUPERPELLICEUM, s. II 189 f.

SUPERPOSITIO IEIUNIORUM (ὑπέρθεσις τῆς νηστείας) war das Zusammenkommen zweier oder mehrerer Fasten am selben Tage, was schon *Tertull.* ‚*ieiunia coniungere*' nennt (de Pat. 13). Das *Conc. Illib.* c. 23 bestimmte: ieiuniorum superpositionem per singulos menses placuit celebrari. Als eine besondere Uebung der strengen palästinensischen Mönche erwähnt sie *Euagr.* (H. e. I 21). Vgl. noch *Aug.* Ep. 86; *Const. apost.* V 18; *Epiphan.* Ep. fid. II 22; Haeres. 29; *Sozom.* I 11; dazu *Bingham* IX 228.

SUPERPOSITIO MORTUORUM, s. d. Art. Todtenbestattung.

SUPERSTITIO NOVA nennt *Sueton.* N. 16, *superstitio Tacit.* Ann. XV 44, *Plin.* Ep. X 97 die christliche Religion, letzterer mit dem Zusatz: *pravam* et *immodicam.*

SUPPLICATIONES, s. Litaneien II 303 f.

SURROGATE, s. die Art. Glocken I 622, Taufe und Eucharistie I 433.

SURSUM CORDA, s. d. Art. Liturgie II 309.

SUSANNA, durch Daniel vor ungerechtem Tode bewahrt, ist 1) ein Bild der ungerecht verfolgten, aber von Gott vor dem Untergang bewahrten Kirche; die beiden Greise, welche S. fälschlich anklagten, sind ein Bild der beiden die Kirche verfolgenden Völker, der Heiden und der Juden (*Hippolyt.* In Daniel et Susanna v. 7, p. 274 ed. *Fabric.*). Diese symbolische Bedeutung hat ein Katakombengemälde, welches 1845 gefunden und von *Perret* (I, pl. LXXVIII) veröffentlicht wurde. Ein Lamm, über welchem SVSANNA zu lesen ist, steht zwischen zwei wilden Thieren (Wolf und Leopard); über einem der letztern zeigt die Inschrift SINIORIS (seniores), dass durch sie die beiden rachsüchtigen Alten bezeichnet sind (s. uns. Fig. 474). 2) Die Rettung Susanna's vor der falschen Anklage war eine Erinnerung an den göttlichen Beistand in schweren Gefahren, und auf sie finden wir darum auch Bezug genommen in den liturgischen Gebeten des noch jetzt gebräuchlichen Ordo commendationis animae der Sterbenden. Darin heisst es u. A.: libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Susannam de falso crimine. So lesen wir in offenbarer Bezugnahme auf dieses

liturgische Gebet auf der gravirten Glasschüssel des 5. Jahrh. in der Sammlung Basilewsky zu Paris (jetzt in St. Petersburg), einzelnen Denkmälern S. ohne die Greise dargestellt: so in dem Basrelief zu Arles (Hagioglypta 246; s. uns. Fig. 475). *Gar-*



Fig. 474. Fresco aus S. Callisto (?) (Perret I, pl. LXXVIII).

rucci (Vetri 37, tav. III [1]) erkennt auch eine S. in einer auf dem dort abgebildeten Goldglase in der Haltung einer Orante dargestellten nackten weiblichen Person und in der gleichartigen Darstellung auf einem Karneol des Kircherschen Museums. *Martigny* i. v. S. glaubt dies bestreiten zu sollen, weil eine solche Darstellung gegen die christliche Decenz verstosse: allein seine Deutung auf den Propheten Isaias ist eine Verwechslung mit dem Goldglase bei *Garrucci* (Vetri tav. I [3]), welches dieser selbst (l. c. 10) jetzt ebenfalls als das Martyrium dieses Propheten erklärt. Auf den südfranzösischen Sarkophagen erscheint neben S. gewöhnlich eine um einen Baum sich windende Schlange, welche auf ihrem Neste ruhenden Tauben nachstellt. *Martigny* l. c. neigt zu der Ansicht, es solle dadurch nicht nur die Bosheit der Feinde S.'s angedeutet, sondern auch auf die Verfolgungen hingewiesen werden, welchen die Kirche in Gallien in der Entstehungszeit jener Sarkophage (4. und 5. Jahrh.) von Seite der Arianer, insbesondere der arianischen Gothen, Burgunder und Vandalen ausgesetzt war. S. als Orante zwischen den Greisen, dann fortgeführt vor Daniel, findet sich auf der elfenbeinernen Lipsanotheca zu Brescia, welche *Kraus* (s. d. Art. Elfenbein I 407) ins 4., *Westwood* ins 6. Jahrh. setzt. Vgl. noch *Le Blant* (Sarcoph. d'Arles 14 f.) HEUSER.

wahrscheinlich einer Copie eines noch älteren Denkmals, welche in einem Grabe zu Podgoritza in Albanien vor wenigen Jahren gefunden wurde, über dem Bilde der S., welche als Orante dargestellt ist, die Worte: SVSANNA DE FALSO CREMINE (*de Rossi* Bull. 1877, tav. V); über das Alter jener Commendatio animae und deren Anklänge in den Martyreracten s. *Le Blant* (Les basreliefs des sarcoph. chrét. in der Revue archéol. Oct. 1879, 231 ff.). Wie viele andere in diesem liturgischen Gebete angezogenen Ereignisse des A. und N. T., so finden wir auch S. mehrfach auf Sarkophagen abgebildet. Auf dem von *Buonarruoti* (Vetri 1) aus dem Museum Carpegna veröffentlichten erscheint sie als Orante mit erhobenen Armen, auf dem Haupt den Schleier, in langer Tunica und Pallium, zwischen den beiden Anklägern; ebenso auf den beiden römischen Sarkophagen bei *Bottari* (tav. XXXII und LXXXVIII) und auf mehreren südfranzösischen Sarkophagen (*Millin* Midi de la France pl. LXV [5]. LXVI [4. 6], auf dem letztgenannten stehen die beiden Alten hinter Bäumen, Dan. 13, 16). Auf einem Sarkophage zu Arles (abgeb. in Revue


Fig. 475. Relief von einem Sarkophag zu Arles Garrucci Hagioglypta 246; Le Blant Sarcoph. d'Arles 14, pl. VIII).

archéol. Nov. 1879, p. 278) ist die ganze Gerichtsscene dargestellt. Wie auf der Glasschüssel von Podgoritza, so ist auf

SUSPENSION, eine schon in der alten Kirche gebräuchliche, aber neben der Excommunication und Deposition verhältnissmässig selten vorkommende, im MA. häufiger angewendete und vom Decretalenrechte genauer ausgebildete, gegen Kleriker, die ihre Amts- und Standespflichten verletzten, gerichtete Strafe, bestehend in der zeitweiligen Entziehung bestimmter Amts- und Standesrechte. Sie hatte zwei Hauptformen: das Verbot, die Functionen des Amtes vorzunehmen, und die Sistirung der Amtseinkünfte (nach dem spätern Sprachgebrauch Suspensio ab of-

ficio und Suspensio a beneficio). Die letztere Form ist die ältere, wenigstens findet sie sich schon beim hl. *Cyprian*. Bekanntlich wurden den Klerikern aus den von den Gläubigen dargebrachten Oblationen namentlich die zum Lebensunterhalte nöthigen Bezüge verabreicht (*Bingham* Orig. V 4, § 3): wenn nun der grosse Bischof von Carthago an seine Presbyter und Diakonen in Betreff einiger ihrer Genossen, die sich eines Vergehens schuldig gemacht hatten, schreibt: ‚interea *se a divisione mensurna* tantum *contineant* non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur‘ (Ep. 36 in fin. ed. *Hartel*. 571), so bestand die Strafe bloss in der einstweiligen Vorenthaltung der monatlichen Einkünfte, während die Verrichtung der Amtsfunctionen ungeschmälert blieb, und wenn die Canones, welche (fälschlich) der vierten Synode von *Carthago* im J. 398 zugeschrieben werden (*Hefele* Conc.-Gesch. II 68), c. 49 verordnen: ‚clericus, qui absque corpusculi sui inaequalitate vigiliis deest, *stipendiis privetur* (*Harduin* Acta Conc. I 982), so wollen ganz in derselben Weise denjenigen, welche, ohne durch Krankheit entschuldigt zu sein, den Vigilien nicht anwohnen, wegen der groben Vernachlässigung ihrer Amtsobliegenheiten die Einkünfte entzogen werden. Häufiger als die ‚Suspensio a beneficio‘ findet sich die andere Hauptform der Strafe: das Verbot, die Amtsfunctionen vorzunehmen, wobei das Einkommen unberührt blieb (*Conc. Aurel.* III. an. 538, c. 19; *Hard.* II 1427). Gewöhnlich bezog sich das Verbot auf alle Functionen und wurde verhängt mit den allgemein lautenden Ausdrücken: ἀφορίζεσθαι (*Canon. apost.* c. 6. 43. 56—59; über die Bedeutung des Wortes S. vgl. *Suicer*. Thesaur. eccles. i. v. ἀφορισμός; *Bingham* Orig. XVII 1, § 1; *Morinus* De administ. sacram. poenit. IV 3; Exercit. eccles. II 3), ἀργεῖν (Basilius Ad Amphiloch. c. 69, bei *Beveridge* Pandect. can. II 120), ἀκοινώνητον εἶναι (*Conc. Nicaen.* c. 16; *Conc. Chalced.* c. 20; *Hard.* I 329. II 609; vgl. *Morinus* Exercit. II 9), ἀπέχεσθαι τῶν ἐνεργειῶν (*Basil.* c. 27), μηκέτι λειτουργεῖν (*Conc. Antioch.* 341, c. 3; *Hard.* I 593); abstineri (*Cyprian.* Ep. 3 u. 4 ed. *Hartel* 472. 475; *Conc. Agath.* 506, c. 55; *Hard.* II 1004), ab ordine deponi (*Conc. Aurel.* III, c. 19; *Hard.* l. c. 1427), suspendi (*Conc. Ilerdens.* 524, c. 5; *Hard.* l. c. 1065), ab honore et officio suspendi (*Conc. Aurel.* V. an. 549, c. 5; *Hard.* l. c. 1444), ab officio sequestrari (*Conc. Aurel.* III, c. 2; *Hard.* l. c. 1423) etc. Bisweilen aber umfasste die Strafe nicht sämmtliche Rechte, sondern das Verbot beschränkte sich auf einzelne Functionen, während die Vornahme der andern belassen wurde. Bei den Bischöfen untersagte die S. vielfach bloss die speziell bischöflichen Amtshandlungen und liess die der priesterlichen Weihe unberührt (*Conc. Nicaen.* c. 8; *Hard.* I 433), oder sie entzog die Verrichtungen des Ordo episcopalis und gestattete die anderweitige Administration der Diöcese (*Conc. Matiscon.* II. an. 585, bei *Gregor. Turon.* Hist. Franc. VIII 20), oder der Kreis wurde innerhalb der bischöflichen Functionen noch enger gezogen und bloss die Ausübung des Ordinationsrechtes verboten (*Conc. Carthag.* IV, c. 68; *Hard.* I 983; *Simplicius* Pap. Epist. 14 ad Iohannem Ravennat. episcop.; *Thiel* Epp. Roman. Pontif. 202); selbst die Beschränkung kommt vor, dass Bischöfe nur vom Messelesen suspendirt wurden (*Conc. Aurel.* III, c. 15; *Hard.* II 1426). In derselben Weise hatte die Strafe bei Priestern, Diakonen und den übrigen Klerikern verschiedenen Umfang: bald erstreckte sie sich auf alle Amtsverrichtungen (*Basil.* c. 27; *Beveridge* l. c. 85), bald nur auf einzelne derselben (*Cyprian.* Ep. 16 ad presbyt. et diacon. ed. *Hartel* 520; *Conc. Neocaesar.* c. 9; *Conc. Agath.* c. 43; *Hard.* I 283. II 1003). Einer eigenthümlichen Art von S. begegnen wir beim hl. *Basilius*. Einige Presbyter zu Antiochien (in Pisidien) hatten, da sie sich aus irgend einem Grunde beleidigt hielten, geschworen, ihre Functionen fernerhin einzustellen, aber den begangenen Missgriff einsehend, wünschten sie, zu denselben wieder zugelassen zu werden. Auf eine diesbezügliche Anfrage gab Basilius den Bescheid, dass dieselben (des Aergernisses wegen) zu der öffentlichen Vornahme der kirchlichen Verrichtungen nicht zugelassen werden sollen, dagegen stehe der privaten Ausübung der Functionen kein Hinderniss entgegen (*Bingham* Orig. XVII 4, n. 10). Die gewöhnliche S. hatte in den weitaus meisten Fällen den Zweck, die Besserung des Bestraften zu bewirken, und wurde, nachdem diese eingetreten, wieder zurückgezogen. In den oben erwähnten Briefen bedient sich *Cyprian* der Worte: ‚*interea* se a divisione mensurna contineant — *interim* prohibeantur offerre‘ (Ep. 16 u. 34 in fin.); das Concil von *Chalcedon* verbietet dem Bischofe, einen Kleriker, der einer fremden Diöcese angehöre, aufzunehmen und anzustellen, sonst verfallen Beide auf solange der S., ‚ἕως ἂν ὁ μεταστὰς κληρικὸς εἰς τὴν ἰδίαν ἐπανέλθῃ ἐκκλησίαν‘ (*Hard.* II 609), und die dritte Synode von *Orléans* (538) sagt von einem Geistlichen, der aus Hochmuth seine Dienstleistungen einstelle: ‚ab ordine depositus tamdiu habeatur, quamdiu digna

poenitentia et supplicatione satisfecerit praesidenti pontifici' (c. 19; *Hard.* l. c. 1427). Ausnahmsweise jedoch wurde die S. auch auf eine bestimmte Zeit, auf einen oder mehrere Monate oder auf ein Jahr etc. verhängt (*Conc. Agath.* c. 55; *Conc. Ilerdens.* c. 1; *Conc. Aurel.* III, c. 15; V, c. 5; *Hard.* l. c. 1004. 1064. 1426. 1444), so dass mit Ablauf der Frist die Strafe von selbst hinwegfiel. Die immerwährende S., welche aber nur sehr selten sich findet (*Conc. Ancyran.* 314, c. 1; *Hard.* I 271), kam factisch der Absetzung gleich, mit dem einzigen Unterschied, dass der von ihr Betroffene nicht, wie ein Deponirter, völlig aufhörte, Mitglied seines bisherigen Standes zu sein, sondern Kleriker blieb und auf Restitution hoffen konnte. Gewöhnlich wurde die S. vom competenten Obern durch eine spezielle Sentenz ausgesprochen, sie war also, um uns des spätern Sprachgebrauches zu bedienen, eine Poena *ferendae* sententiae. Die Frage, ob in der alten Kirche auch schon die Suspensio *latae* sententiae, d. h. die mit Verübung eines bestimmten Vergehens ipso facto eintretende S. im Gebrauche gewesen sei, kann unseres Erachtens nur bejaht werden. Denn wenn wir das ‚ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία' des Concils von *Nicäa* (c. 16; *Hard.* I 330) und die Worte des *Chalcedonense* ‚ἄκυρον ἔχειν χειροθεσίαν καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν' (c. 6; *Hard.* II 603) auch nicht, wie Viele mit Recht thun (*Zonaras* Comment. ad Conc. Chalced. c. 6 bei *Beveridge* l. c. 119; *Thomassin.* Vet. et nov. eccl. discipl. P. II, I 9, n. 1; *Phillips* K.-Recht, I 351. 374. 632; vgl. meine Schrift: Die S. der Kirchendiener 45 ff. und die weiteren Ausführungen in der Tüb. theol. Quartalschr. 1870, 502 ff.), in diesem Sinne auffassen wollten, so würde schon der Umstand, dass die Excommunication von Anfang an als Poena latae sententiae im Gebrauche war (vgl. meine Schrift: Der Kirchenbann 55 ff.), zu der Annahme nöthigen, dass auch die S., welche mit dem Banne immer in die engste Beziehung gebracht und selbst mit den gleichen Worten (ἀφορίζεσθαι, ἀκοινώνητον εἶναι oder γίνεσθαι etc.) bezeichnet wurde, als eine ipso iure eintretende Strafe gebraucht worden sei. Ausserdem können die Ausdrücke, mit welchen die späteren Concilien die S. verhängen, wie ‚*se* a communione *suspendat, se abstineat,* a missarum celebratione *cessabit* etc.' (*Conc. Agath.* c. 55; *Conc. Epaon.* c. 4; *Conc. Aurel.* III, c. 15; *Hard.* II 1004. 1048. 1426), nur von einer Strafe verstanden werden, die ohne Mitwirkung des Richters im Augenblicke des Vergehens sich von selbst vollzieht: die erwähnten Synoden gehören zwar sämmtlich dem 6. Jahrh. an, aber sie bedienen sich jener Worte ohne nähere Erklärung, gebrauchen sie als überall verständliche, allgemein übliche Termini technici und deuten ebendamit an, dass auch die Sache selbst, die Suspensio latae sententiae, eine althergebrachte, überall bekannte und längst in allgemeiner Uebung stehende Strafform sei. Indessen will nicht geleugnet werden, dass sie in der alten Kirche nur ausnahmsweise und jedenfalls seltener vorkam als in spätern Zeiten. Die S. konnte, gleich dem Banne, nur gegen wirklich Ungehorsame und beharrlich Widerspänstige ausgesprochen werden: daher war der Richter verpflichtet, ihr eine Warnung, eine förmliche Aufforderung zur Umkehr vorauszuschicken, und erst, wenn diese unbeachtet blieb oder direct zurückgewiesen wurde, konnte er einschreiten (S. der Kirchendiener 56 f.). In gleicher Weise setzte sie, um das Vorhandensein des Vergehens zu constatiren, eine genaue Untersuchung voraus, und war das Delict bewiesen, so erforderte die Gültigkeit der Strafe einen förmlichen Richterspruch (a. a. O. 61). Glaubte der Suspendirte, sei es in formeller oder materieller Beziehung, Unrecht erlitten zu haben, so konnte er sich zwar nicht zum Richter in eigener Angelegenheit aufwerfen und die Strafe einfach unbeachtet lassen (*Gregor. M.* Hom. in evang. II 26, n. 5. 6), aber es war ihm jederzeit gestattet, an das Provinzialconcil zu appelliren und zu verlangen, dass seine Sache aufs Neue untersucht und die vom Bischofe verhängte Strafe aufgehoben werde (*Conc. Antioch.* 341, c. 20; *Conc. Carthag.* II. an. 390, c. 8; XVI. an. 418, c. 17; *Conc. Vasens.* 442, c. 5; *Hardouin* I 602. 934. 953. 1788). KOBER.

SUSURRUS, üble Nachrede, Verleumdung, brandmarkte *Augustinus*, indem er nach *Possidius* (Vit. s. Aug. c. 22) über seinem Tisch die Verse anbringen liess:

quisquis amat dictis absentem rodere vitam
hanc mensam vetitam noverit esse sibi.

Vgl. auch die Aeusserung des *Hieron.* Ep. 14 ad Celantiam.

SYMBOL und **SYMBOLIK.** Συμβολικός heisst zunächst nur zur συμβολή oder zum σύμβολον gehörig, darauf sich beziehend, davon handelnd. Die Grundbedeutung von σύμβολον ist also nicht zunächst ‚Glaubensbekenntniss', vielmehr bedeutet es zuerst ein Zeichen, aus dem man etwas schliesst, oder an dem man etwas erkennt; es hat also die Bedeutung von Kenn-, Wahr-, Abzeichen, Merkmal u. s. w. Auch in dem Sinne von Vorzeichen und Vorbedeutung

wird es von den classischen Schriftstellern (*Aesch.* Ag. 144; Xen. Mem. I 1, 3) genommen und σύμβολα μυστικά sind bei *Plutarch* u. A. geradezu Sinnbilder. Eine andere Bedeutung, die uns hier gleichfalls zum Verständniss behilflich sein könnte, hat dieses Wort bei *Plato* (Symp. 191 D) und bei *Euripides* (Med. 613), wo es für Erkennungsmarke *(tessera hospitalis)* und Legitimationszeichen steht. Da nun das Kreuzzeichen oder das Bekenntniss irgend einer christlichen Wahrheit oder auch des Inbegriffs der christlichen Heilslehren das Erkennungs- und Legitimationszeichen war, das dem Einzelnen den Zutritt zu den geheimen gottesdienstlichen Versammlungen verschaffte, so ergab sich aus jener Bedeutung die abgeleitete für religiöses oder Glaubensbekenntniss. Wir nun haben es hier nicht mit dieser abgeleiteten, sondern mit der ursprünglichen oder Grundbedeutung zu thun, vermöge welcher wir aus irgend einem Zeichen oder aus irgend einer Darstellung auf etwas Anderes zu schliessen haben, so dass uns das Betrachtungsobject bloss als Symbol, als Sinnbild für etwas Anderes, hinter demselben Verborgenen erscheint. Demgemäss ist Symbolik, συμβολική (sc. τέχνη oder ἐπιστήμη) die Wissenschaft oder die Kunst, aus irgend einem Zeichen das damit Bezeichnete, aus einem Symbol das dadurch Gesinnbildete abzuleiten und zu erkennen. Das Sinnbild ist etwas sinnlich Wahrnehmbares, etwas Materielles, wodurch etwas Geistiges, Unsichtbares uns veranschaulicht und begreiflich gemacht werden soll. Insofern könnte die Symbolik einen ziemlich grossen Umfang und reichlichen Inhalt haben; allein wir müssen hier das Gebiet derselben beschränken auf die Symbole der altchristlichen Kunst, wie sie uns zur Bezeichnung christlicher Lehren in den Anfängen des Christenthums begegnen.

Dass die altchristliche Kunst eine **symbolische** ist, dass die bildlichen Darstellungen der ersten christlichen Jahrhunderte in der Regel einen ganz andern, tiefern Sinn haben als jenen, der für den oberflächlichen Beobachter zu Tage tritt, dass sie gewöhnlich nur ein historisches oder symbolisches Gewand sind, welches von der verhüllten Idee beherrscht und durchdrungen ist: das ist eine bereits so allgemein anerkannte Thatsache, dass jeder Beweis hierfür als überflüssig erscheint. Wir können darum sofort zur Beantwortung der Frage übergehen, worin wol diese Erscheinung ihren Grund haben mag.

Oft ist behauptet worden, dass die Christen den Gebrauch der Symbole von den **orientalischen** Völkern, besonders von den Aegyptern entlehnt haben, eine Ansicht, für welche sich allerdings Beweise finden lassen. Ohne Zweifel nämlich mussten die Juden während ihres langen Aufenthaltes in Aegypten vertraut werden mit der symbolischen oder Hieroglyphenschrift und namentlich wird Moses, der in allen Wissenschaften der Aegypter unterrichtet war (Act. 7, 22), auch in der Geheimschrift wol bewandert gewesen sein. Wenigstens versichert *Clem. Alex.* (Strom. V), dass Moses nach eben dieser Methode unter Gebrauch von geheimnissvollen Sinnbildern von Thieren die Vorschriften des Moralgesetzes erklärt, und dass er auch die verschiedenen Motive für den Tabernakelschmuck aus ägyptischer Quelle geschöpft habe. Nun war das Judenthum die Vorbereitung auf das Christenthum, welches ja seine ersten Bekenner aus dem Judenthum gewann. Es ist darum begreiflich, dass die von den Juden aus der ägyptischen Cultur entlehnten Sinnbilder und deren ganze symbolische Ausdrucksweise, wie wir sie namentlich in den heiligen Schriften des A. T. und zumeist in den Schriften der Propheten finden, auf die junge Christengemeinde sich fortpflanzte und grossen Einfluss auf dieselbe äusserte. Man wird also die oben mitgetheilte Anschauung als einen Erklärungsgrund für die Entstehung der symbolischen Bilder wol gelten lassen können, wie man auch die Meinung jener Gelehrten als zu Recht bestehend anerkennen darf, welche in den symbolischen Bildern und Zeichen geheime Losungsworte erblicken, an denen die Christen sich gegenseitig erkannten. Eine solche Bedeutung mögen namentlich jene Zeichen und Bilder gehabt haben, die auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs, wie z. B. auf Ringen, Diptychen u. dgl. angebracht waren. Aber diese beiden Gründe sind weder die einzigen noch die wichtigsten, und können nicht alle Sinnbilder erklären. Der hauptsächlichste Erklärungsgrund der altchristlichen symbolischen Denkmäler liegt vielmehr, um es mit Einem Worte zu sagen, in der Arcandisciplin und in dem Beispiele wie in den Worten des Heilandes selbst.

Bei den vielen Gefahren und Nachstellungen, denen die Christen der ersten Jahrhunderte von Seite der Heiden ausgesetzt waren, und bei der Hochachtung und Verehrung, welche sie gegen alle christlichen Lehren und besonders gegen die grossen Geheimnisse hegten, mussten sie wol an jenes Wort des Heilands sich erinnern: ‚nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante

porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos' (Matth. 7, 6). Richtig bemerkt darum schon *Minucius Felix* (Octav. 8), dass die ersten Christen sich eine Hieroglyphenschrift schufen aus dem nämlichen Grunde, aus welchem sie sich in Grotten und unterirdischen Coemeterien verbargen. War der Hauptgrund der Symbole in dem Streben nach Geheimhaltung und Verhüllung der Mysterien gelegen, so durften die ersten Christen nur dem Beispiele des Heilandes folgen und nur an die Reden des göttlichen Meisters denken, um hinreichende Anhaltspunkte zur Schaffung solcher Umhüllungen zu finden. Bestand ja seine Lehrmethode besonders in der Erzählung von Parabeln und Gleichnissen, so dass der Evangelist sagen konnte: ‚sine parabola non loquebatur illis' (Marc. 4, 34). Er wollte dadurch einerseits der intellectuellen Schwäche seiner Zuhörer zu Hülfe kommen und anderseits dieselben bewahren vor jedem Missbrauche, den sie mit dem klar ausgesprochenen Worte hätten machen können. Dass dieses neben anderen ein Grund für die Methode des Heilandes war, möchte aus dem Umstande hervorgehen, dass er sich vorzüglich der Menge gegenüber solcher Bildersprache bediente, während er fern von der Menge seinen Jüngern, welche die Bewahrer und Verkündiger seiner Lehre werden sollten, deutlich und genau sich ausdrückte, wie uns wieder der Evangelist berichtet: ‚seorsum autem discipulis suis disserebat omnia' (Marc. 4, 34).

Das ist also die eigentliche Quelle der christlichen Symbolik. Der Geist des Stifters des Christenthums ist auf seine Schüler übergegangen; seine Methode lebte wieder auf in dem Unterrichte, welchen die Kirche in seinem Namen ertheilt, sie herrscht in der Liturgie und leuchtet uns entgegen aus den Denkmälern der altchristlichen Zeit. Als solche den Geist der Lehre Christi widerspiegelnde Werke haben die altchristlichen Denkmäler zugleich einen grossen praktischen Werth und eine nicht zu unterschätzende didaktische Bedeutung, indem sie den Ungebildeten wenigstens theilweise die Lectüre ersetzen müssen. Und als didaktische Hülfsmittel konnten sie nicht anders als symbolisch und allegorisch sein, da die übersinnlichen und übernatürlichen Wahrheiten und Geheimnisse nicht in ihrer übernatürlichen Realität, sondern nur in sinnlichen Bildern und Gleichnissen verkörpert dargestellt werden können.

Halten wir die Quelle und die didaktische Bedeutung der altchristlichen Kunst fest, so werden wir leicht begreifen können, dass die symbolischen Zeichen nicht der Willkür der einzelnen darstellenden Künstler überlassen sein und nicht eine beliebige und zufällige Anwendung auf dieses oder jenes Geheimniss finden konnten. Hat nämlich die Kirche für die ungetrübte Reinheit der von Christus ihr anvertrauten Wahrheiten und für die Unversehrtheit und volle Integrität der Geheimnisse Gottes zu sorgen, so kann sie auch keine Versinnbildung und äussere Darstellung derselben gestatten, die dem innern Wesen und der übernatürlichen Wahrheit des Darzustellenden nicht conform oder entsprechend wäre. Ganz treffend wird darum im Regensburger oberhirtlichen Verordnungsblatt (II. Jahrg. Nr. 4, S. 22) ausgeführt, dass die Kirche nur jener Kunst das Heiligthum öffnen kann, die bereit ist, heilig dem Heiligen zu dienen, und zwar nach jenen Regeln und Bestimmungen, welche der Geist der Kirche gegeben. Diese Regeln und Bestimmungen sind nichts von der Kirche äusserlich Aufgenommenes, sondern sie sind von innen heraus, aus dem die Kirche regierenden Geiste, aus ihren Anschauungen, aus den Bedürfnissen ihres Cultus gleichsam organisch hervorgewachsen und wurden eben deshalb von der Kirche durch alle Jahrhunderte festgehalten. Es bildete sich auf solche Weise eine Tradition der kirchlichen oder heiligen Kunst, die mit ihren Anfängen in die Kirche der Katakomben zurückreicht. Die fragliche Tradition ist aber wesentlich Symbolik, und so hat denn *Wolfgang Menzel* das Richtige getroffen, wenn er (Christl. Symbolik, Vorw. VI) schreibt: ‚alles Kirchliche in der Kunst liegt im Symbol und dieses selbst wurzelt in den tiefsten Mysterien der Kirche'. Demgemäss ist Symbolik wesentlich gleichbedeutend mit Erforschung und Erkenntniss jener Regeln und Bestimmungen, an welche die kirchliche Kunst sich zu halten hat; und da diese Regeln in Bezug auf manche Persönlichkeiten und auf manche Lehren schon frühzeitig einen körperlichen Ausdruck gefunden haben, indem feste Typen sich bildeten und beibehalten wurden: so ist die Symbolik auch innig verwandt und steht in wesentlicher Beziehung zur altchristlichen Typik. Andere Personen und Darstellungsobjecte haben zwar keinen feststehenden Typus, aber ihre Bedeutung und ihre Charaktere sind bezeichnet durch gewisse Beigaben oder Attribute, deren Erklärung man gewöhnlich als Aufgabe der Ikonographie bezeichnet, so dass diese ebenfalls als ein Zweig der Symbolik erscheint.

Aus dem Angeführten ergiebt sich die grosse Bedeutung und Wichtigkeit der

Symbolik für die gesammte kirchliche Kunst aller Zeiten und darum auch die Nothwendigkeit ihrer Kenntniss für alle Künstler, die irgend ein kirchliches Kunstwerk liefern wollen. Doch dies ist nicht die einzige praktische Bedeutung derselben, sondern sie ist auch von grosser Wichtigkeit für die Wissenschaft, namentlich für die Theologie. Zwar ist sie nicht und kann sie nicht sein ‚Quelle des Dogmas', wozu *W. Menzel* (Symbolik Vorr. VIII) sie machen möchte, wol aber ist sie ein Spiegel des Dogmas und als getreuer Ausdruck der altchristlichen Glaubensentwicklung und Lebensauffassung eine wichtige Quelle der Dogmengeschichte und ein nicht zu unterschätzendes Element in der christlichen Apologetik. Sollte sie Quelle des Dogmas sein können, so müsste sie der Lehrentwicklung vorausgehen und die Dogmen müssten eine aus den bildlichen Darstellungen abstrahirte begriffliche Zusammenfassung der hinter den Bildern verborgenen Ideen sein, was bekanntlich nicht der Fall sein kann, da die Priorität der Lehre unbestreitbar ist; auch müssten die Symbole jedem, selbst dem ungebildeten Menschen auf den ersten Blick klar und verständlich sein, was gleichfalls nicht der Fall ist, da vielmehr die Erklärung derselben eine sehr schwierige und delicate Arbeit ist, die Gelehrsamkeit, Vorsicht und Redlichkeit fordert (*Kraus* R. S.[2] 234). Angesichts der Schwierigkeit der Erklärung dürfen wir wol die Frage stellen: welche Regeln haben uns bei der Erklärung der altchristlichen Symbole zu leiten?

Diese Frage beantwortet uns *Kraus* (R. S.[2] 235 f.) in folgender Weise: ‚augenscheinlich werden wir den zuverlässigsten Schlüssel zu ihrem Verständnisse besitzen, wenn wir uns mit den Anschauungen und Gedanken der Künstler selbst oder derjenigen, unter welchen sie lebten und für welche sie arbeiteten, vertraut gemacht haben. Eine einzige Aeusserung eines Kirchenvaters, der zur Zeit der Anfertigung eines Gemäldes oder kurz nachher geschrieben, führt uns unvergleichlich tiefer und zuverlässiger in den Sinn der betreffenden Darstellung ein, als ein ganzer Band voll Hypothesen, mögen dieselben noch so geistreich und von modernen Auslegern noch so glänzend unterstützt sein. Die Gewissheit einer gegebenen Erklärung wächst natürlich in dem Maasse, wie sich die Zahl und Klarheit der beigebrachten Texte, sowie das Gewicht der angeführten Schriftsteller mehrt. So würde z. B. eine anscheinende Uebereinstimmung zwischen dem Texte eines wenig bekannten Schriftstellers des 9. und Gemälden des 2. oder 3. christlichen Jahrh. nicht hinreichen, um uns mit Sicherheit aus ersterm auf den Sinn des letztern schliessen zu lassen; die Uebereinstimmung könnte möglicherweise rein zufällig sein. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn man Zeugnisse von Zeitgenossen des Künstlers oder Solchen beibringen kann, welche vor ihnen lebten und dazu beigetragen haben, jenen Gedankenkreis, in welchem der Maler sich bewegte, zu bilden; lässt sich auf diese Weise darthun, dass gewisse Ideen, Anschauungen und der Ausdruck derselben zu jener Zeit unter den Christen vorhanden und gewissermassen das geistige Eigenthum aller Gläubigen geworden waren, so besitzen wir darin selbstverständlich den besten Führer bei Erklärung gleichzeitiger Kunstschöpfungen.' Als die sichersten Anhaltspunkte zur Erklärung der altchristlichen Symbole müssen demnach ausser den etwa beigefügten Inschriften die heiligen Schriften und die Werke der Kirchenväter, besonders die Homilien der letztern, bezeichnet werden. Verlassen uns diese Quellen oder scheinen die aus ihnen geschöpften Aufklärungen unzureichend und unbefriedigend, so müssen wir unser Urteil zurückhalten und die Erklärung nach weiteren Entdeckungen der Zukunft überlassen.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den hauptsächlichsten Inhalt der Darstellungen in den ältesten christlichen Denkmälern, wie sie uns in den Katakomben begegnen, so finden wir eine auffallende Uebereinstimmung, um nicht zu sagen Einförmigkeit in denselben. ‚Es ist immer derselbe Kreis von Vorstellungen, derselbe Cyclus von biblischen Geschichten, Symbolen und Gegenständen, welche wie auf den Decken und Wänden der Katakomben, wie in den Werken der Sculptur und Glyptik begegnen . . . Dieses beweist, dass man die Bilder nicht als etwas Weltliches, dem religiösen Leben Fremdes aufgefasst hat, sondern dass sie als Cultgegenstände angesehen wurden. Welch andern Grund hätten die alten Christen gehabt, das, was sie in Glauben und Verehrung umfingen, in Bilderwerken zu vervielfältigen? Sie konnten es nur thun, um ihre eigene Andacht zu befriedigen und um gleiche Gesinnungen in allen Brüdern der Gemeinde wach zu rufen. Noch heute muss es Jeden ergreifen, wenn er zwischen den Gemälden der Katakomben umherwandelt, wenn er den mächtigen Christuskopf von S. Callisto, die Madonnen von S. Domitilla und Priscilla, die hl. Agnes, das Bild des guten Hirten anschaut: wer sollte sich nicht erschüttert fühlen von der süssen und erhabenen Majestät dieser Gemälde? wer sollte ohne Rührung der Thränen

und Gebete gedenken, die hier unsern Vorfahren im Glauben entströmt sind?' (*Kraus* Die christl. Kunst in ihren frühesten Anfängen 106.)

Diese Stelle möge einerseits als Bestätigung unserer Behauptung dienen, dass die Symbole keineswegs als Quelle, sondern nur als Spiegel der Dogmatik dienen; anderseits möge sie uns im Vorhinein andeuten, was wir in den symbolischen Darstellungen der Katakomben zu erwarten haben. Doch müssen wir, um naheliegende Vermuthungen zu beseitigen, sogleich eine Bemerkung einfügen. Sind nämlich die altchristlichen Darstellungen zumeist Gegenstände des Cultus, so sollte man meinen, dass der Centralpunkt des neutestamentlichen Cultus, der Opfertod Christi am Kreuze, am häufigsten uns begegnen würde. Und doch machen wir die Wahrnehmung, dass ‚gerade diejenigen Dogmen und Begebnisse aus dem Leben des Gottmenschen, welche die „Thorheit des Kreuzes" ausmachten, mit dichtem Schleier bedeckt wurden, und darum finden wir in den drei ersten Jahrhunderten weder die Kreuzigung noch die Leidensgeschichte Jesu dargestellt: die Christen hatten genug unter dem Vorwurfe, sie beten einen gekreuzigten Menschen an, zu leiden; man hütete sich darum wol, den Ungläubigen durch indiscrete Vorstellungen noch Waffen an die Hand zu geben. Die Gemeinde trug in jenen Zeiten, wo täglich sich ihre Thränen mit ihrem Blute vermischten, Kreuz und Tod ihres Erlösers ohnedies tief genug im Herzen: was ihr vor Allem Noth that, das waren tröstende, aufrichtende Gedanken, und darum malte man auf den Wänden der unterirdischen Leichenstadt, auf der Decke der gottesdienstlichen Kammern mit Vorliebe Scenen, welche das unendliche Erbarmen, die unerschöpfliche Liebe des Heilandes darstellten, welche den endlichen Sieg der guten Sache, den frohen Triumph über Welt und Verfolgung vorbildeten' (*Kraus* Die Kunst bei den alten Christen 20).

Die Sinnbilder sind theils dem Thierreich, theils dem Pflanzenreich, theils auch der Bibel des A. und N. T. entnommen, wozu sich einige aus dem Heidenthume herübergenommene Darstellungen und einzelne mathematische Figuren gesellen. Die Zahlensymbolik tritt in der Kirche im Allgemeinen zurück und findet sich mehr bei den Secten, die auf astrologischen Systemen der Heiden und Juden beruhen. Das von *de Rossi* aufgestellte, von *Kraus* consequent durchgeführte Princip ist in neuester Zeit durch *V. Schultze* (Archäol. Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880; *ders.* Die Katakomben, Lpz. 1882) angefochten und mit Verwerfung der litterarischen Zeugnisse der Versuch gemacht worden, die Malereien und Sculpturen der alten Christen als rein sepulcrale und ausschliesslich von sepulcralen Gesichtspunkten eingegebene Werke zu erklären. Im Allgemeinen hat diese neue Interpretation bei den Sachverständigen keinen Beifall gefunden (vgl. *Kraus* im Repertor. für Kunstwissensch. VI 382 f.). Dagegen hat, wie *Kraus* a. a. O. betont, die Ausdeutung unserer Bildwerke die Liturgie ganz gewiss als Hauptquelle der christlichen Kunstvorstellungen herbeizuziehen, wie das zuerst P. *Victor de Buck* und dann *Le Blant* (letzterer vorzüglich in seiner Vorrede zu den Sarcophages d'Arles) ausgesprochen haben. Vgl. noch d. Art. Bildercyclus I 159 und die einzelnen chronographischen Artikel dieser R.-E. DIPPEL.

SYMBOLE. Σύμβολον bedeutet in profanem Sprachgebrauch der alten Welt ein Zeichen, aus dem man etwas schliesst, ein Wahrzeichen, Merkmal, ein verabredetes Zeichen, und berührt sich insofern mit dem lateinischen Tessera. Im theologischen Sprachgebrauch bedeutet das Wort ein Glaubensbekenntniss als religiöses Erkennungszeichen, und zwar ebenso wol für die Christen gegenüber den Nichtchristen als für die christlichen Parteien unter sich. Die Geschichte kennt eine sehr grosse Anzahl derartiger Bekenntnisse, und was ihren Ursprung anlangt, so rühren sie theils von einzelnen Personen, theils von einzelnen Kirchen, theils von Particularsynoden, theils von allgemeinen Synoden her. Eines erhebt mit seinem Namen den Anspruch, von den Aposteln abzustammen. Vermöge ihrer nähern Bestimmung sind sie Tauf-S., sofern sie von den Täuflingen zum Bekenntniss des Glaubens zu recitiren waren, oder Glaubensregeln, sofern sie, ohne zunächst bei der Taufe verwendet zu werden, einfach gegen eingetretene Neuerungen den Glauben zu normiren hatten. Die neueste Sammlung bietet die ‚Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche' von *A. Hahn*, oder vielmehr seinem Sohn *G. L. Hahn*, der die zweite Ausgabe der Schrift 1877 bearbeitete. Eine nähere Betrachtung verdienen drei Symbole: das apostolische, das nicänische bezw. nicänoconstantinopolitanische und das athanasianische. Ihnen seien die folgenden Zeilen gewidmet.

I. *Symbolum apostolicum*. *Rufin* (In symb. apost. c. 2) erzählt als Ueberlieferung der Alten: als die Apostel nach dem Pfingstfest von dem Herrn angewiesen worden,

zur Verkündigung des Wortes Gottes sich zu den verschiedenen Nationen zu begeben, haben sie vor ihrer Trennung ‚normam futurae praedicationis in commune' festgestellt, ‚ne forte alii alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes igitur in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud futurae sibi ut diximus praedicationis indicium, in unum conferendo quod sentiebant unusquisque, componunt atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt'. Er führt also das Glaubensbekenntniss, dessen Erklärung er sich zur Aufgabe gemacht, auf Grund einer alten Ueberlieferung auf ein gemeinsames Zusammenwirken der Apostel zurück, und mit Rücksicht auf diesen Ursprung bemerkt er weiter, dem Wort σύμβολον eine Bedeutung beilegend, die eigentlich nur dem Wort συμβολή zukommt, es könne aus vielen und sehr gerechten Gründen Symbolum genannt werden; ‚symbolum enim graece et indicium dici potest et collatio, hoc est quod plures in unum conferunt.' Und wenn er den Antheil, den die einzelnen Apostel an dem Bekenntniss hatten, wenigstens nicht ausdrücklich und bestimmt sondert, so begegnen wir anderwärts, im Abendland, der Vorstellung, jeder einzelne Apostel habe einen einzelnen Glaubensartikel aufgestellt, so dass das Symbolum im eigentlichen Sinn durch eine συμβολή zu Stande gekommen wäre. Vielleicht kennt diese Entstehungsweise bereits *Ambrosius* (Explanatio symb. ad initiandos; bei *Caspari* Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, 3 Bde. 1866—1875, II 50—58). Wenigstens theilt er das Symbolum in 3 × 4 = 12 Glieder. In vollendeter Ausbildung erscheint die Vorstellung in zwei pseudo-augustinischen Reden (Nr. 240. 241 ed. Bened. XVI; vgl. *Hahn* 47, Anm. 163). Die Erzählung kann aber weder in der entwickelten noch in der einfachen Gestalt auf Glauben Anspruch erheben. Sie ist nicht bloss der ältern Zeit sowie dem Orient unbekannt. Gegen sie zeugt auch in entscheidender Weise die Textesgeschichte des Symbolums, die mit jenem Ursprung nicht zu vereinbaren ist. Die alten Kirchen nehmen grossentheils, bald mehr, bald weniger, eine zu freie Stellung zu dem Symbolum ein, um nicht schon dadurch den apostolischen Ursprung zurückzuweisen, und dies nicht bloss die orientalischen, sondern bei aller Uebereinstimmung auch die abendländischen. Das apostolische Symbolum in seiner jetzigen Gestalt, dem Textus receptus, war zudem den ersten fünf Jahrhunderten unbekannt. Es existirte damals in einer andern Fassung, und diese ist vor Allem näher ins Auge zu fassen.

Das apostolische Symbolum in seiner ältern Form tritt uns am reinsten in der römischen Kirche entgegen, indem es hier nach dem Zeugniss von *Rufin* (l. c. c. 3) und *Ambrosius* (Ep. 42 ad Siric. c. 5) unversehrt und ohne Zusätze bewahrt wurde. Ueberliefert wird es uns u. A. durch *Rufin*, *Marcell von Ancyra* in seinem Brief an Papst Julius (*Epiph.* Haeres. 72, c. 3) und das Psalterium des Königs Aethelstan. In den beiden letzten Documenten steht es griechisch, und ohne Zweifel wurde es in den ersten Jahrhunderten auch in der römischen Kirche griechisch gebraucht. Sein Wortlaut ist nach *Rufin* folgender: credo in Deum patrem omnipotentem. Et in Christum Iesum, unicum filium eius, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Es ist hiernach etwas kürzer als das spätere Symbolum, indem gegenüber dem Textus receptus nicht bloss die Artikel: ‚descendit ad inferos' (oder ‚inferna', wie der Text in der frühern Zeit lautete), ‚sanctorum communionem' und ‚vitam aeternam', sondern auch mehrere Worte im übrigen Theil fehlen, nämlich ‚creatorem coeli et terrae' im 1. Artikel, ‚conceptus, passus, mortuus' und ‚Dei omnipotentis' im Artikel vom Sohn, ‚catholicam' nach ‚ecclesiam'.

Die Symbole der übrigen Kirchen des Abendlandes zeigen dem römischen gegenüber zwar einige Differenzen. Die Abweichungen sind aber nur sehr unbedeutend (in der Mailänder Kirche beschränken sie sich z. B. auf ‚sub Pontio Pilato passus' statt ‚crucifixus sub Pontio Pilato' und ‚coelum' statt ‚coelos'; das Symbolum von Ravenna setzt ‚qui' vor ‚sub Pontio', ‚credo' statt ‚et' vor ‚in Spiritum sanctum', und am Schluss ‚vitam aeternam'), und im Ganzen können die S. als identisch gelten.

Nicht ebenso dagegen stimmen die morgenländischen Tauf.-S. mit dem römischen überein. Anlage und Anordnung ist wol auch bei ihnen dieselbe. Auch treffen die Worte mehrfach zusammen. Aber nicht weniger gross als die Uebereinstimmung ist die Verschiedenheit. Sie haben alle, bald mehr, bald weniger, antihäretische Zusätze. Einzelne Glieder haben in ihnen bisweilen eine freie Form oder eine von der gewöhnlichen abweichende Stellung. Man nimmt ferner wahr, dass einzelne

Glieder ganz oder theilweise fehlen, während umgekehrt neue eintreten. Besonders mögen noch folgende Eigenthümlichkeiten bemerkt werden. Die orientalischen S. haben fast alle 1) ‚πιστεύομεν‘ (im Plural) statt des abendländischen ‚credo‘; 2) setzten sie vor ‚θεόν‘ und ‚κύριον‘ ein ‚ἕνα‘ ein, meist auch ‚ἕν‘ vor ‚ἅγιον πνεῦμα‘; 3) fügen sie dem ‚θεὸν παντοκράτορα‘ in der Regel ein ‚ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς‘ bei; 4) im Artikel vom Sohn steht das ‚κύριον‘ (meist ohne ‚ἡμῶν‘) an der Spitze, während das ‚dominum nostrum‘ in den abendländischen Symbolen den Schluss bildet, bezw. auf ‚filium eius unicum‘ folgt; 5) das ‚τρίτῃ ἡμέρᾳ‘ steht nach ‚ἀναστάντα‘, während das ‚tertia die‘ dem ‚resurrexit‘ vorangeht; 6) die Aussagen über den Herrn folgen als Appositionen zu ‚Ἰ. Χριστόν‘ im Accusativ des Participiums, im Abendland aber erscheinen sie als Relativsätze; 7) bei ‚ἐκκλησία‘ steht stets ‚καθολική‘; 8) den Schluss bildet ‚ζωήν αἰώνιον (vgl. *Caspari* III 44—88).

Was das Alter des Symbolums anlangt, so weist der Umstand auf eine sehr frühe Entstehung hin, dass es in seinen Grundzügen in der ganzen Kirche dasselbe ist. Das hohe Alter der römischen Form beweist noch insbesondere der einfache und schlichte, gleichsam unbefangene Charakter. Das Fehlen der sub 2, 3, 7 u. 8 aufgeführten orientalischen Merkmale nöthigt zu der Annahme, dass das Symbolum in der römischen Kirche schon um die Mitte des 2. Jahrh. in Gebrauch war, bevor die bekannten Häretiker sich dort einfanden. Mit Wahrscheinlichkeit kann man sogar noch weiter zurückgehen. Der öftere Gebrauch von symbolmässigen Formeln seitens der apostolischen Väter (κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, *Barn.* 7, 2; *Polyc.* 2, 1; *II. Clem.* 1, 1; ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, *Ignat.* Ad Tars. 9; ad Smyrn. 1, 2; ad Magn. 11) lässt die Bekanntschaft mit einem Symbol wenigstens vermuthen. Das Symbolum reicht somit in oder nahe an die apostolische Zeit zurück, und insofern liegt der Erzählung von seinem apostolischen Ursprung doch etwas als wahr zu Grunde, wenn gleich von einer Aufstellung durch die Apostel selbst schwerlich die Rede sein kann (vgl. *Caspari* III 142 bis 161).

Wie bereits angedeutet wurde, ward das bisher besprochene Symbolum mit der Zeit durch ein anderes abgelöst. Dasselbe kam gegen Ende des 5. oder im Anfang des 6. Jahrh. im südlichen Gallien auf und liegt zunächst in den pseudo-augustinischen, vielleicht von *Caesarius von Arles* herrührenden Sermones de symbolo (Nr. 237—243 ed. Bened. XVI) vor. Es fand aber später auch in Rom Eingang, und von hier aus eroberte es allmälig die ganze Kirche. Doch gab die römische Kirche das alte Symbolum nicht sofort zu Gunsten des neuen auf. Zunächst kam um 500, ohne Zweifel in Folge der Ausbreitung, die damals mit der Herrschaft der Ostgothen und später mit der Herrschaft der Longobarden der Arianismus in Italien fand, bei der Traditio und Redditio symboli das nicaeno-constantinopolitanische Symbolum in Uebung. Bei der Taufe selbst oder bei den Glaubensfragen wurde zwar immer noch das alte Symbolum gebraucht. Wenn sich dasselbe aber so noch behauptete, so hatte es immerhin aufgehört, alleinige Geltung zu besitzen, und unter diesen Umständen konnte es durch die inzwischen aufgekommene neue Form allmälig vollends um so leichter verdrängt werden, als es bei der Taufe vielfach nur in abgekürzter Gestalt zur Anwendung gelangte (*Caspari* II 114, Anm. 88; III 201 f.).

II. *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.* Dieses Symbolum verdankt, wie der Name besagt, seine Aufstellung den beiden ersten allgemeinen Synoden. Näherhin versteht man unter ihm das Glaubensbekenntniss, das, in Erweiterung des Symbolums von Nicaea, durch die Synode von *Constantinopel* 381 aufgestellt wurde. Man könnte es somit einfach Constantinopolitanum nennen. Auf der andern Seite heisst es aber als Erweiterung des nicaenischen Glaubensbekenntnisses nicht selten einfach Nicaenum. Ursprünglich liegen indessen immerhin zwei S. vor, das nicaenische und das nicaeno-constantinopolitanische, und so ist zuerst jenes näher zu betrachten.

Das nicaenische Symbolum wurde durch den Gegensatz der arianischen Häresie veranlasst, und durch diese Veranlassung ist seine Eigenthümlichkeit bedingt. Da Arius den Sohn für ein Geschöpf erklärte, wurde der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses dahin erweitert und näher bestimmt, dass die göttliche Wesenheit des Sohnes zum bestimmten Ausdruck kam, und am Schluss, unmittelbar nach den Worten ‚καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα‘, über die arianischen Hauptsätze das Anathem gesprochen ward. In jener Beziehung bekannte die Synode den Sohn als ‚γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα‘. Der Schluss lautet: ‚τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ

ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν ... ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία'. Was das Zustandekommen des Symbolums anlangt, so misst sich *Eusebius von Caesarea* in dem Schreiben, das er von Nicaea aus an seine Gemeinde richtete (*Socr.* H. e. I 8; *Theod.* H. e. I 11), das Verdienst zu, die Grundlage zu demselben geliefert zu haben. Er legte nämlich der Synode ein Symbolum vor mit dem Beifügen, es sei der Glaube, den er in der Katechese und bei der Taufe von den früheren Bischöfen empfangen, den er als Presbyter und Bischof selbst verkündigt habe, somit wol das Taufsymbol, das in der Kirche von Caesarea in der letzten Zeit gebräuchlich war, und die Formel fand nach seiner Erzählung den Beifall des Kaisers. Nur habe derselbe die Aufnahme des ὁμοούσιος verlangt, und unter dem Vorwand, dieses Wort beizufügen, sei dann von den Bischöfen folgendes, nämlich das nicaenische, Symbolum verfasst worden. In der That erscheint bei Vergleichung der beiden S. das nicaenische auf dem Grund des eusebianischen aufgebaut. Doch ging die Berücksichtigung der Vorlage nicht gar so weit, als man nach jener Erzählung etwa erwarten könnte. Nicht nur erfuhr der Artikel vom Sohn im ersten Theil eine durchgreifende dogmatische Umarbeitung, indem einerseits mehrere Ausdrücke gestrichen (πρωτότοκον πάσης κτίσεως πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) oder geändert (τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ... υἱὸν μονογενῆ: τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ... μονογενῆ, ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον: γεννηθέντα ἐκ τ. π., δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα: δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο), anderseits neue Bestimmungen eingesetzt wurden (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί), sondern auch in den übrigen Theilen musste sich die Vorlage eine mehrfache Correctur, bezw. eine Ersetzung ihrer Ausdrücke durch Worte aus andern Symbolen, namentlich dem jerusalemischen, gefallen lassen. Vgl. *Hort* Two Dissertations, 1876, p. 54—72; 138—139.

Ist das Nicaenum (N) gegen den Arianismus, so ist das Constantinopolitanum (C) gegen diesen und den Pneumatochismus gerichtet. Seine Eigenthümlichkeit betrifft somit in Vergleich zu jenem den Artikel vom heiligen Geist, und die pneumatomachische Lehre, der heilige Geist sei ein Geschöpf des Sohnes und ein dienender Engel, wird abgewehrt, indem den Worten ‚καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον' beigefügt wird: ‚τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ σύνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν'. Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist das Symbolum bloss eine Erweiterung des nicaenischen Bekenntnisses in der Lehre vom heiligen Geist, und zwar eine Erweiterung, die ursprünglich von der Synode von *Constantinopel* ausging. Die Vorstellung ist aber nicht stichhaltig, weder in dem einen noch in dem andern Punkt.

C ist nicht als eine blosse Erweiterung von N in dem Artikel vom heiligen Geist zu betrachten. Vor Allem ist es ein vollständiges Symbolum, indem auf den Artikel vom heiligen Geist noch die Artikel von der Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung und dem ewigen Leben folgen, Artikel, die in N fehlen, wo an ihrer Stelle der bekannte Anathematismus sich findet, und wenn man auf diesen Punkt etwa weniger Gewicht legen wollte, weil der Schluss von C ebenfalls als eine blosse, und zwar einfach durch das Interesse der Vollständigkeit geforderte Erweiterung angesehen werden könnte, so wiegt ein anderer um so schwerer. Der Text von C weicht auch in den übrigen Theilen so bedeutend von dem von N ab, dass nicht leicht anzunehmen ist, er sei ursprünglich mit diesem identisch gewesen und nur in Folge der Ueberlieferung ein anderer geworden. Schon der Artikel vom Vater zeigt einen Zusatz und eine veränderte Wortstellung. C bietet ‚ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων', N ‚πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν'. Ebenso gewahren wir im ersten Theil des Artikels vom Sohn, der sich auf dessen göttliche Natur bezieht, einige Differenzen. In C fehlt (wenigstens nach dem gewöhnlichen Text) ‚τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ' und ‚τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ'. ‚Μονογενῆ' steht in C ferner und zwar mit vorgesetztem Artikel (τόν) nach ‚τοῦ θεοῦ' (statt ‚τοῦ πατρός'). Nach ‚γεννηθέντα', dem wiederum der Artikel vorangeschickt ist, folgt weiter ‚πρὸ πάντων τῶν αἰώνων', ein Zusatz, der in N fehlt. Noch durchgreifender ist endlich die Verschiedenheit im zweiten Theil dieses Artikels. Wir brauchen sie nicht im Einzelnen herauszustellen. Es genügt die Bemerkung, dass C hier mehr als noch einmal so gross ist als N. Von einer blossen Erweiterung von N in dem Artikel vom heiligen Geist kann daher bei C schlechterdings keine Rede sein. Nicht einmal eine durchgängige Erweiterung von N ist anzunehmen. C ist vielmehr ein neues, auf N aufgebautes, oder noch richtiger ein altes, aber mit den Bestimmungen von N bereichertes Symbolum, und dieses alte Symbolum ist das von Jerusalem (*J. Hahn* 62 ff.). Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die drei Symbole mit einander zu vergleichen. C stimmt nämlich in den meisten Punkten, in denen es

von N abweicht, namentlich im Artikel vom Vater und Sohn, völlig mit J überein, und J verräth sich als die Grundlage noch weiterhin dadurch, dass es das ‚ἅγιον πνεῦμα' bereits näher bestimmt als ‚τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις'.

C verdankt auch nicht seinen eigentlichen Ursprung der Synode von *Constantinopel*. Das Symbolum findet sich bereits wörtlich in dem um 374 verfassten Ancoratus des *Epiphanius* (c. 118, ed. *Dindorf*) als Taufsymbol der Kirche von Jerusalem, und nach den Nachweisen von *Hort* (Two Dissert. 84—97) ist es nicht unwahrscheinlich, dass es von *Cyrill von Jerusalem* herrührt, indem dieser wol das alte Taufsymbol von Jerusalem in die neue Gestalt brachte. Nur bietet das Symbolum im Ancoratus mit N und im Unterschied von C die Worte ‚τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός' und ‚τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καί τὰ ἐν τῇ γῇ'. Ebenso ist am Schluss der im C fehlende Anathematismus von N über die Hauptsätze des Arius beigefügt. Abgesehen von diesen Zusätzen stimmt aber das bezügliche Symbolum des Ancoratus (weniger freilich das zweite, von *Epiphanius* c. 119 aufgeführte, das durch Verwechslung von *Hefele* Conc.-Gesch.[2] II 10 zur Vergleichung herbeigezogen wurde) völlig mit C überein, und da die fragliche Schrift nach der eigenen Angabe des Auctors (c. 119) im 10. Jahre der Regierung der Kaiser Valentinian und Valens, somit etwa sieben Jahre vor der Synode von *Constantinopel* entstanden ist, so folgt, dass C von dieser nicht verfasst, sondern nur etwa corrigirt wurde. Man könnte zwar fragen und hat gefragt (*Franzelin* De Deo trino 1869, 509; *Jungmann* Dissert. in hist. eccles. II, 1881, 114), ob das Symbolum nicht nachträglich dem Werke einverleibt wurde, zumal der Auctor nach dem angeführten Abfassungstermin noch drei Decennien lebte. Man hat die Stelle dem Epiphanius sogar ganz abgesprochen und für ein fremdes, nach dem Concil von *Chalcedon* gemachtes Einschiebsel erklärt (*Vincenzi* De process. Spir. s. 1878, 106—110). Letztere Aufstellung verdient hier keine weitere Widerlegung. Auf erstere ist aber Folgendes zu erwiedern. Dass Epiphanius den fraglichen Zusatz zu seinem Werke machen konnte, ist nicht zu bestreiten. Aber es fragt sich anderseits, ob das Symbolum in dem Ancoratus sich selbst irgendwie als Zusatz zu erkennen giebt oder ob wir sonst von einer nachträglichen Ergänzung des Werkes durch den Auctor Kenntniss haben, und da diese Fragen zu verneinen sind, die in den Worten ‚τῶν ἁγίων ἐκείνων πατέρων' (c. 119) liegende Rückbeziehung auf c. 118 die Annahme eines spätern Zusatzes in c. 118 noch besonders ausschliesst, so ist jener Ausweg nicht so ohne Weiteres auf den Grund hin zu betreten, dass das Symbolum mit C zusammentrifft. Das Verfahren ist um so weniger erlaubt, als mit ihm, da ja die beiden Symbole nicht ganz identisch sind, zugleich gegen Epiphanius der Vorwurf zu erheben ist, dass er sich an dem Bekenntniss der Synode von *Constantinopel*, und wenn auch nur in Form von Zusätzen oder Einschiebseln, Veränderungen vorzunehmen erlaubte. Auch die Geschichte von C spricht für eine blosse Reception. Das Symbolum ist nämlich in der Litteratur bis um die Mitte des 5. Jahrh. nirgends zu finden; zum erstenmal taucht es in den Acten des Concils von *Chalcedon* auf, häufiger kommt es erst seit dem Anfang des 6. Jahrh. vor, und diese Erscheinung begreift sich eher, wenn dem Symbolum des Ancoratus die Priorität zukommt. Denn wenn auch die Auctorität in beiden Fällen streng genommen die gleiche ist, so tritt ein Symbolum, das durch eine Synode neu aufgestellt wird und der Synode im eigentlichen Sinn ihr Dasein verdankt, immerhin mit grösserm Ansehen in die Welt ein, als ein Symbolum, das zunächst in einer einzelnen Kirche aufkam und durch die Synode nur bestätigt wird.

Ist denn aber das Symbolum durch die Synode von *Constantinopel*, wenn auch nicht aufgestellt, so doch recipirt worden? In neuester Zeit wurde dies von mehreren Gelehrten und in verschiedenen Ländern bestritten, und behauptet, die Synode habe in keiner Weise ein neues Glaubensbekenntniss aufgestellt, sondern einfach das nicaenische bestätigt. Das C habe nur darin seinen Grund, dass *Cyrill von Jerusalem*, der jener Synode anwohnte, um seine Orthodoxie gegen laut gewordene Zweifel sicher zu stellen, etwa ein Glaubensbekenntniss, und zwar das von ihm revidirte Taufsymbol von Jerusalem, ablegte, dass die Synode dasselbe billigte und ihren Acten einverleibte, und dass dann ein Späterer es aus den Acten als Symbol der Synode hervorzog. Oder das Symbolum sei eine Fälschung der Griechen aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, zu dem Zweck veranstaltet, die griechische Lehre von der ‚processio Spiritus s. ex patre' als altkirchliche und symbolmässige darzustellen. Letzteres ist die Ansicht *Vincenzi's* (l. c.). Um dieselbe zu begründen, mussten alle Documente, in denen das C bis zum 8. Jahrh. vorkommt, für gefälscht oder interpolirt erklärt werden, und man braucht nur dieses anzuführen, um sie zugleich zu würdigen. Ersteres ist die An-

sicht *Horts* (Two Dissert. 97—107) sowie *Harnacks* (Real-Encykl. f. prot. Theol. u. Kirche, herausg. v. *Herzog*[2] VIII 212 bis 230), der die Hypothese nicht grundlos findet und dem es jedenfalls als sicher gilt, dass die Synode vom Jahre 381 offiziell lediglich das N repetirte und dass das C nur auf einer etwa 70 Jahre später von Constantinopel aus vorgenommenen Unterschiebung des revidirten Symbols von Jerusalem beruht.

Diese Ansicht ist aber keineswegs so ganz über jeden Zweifel erhaben. Richtig ist allerdings, dass die Kirchenhistoriker *Socrates* (H. e. V 8), *Sozomenus* (VII 7. 9) und *Theodoret* (V 8) ein Symbolum von Constantinopel nicht erwähnen, sondern nur von einer Bestätigung des nicaenischen Glaubens reden, dass auch *Greg. v. Naz.* (Ep. 102 ad Cledon.) eines neuen Symbolums nicht gedenkt, obwol er das nicaenische Symbolum im Artikel vom heiligen Geist lückenhaft findet. Aber dieses Schweigen ist doch schwerlich schon entscheidend. Es würde höchstens dann beweisen, wenn die Synode von *Constantinopel* von Haus aus eine allgemeine gewesen und als solche von Anfang der nicaenischen ebenbürtig zur Seite gestanden hätte. Dem ist aber bekanntlich nicht so. Die Synode zählte nur morgenländische Bischöfe, und auch diese nicht in besonders grosser Anzahl, und *Gregor von Nazianz* hatte unter diesen Umständen um so weniger Anlass, sie dem Nicaenum als Ergänzung gegenüberzustellen, als er nach den persönlichen Erfahrungen, die er auf ihr gemacht, auf sie überhaupt nicht gut zu sprechen war. Jenes Moment trifft auch bei den Kirchenhistorikern zu. Dazu kommt bei ihnen noch ein anderes. Ihre Berichte über die Synode sind viel zu summarisch, als dass ihr Schweigen über das Symbolum besonders zu betonen wäre. Es kann sich also nur darum handeln, ob die anderweitigen Indicien und Zeugnisse für das Symbolum stark genug sind, und diese Frage dürfte nicht zu verneinen sein.

Da die Synode (c. 1) wie über die Arianer, Sabellianer und andere Häretiker, so über die Pneumatomachen oder Semiarianer das Anathem sprach und die Häresie der letzteren noch neu und wenigstens noch durch keine grössere Synode verworfen worden war, so lässt sich vermuthen, dass sie dem kirchlichen Glauben in dem bedrohten Punkte nähern Ausdruck gab. Die Vermuthung wird bestätigt durch eine Bemerkung der Synode von *Constantinopel* 382, deren Mitglieder annähernd die gleichen waren wie die der Synode vom vorausgehenden Jahre. In dem Schreiben, das dieselbe an die gleichzeitige römische Synode erliess (*Theod.* H. e. V 9), verweisen die Morgenländer bezüglich ihres Glaubens nicht bloss auf den Tomus einer antiochenischen Synode vom J. 378, sondern auch auf den Tomus, der im vorigen Jahre auf der Synode von *Constantinopel* aufgestellt worden sei und in dem sie ihren Glauben ausführlicher (πλατύτερον) dargelegt und die neuerdings aufgetauchten Häresieen mit dem Anathem belegt haben. Den Worten ist allerdings nichts Näheres über den Inhalt des Tomus zu entnehmen. Aber so viel geht immerhin aus ihnen hervor, dass die Synode sich thatsächlich eingehender über die streitigen Punkte aussprach, und bei diesem Sachverhalt ist es gewiss nicht gewagt, in den sieben Decennien später unter ihrem Namen auftauchenden Symbolum einen Bestandtheil jenes Tomus zu erblicken. Dass die Synode von *Ephesus* das Symbolum nicht erwähnte und nur das nicaenische repetirte, beweist nichts gegen seine Aufstellung oder Reception. Denn die ephesinische Synode hatte es fürs Erste nur mit der Lehre vom Sohn, nicht auch mit der Lehre vom heiligen Geist zu thun, und sodann besass die Synode von *Constantinopel* damals eben noch kein so grosses Ansehen wie später. Die Erscheinung beweist also nur, dass die Synode von *Constantinopel* der von *Nicaea* an Auctorität noch nicht gleichgestellt wurde. Zudem tritt das Symbolum zwei Decennien später mit aller Bestimmtheit in die Geschichte ein. Es wird auf der Synode von *Chalcedon* in der 2. und 5. Sitzung nach dem nicaenischen vorgelesen (*Hardouin* Conc. II 287. 454). Seine Existenz wird noch weiterhin durch eine Bemerkung des Bischofs Diogenes von Cyzikus in der 1. Sitzung (ibid. 98 sq.) bezeugt.

Die äusseren Zeugnisse sind hiernach der Annahme eines constantinopolitanischen Symbolums nicht ungünstig. Nicht weiter reichen die inneren Gründe. Man verweist in dieser Beziehung auf die weitgehenden Differenzen zwischen dem N und C. Allein auf diesem Wege ergiebt sich nur, dass die früher übliche Vorstellung von C als einer blossen Erweiterung von N nicht stichhaltig ist. Wie aber die bezüglichen Differenzen gegen den Ursprung von C auf der Synode von *Constantinopel* in dem von uns angenommenen Sinn beweisen sollen, ist wenigstens zunächst nicht einzusehen. Freilich betont man hier noch insbesondere die Auslassungen und Zusätze, die in C gegenüber N sich finden, und es ist einzuräumen, dass das Fehlen der Worte ‚τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός' und die Beifügung des ‚πρὸ

πάντων τῶν αἰώνων‘ nach ‚γεννηθέντα‘ auffallend ist. Aber ein Beweis gegen den constantinopolitanischen Charakter des Symbolums ergiebt sich auch so nicht. Dem Symbolum verbleibt immer noch ein entschiedenes nicaenisches Gepräge. Die Punkte haben insbesondere dann nicht viel zu bedeuten, wenn bloss eine Reception, nicht eine Redaction durch die Synode angenommen wird. Man mag mit Grund sagen, dass die Worte nicht ausgelassen, bez. nicht eingesetzt worden wären, wenn das Symbolum als eine Erweiterung des N von der Synode selbst aufgestellt worden wäre. Ebenso aber lässt sich denken, dass die Synode die Eigenthümlichkeiten hinnahm, wenn sie dieselben in einem bereits vorhandenen und einer hochangesehenen Kirche angehörigen Symbolum vorfand. Bei der Auslassung legt sich zudem noch eine andere Betrachtung nahe. Die Worte ‚τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός‘ stehen einerseits bei *Epiphanius*, und dass dieses Moment in unserer Frage nicht gering anzuschlagen ist, zeigt die, von den wenigen Auslassungen in C abgesehen, wörtliche Uebereinstimmung der beiden S. Die Worte konnten aber anderseits nicht unschwer sich verlieren. Da sie vom ‚ἐκ τοῦ πατρός‘ nicht mehr bloss wie in N durch das ‚γεννηθέντα‘, sondern auch durch den Beisatz ‚πρὸ πάντων τῶν αἰώνων‘ getrennt sind, so haben sie etwas Schleppendes und Schwerfälliges, und sie konnten um so eher in Wegfall kommen, als nach der Synode von *Constantinopel* noch mehr als ein Jahrhundert verging, bis das Symbolum zu einer allgemeinern Verwendung bei der Taufe gelangte (vgl. Zeitschr. für die luth. Theol. u. Kirche 1857, 634—674) und damit einer Controle unterworfen wurde, die eine Textesveränderung nicht mehr so leicht eintreten liess. Unter diesen Umständen hat man allen Grund zu fragen, ob die fraglichen Worte nicht ursprünglich in C standen. Wie es sich aber damit verhalten mag: in keinem Fall ist dieser Punkt im Stande, die Reception des Symbolums durch die Synode von *Constantinopel* ernstlich in Frage zu stellen.

III. *Symbolum Athanasianum*. Das Symbolum dieses Namens beginnt mit den Worten ‚quicunque vult salvus esse‘ und heisst dem entsprechend auch Symbolum Quicunque. Den gewöhnlichen Namen verdankt es dem Umstand, dass es im MA., zwar nicht ganz unbestritten, aber immerhin im Allgemeinen als ein Werk des grossen Bischofs von Alexandrien galt. Nach *Durandus* (Rationale IV, c. 24) wäre es in Trier, also während des ersten Exils des Kirchenvaters entstanden. Andere verlegen seinen Ursprung in andere Jahre und an andere Orte. Am verbreitetsten aber, wie es scheint, war die Vorstellung, *Athanasius* habe das Symbolum 340 in Rom verfasst, um die Communion der römischen Kirche und der eben damals versammelten römischen Synode zu erlangen und die Anklagen zurückzuweisen, die gegen seinen Glauben erhoben worden waren; mit den Acten der Synode sei es dann in das römische Archiv gekommen und nach vielen Jahren von dort aus wieder ans Licht getreten. So stellt *Baronius* (Ann. 340, 11) die Sache dar, und daraus erhellt, dass der fragliche Ursprung noch ein Jahrhundert lang in der Neuzeit angenommen wurde. Eine andere Ansicht machte sich erst um die Mitte des 17. Jahrh. geltend. Zunächst erklärte sich *Gerhard Voss* mit der Schrift De tribus symbolis 1642 gegen die athanasianische Abfassung. Bald folgten *Petavius* (De trinit., 1644, VII, c. 8), *Usher* (De Rom. eccl. symbolis, 1647) und andere, Katholiken und Protestanten, und in kurzer Zeit wurde die alte Anschauung fast allgemein aufgegeben. Die Gründe, die gegen sie sprechen, sind sehr zahlreich. Es seien nur angeführt: 1) das Schweigen der Alten; 2) der zu der Abfassung des *Athanasius* nicht stimmende Charakter des Symbolum, namentlich das Fehlen des ὁμοούσιος und der abweichende Stil; 3) der Zusatz des ‚et filio‘ nach ‚ex patre‘; 4) die Abfassung in lateinischer Sprache.

So leicht sich aber begründen lässt, dass das Symbolum nicht von Athanasius herrührt, so schwer ist es, seinen wirklichen Auctor nachzuweisen oder auch nur seine Entstehungszeit näher zu bestimmen. Die Ansichten gehen in dieser Beziehung sehr mannigfaltig und sehr weit auseinander. Als Verfasser wurden vermuthet der Bischof *Vigilius von Tapsus* in Africa gegen Ende des 5. Jahrh. *(Paschasius Quesnel)*, *Venantius Fortunatus*, † um 603 *(Muratori)*, *Vincentius von Lerinum* († um 450), *Hilarius von Arles* († 449) u. a. Die Hypothesen setzen alle einen ziemlich frühen Ursprung voraus. Nach *Swainson*, dem neuesten Forscher über den Gegenstand (The Nicene and Apostles' creeds, 1875, 447 sq.), citirte aber Niemand vor *Theodulf von Orléans* oder dem Anfang des 9. Jahrh. Worte des Bekenntnisses als Worte des *Athanasius* und erreichte das Symbolum erst 860—870 in der Provinz Rheims seine Vollendung. In dem Cod. Ambros. O. 112, der gewöhnlich dem 8. Jahrh. zugeschrieben wird, ist übrigens das Symbolum fast wörtlich in der jetzigen Gestalt zu lesen, und wenn die angeführte Datirung richtig ist, ist das Symbolum spätestens im Zeitalter Karls d. Gr. entstanden.

Zur Literatur ist ausser den bereits angeführten Werken noch zu erwähnen: *E. Köllner* Symbolik d. christl. Confess. I, 1837. *Zezschwitz* System d. christl. kirchl. Katechetik II. I, 2. Aufl., 1875. *Heurtley* Harmonia symbolica, 1858; *Viguié* Le symbole des apôtres, 1864. *Nicolas* Le symb. d. apôtr., 1867. *Coquerel* Hist. du Credo, 1869. *Krawutzky* Das apost. Glaubensbekenntniss, 1872. *Caspari* Alte u. neue Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols, 1879. FUNK.

SYNAGOGE ist der Name 1) für die gottesdienstlichen Versammlungsorte der späteren Juden; zuweilen werden sie auch προσευχαί genannt, obgleich dieses Wort gewöhnlich von den Synagogen unterschiedene jüdische Andachtsorte bezeichnet. Zu Rom sind aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit sieben Synagogen inschriftlich bezeugt, nämlich die der Campenses (C. I. 9905; *Orelli* n. 2522), der Augustenses (C. I. 9902. 9903), der Agrippenses (C. I. 9907), der Siburenses (C. I. 6447), der Volumnenses (*Orelli* n. 2522), der Elaeenses (C. I. 9904) und der Hebraei (C. I. 9909; s. *Garrucci* Cimitero degli ant. Ebrei . . . in Vigna Randanini, Roma 1862, 38). Wie zu Jerusalem (Apg. 6, 9), so gab es wahrscheinlich auch zu Pompei eine S. libertinorum (*de Rossi* Bull. 1864, 71. 92 sq.; 1865, 90 sq.).

2) Bei den Vätern bezeichnet S. vielfach die vorbereitende Heilsordnung des Alten Bundes (s. d. Art. Testamente, die beiden), noch häufiger aber das den Messias tödtende und durch dessen Erscheinung und durch die Vollbringung der Erlösung seiner göttlichen Mission enthobene, aber durch die Verstocktheit der Juden thatsächlich noch fortbestehende Judenthum im Gegensatz zur Kirche. Als Typus der S. in letzterm Sinne galten den Vätern u. A. Phenenna, welche Anna, die Mutter Samuels (I Kön. 1, 6), verspottete (*Hieron.* Ep. 123, al. 11, n. 13; *Greg. M.* supra Reg. I, n. 15); die Herrin des ägyptischen Joseph (Gen. 39, 7), welche diesen verfolgte und ihm den Mantel entriss, wie die S. Christus tödtete (*Gregor. M.* II. Moral. 36, n. 59); Simon der Pharisäer, welcher in seinem Stolze Christus die Füsse nicht wusch und über dessen Barmherzigkeit gegen Maria Magdalena lieblos urteilte (*Paulin. Nol.* Ep. 23, al. 3 u. 4, ad Sever. n. 33); der gegen seine Jungen hartherzige Strauss (Job 39, 15; *Melito* in Spicil. Solesm. II 503), der unfruchtbare, von Christus verfluchte Oelbaum (*Paulin. Nol.* Ep. 43, al. 35, ad Desider. n. 5; *Greg. M.* Form. spirit. n. 110 in Spicil. Solesm. III 412). Ob in der Kunst die S. in diesem Sinne zur Darstellung gekommen, ist wenigstens nicht nachweisbar. *Münz* (Arch. Bemerk. über das Kreuz etc. 177) scheint nicht abgeneigt, einen Zusammenhang zwischen den Darstellungen von Sonne und Mond bei den Kreuzigungsbildern und den in der romanischen und gothischen Kirche vorkommenden Figuren der verblendeten, ihrer Herrschaft beraubten S. anzunehmen. Wir halten dies für unbegründet, schon deshalb, weil bei den Vätern der Mond zwar Typus des Alten Bundes (s. d. Art. Testamente, die beiden), aber nicht der Christus feindlichen, ihrer Auctorität beraubten S. ist. HEUSER.

SYNAGOGEN, Verwandlung derselben in christliche Kirchen. Es scheint nach dem *Chron. Alex.* einigemal vorgekommen zu sein, dass S. den Juden abgenommen und in christliche Kirchen verwandelt wurden; so namentlich eine grosse Samaritaner-Synagoge, welche der Kaiser zu gedachtem Zwecke einzog (ἐποίησε τὴν συναγωγὴν αὐτῶν, τὴν οὖσαν εἰς τὸ καλούμενον γαργαρίδην, εὐκτήριον οἶκον μέγαν, *Chron. Al.* s. Pasch.).

ΣΥΝΑΠΤΗ, Collecta, s. d. Artt. Liturgieen II 309 ff. und Statio II 782.

ΣΥΝΑΞΑΡΙΑ sind abgekürzte, in ein Compendium gebrachte Lebensbeschreibungen der Martyrer und Heiligen. Einige, wie *Augusti* Handb. III 712, leiten das Wort von σύναξις ab, weil aus den Σ. wie aus den Legenden in den Versammlungen vorgelesen wurde; Andere, wie *Nilles* (Kal. man. XLII), von συνάγειν, zusammenziehen, so dass der Sinn wäre: *contractiones, breviaria.* Näheres für die byzantinische Zeit giebt *Nilles* l. c.

ΣΥΝΑΞΙΣ (soviel als συναγωγή, *coetus, congregatio, conventus sacer*). Man führt die Entstehung des Terminus gewöhnlich auf I Kor. 11, 20—22 zurück, doch ist die Etymologie (συνάγειν) zweifellos. Von jüdischen Versammlungen gebraucht ihn erst *Theophylakt* im 10. Jahrh., von christlichen *Cyrill. Alex.* Catech. XIV 24, und zwar von den Versammlungen an Sonn- und Feiertagen, wo Predigt und Psalmodie gehalten wurden (vgl. *Touttée* zu Cyrill. Hieros. Opp. ed. Venet. 1763, CXXI). Ebenso *Chrysost.* (Hom. 29 in Act.; Hom. 5 in Matth.), *Basil.* (Hom. 1 in Ps. 28: αἰσθητὴν σύναξιν). Bei *Socrat.* (Hist. eccl. V 22, p. 235 B) ist Σ. offenbar = Liturgie. Nach *Euseb.* H. e. VII 8 werden in kaiserlichen Rescripten die Bethäuser der Christen geradezu οἶκοι συνάξεως genannt.

Die bei *Dionys. Areop.* und danach bei *Pachymeres* (zu c. 3 der Eccl. Hierosol.)

auftretende Behauptung, dass die Σ. ursprünglich nicht die Congregatio des Volkes, sondern τὴν πρὸς θεὸν συναγωγὴν καὶ κοινωνίαν bedeute, ist gewiss unrichtig und wird auch durch *Chrysost.* (Hom. 11 de stat.: συνάξιν φρικωδεστάτην, συνάξιν ἁγίαν) nicht bewiesen, wie *Martigny* meint.

Seit dem 5. und 6. Jahrh. begegnet uns das Wort auch bei Lateinern, und zwar in Mönchsregeln (Reg. s. Bened. c. 17; *Mabill.* De Lit. Gall. 109; Reg. s. Columb.: de synaxi, id est, de cursu Psalmorum et orationum modo canonico. Matutinorum synaxis bei *Martène* Ampl. Coll. V 384; Acta ord. s. Bened. IV, 1, 399 u. s. f. *Cassian.* Instit. coen. II 10) und ähnlichen Tractaten zur Bezeichnung der Stunden für das gemeinschaftliche Officium. KRAUS.

SYNCELLI (auch *Concellanei*, *Cellulani*, *Concellitae*, *Cellularii*) ist vom rein sprachlichen Standpunkte aus synonym mit Contubernalis, Cubicularius = Mitbewohner eines Zimmers, einer Kammer, Zelle, und bedeutete in der alten Kirche im Allgemeinen Kleriker, welche mit ihrem Bischof in ein und demselben Zimmer (cella) wohnten und in dessen nächster und vertrautester Umgebung sich befanden. Die griechische Form des Wortes σύγκελλος ist aus συν und dem aus cella gräcisirten κέλλιον, was bei *Sozom.* H. e. VI 31 eine ‚Mönchszelle‘ bezeichnet, entstanden. Versuche, dem S. eine rein griechische Derivation zu sichern, wie z. B. von σύγγελος = συνάγγελος, oder von dem ganz und gar unclassischen σίγιλλος = sigillifer, sind als unhaltbar längst zurückgewiesen worden. Noch plausibler wäre es, cella (κέλλιον) auf die griechische Wurzel κέω, Nebenform von κείω und Desiderat zu κεῖμαι, zurückzuführen. Ueber Entstehung und Zweck des Instituts der S. existiren zwei verschiedene Ansichten. Nach *Morinus* Comment. de sacris eccl. ordin. P. II sei das Amt der S. dadurch entstanden, dass Bischöfe und besonders die constantinopolitanischen Patriarchen, welche aus Klöstern zu ihren Würden berufen worden waren, einige ihrer Confratres mit sich nahmen, um gemeinschaftlich mit ihnen in der bischöflichen oder patriarchalischen Residenz auch fernerhin den Uebungen des klösterlichen Lebens obliegen zu können. Einer dieser Mönche, der vom Bischof (Patriarchen) besonders ausgezeichnet und des grössten Vertrauens gewürdigt worden sei, wäre Syncellus geworden. *Binterim* Denkw. I, 2, 62 f. leitet dagegen den Ursprung der S. davon ab, dass in den ersten Zeiten der Kirche sehr oft verheiratete Männer zu Bischöfen erwählt wurden, welche ihre Gattinnen in ihr Haus aufnehmen durften, aber Enthaltsamkeit üben mussten. ‚Damit nun die Bischöfe Zeugen ihres enthaltsamen Lebens hätten, nahmen sie einen tugendhaften Gläubigen oder Kleriker nicht nur zu sich in ihre Wohnung, sondern auch in das Schlafgemach . . . Die Zeitumstände beförderten die Allgemeinheit der S. auch bei den Bischöfen, die früher keine Weiber gehabt hatten.‘ *Binterims* Meinung hat mehrere kirchliche Bestimmungen über die σύγκελλοι oder Familiares episcoporum aus dem Orient und Occident für sich, worin der Zweck dieses Instituts auf das von *Binterim* erwähnte Factum zurückgeführt ist (*Binterim* a. a. O.; *Pelliccia* De christ. eccl. polit. I 61). In der orientalischen Kirche, namentlich in Constantinopel, gelangten die S. früh zu grossem Ansehen; sie wurden Consiliarii und Confessarii, ja förmliche Führer der Bischöfe und Patriarchen, und nicht selten, wenn auch nicht ex iure, wie irrthümlich behauptet worden, der Letzteren Nachfolger auf den bischöflichen Stühlen. *Theodosius*, Patriarch von Jerusalem, nennt in einem Briefe an die achte Synode von Constantinopel den Syncellus daselbst ‚das Auge des Patriarchen‘. Das Amt der S. wurde zuletzt zu einer kirchlichen Dignität, kraft deren sie den ersten Rang nach dem Bischof einnahmen und in den Kirchenversammlungen Sitz und Stimme hatten (*Pelliccia* l. c.). Im Laufe der Zeit nahmen die einzelnen Patriarchen mehrere S. ohne Unterschied auf ihren Weihegrad an, deren angesehenster den Namen πρωτοσύγκελλος führte und immer mit der priesterlichen Würde bekleidet war. Aus der erstern Thatsache erklärt es sich auch, dass schon im 5. Jahrh. die Zahl der S. eine sehr beträchtliche war. Je höher das Ansehen derselben stieg, desto gesuchter war dieses Amt und desto lieber wurden die Träger desselben von den Kaisern benützt, um durch sie, bisweilen in der unedelsten Weise, auf Patriarchen und Bischöfe einzuwirken oder sich ihrer als Spione zu bedienen (s. den geschichtlichen Nachweis bei *Binterim* a. a. O. 70 ff.). Vom 10. Jahrh. an nimmt Zahl und Einfluss der S. in der orientalischen Kirche immer mehr ab; ihr Amt aber hat sich in der griechischen Kirche bis heute erhalten. — In der lateinischen Kirche, in welcher das Syncellat nie den hohen Grad der Dignität erreichte, wie in der orientalischen Kirche, waren vor den Zeiten Gregors d. Gr. die S. (Cubicularii) aus der Zahl der Laien genommen, was, als die priesterliche Würde verletzend, der genannte Papst durch Verordnungen und eigene Reform am päpstlichen Hofe zu

beseitigen bestrebt war (*Gregor. M.* Epp. IV 44; *Joh. Diac.* Vita s. Greg.). Wenn trotzdem in den *Ord. Rom.* von *Cubicularii tonsurati*, die gerne aus der Schola cantorum herangezogen wurden, und von *Cubicularii laici* die Rede ist, so sind unter den Letzteren lediglich Personen zu verstehen, welche für die Verrichtung der niederen weltlichen Dienste bestimmt waren und zu den eigentlichen S. nicht gerechnet werden können. Aus dem Institut der S. entwickelte sich in der lateinischen Kirche jenes der *Consiliarii papales et episcopales* (geistliche Räthe) dadurch, dass Päpste und Bischöfe die an Kenntnissen hervorragendsten S. auserwählten, um sich ihres Rathes in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche zu bedienen. Auch weltliche Fürsten hatten ihre Consiliarii aus dem Stande der Presbyter. Aus dem Gesagten erklärt es sich von selbst, wenn wir die Consiliarii durch den schmeichelhaften Beinamen Deliciosi geehrt finden (*Pelliccia* l. c. 61 sq.; *Binterim* a. a. O. 75 ff.). KRÜLL.

SYNDICUS, s. Defensor I 348.

SYNEDRIANI wurden die Katholiken von den Novatianern genannt, weil sie die Lapsi nach geleisteter Busse wieder aufnahmen (*Pacian.* Ep. 2 ad Sympron.).

ΣΥΝΕΙΣΑΚΤΟΙ (*ἐπείσακτοι, extraneae, adoptivae*, sc. ἀδελφαί und ἀγαπηταί, *Conc. Brac.* c. 2. 3), vgl. Subintroductae II 798.

ΣΥΝΙΣΤΑΜΕΝΟΙ, *Consistentes*, s. Busse I 182.

SYNKRETISMUS, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 465.

SYNODALSCHREIBEN, s. Litterae ecclesiasticae II 306 f.

SYNODEN, s. Concilien I 317 f.

SYNODITAE heissen im *Cod. Theodos.* XI, 30, 57 die Mönche, weil sie ἐν συνόδοις (in Gemeinschaft) lebten. Vgl. *Bingham* III 15.

ΣΥΝΟΔΟΙ ΕΝΔΗΜΟΥΣΑΙ, s. Concilien I 319.

ΣΥΝΤΑΓΗ, ΣΥΝΤΑΣΣΕΣΘΑΙ, als Taufceremonie, s. Taufe n. 8. Später kommt der Ausdruck vor für Ablegung des Ordensgelübdes, Profess (ἀποταγή).

ΣΥΝΘΡΟΝΟΣ ist der Sitz des Bischofs oder Patriarchen im Bema, umgeben von den Sitzen des Klerus (*Paul. Silent.* I 229; *Theophan.* p. 371; *Scylitzes* In Constantino; *Goar* Euchol. Graec. de episc. ord.; *Pachymeres* VII 31; *Symeon Thessal.*, vgl. *Euseb.* H. e. X 4; *Const. Porphyrog.* Basil. 55). Von dem Orte der *Subsellia* hiess die Apside auch *Locus subselliorum (Papias)*. Vgl. *August.* Ep. 203. 225; *Conc. Sardic.* c. 10; *Conc. Carthag.* IV, c. 35). Danach sass der Bischof erhöht; ebenso *Urban. I* Ep. c. 4; *Ambros.* De dignit. sacerd. 6; *Aug.* In Ps. 126; *Amalar.* De reb. eccl. III 10; *Honor. Augustod.* I 13. 15. Der θρόνος, d. i. die Kathedra des Bischofs, stand in der ältern Zeit hinter dem Altar am Chorschluss, später wol meist rechts vom Altar *(Ord. Rom.)*. Vgl. *Ducange* zu *Paul. Silent.* 224, wo noch weitere Details behandelt sind.

SYRINX, die Hirtenflöte, wird bei *Gregor. Naz.* Orat. I 28. 43 symbolisch gefasst: wie der Hirte mit dem melancholischen Ton seiner S. die Lüfte erfüllt, um die zerstreuten Schafe zu versammeln,



Fig. 476. Pastor bonus mit der Syrinx, aus dem Coemeterium unter dem Hain der Arvalischen Brüder (de Rossi Bull. 1868, tav. VII [1]).

so soll auch der geistliche Hirt öfter die Flöte als den Stab, d. i. öfter Milde als Strenge anwenden, um die Seelen zu Gott zu rufen. Dem entsprechend liegt der Gedanke nahe, auf den Darstellungen des guten Hirten (s. d. Art. Pastor bonus II 588) die so oft ihm beigegebene S. nicht als blosse artistische Beigabe zu deuten, sondern ihr auch eine symbolische Beziehung zu vindiciren. Ob mit Recht, lasse ich in manchen Fällen gerne dahingestellt, um so mehr, als auch profane Sujets der Art die S. meist aufweisen.

Die S. erscheint bald in der Hand des Hirten (*Bottari* tav. LXXVIII. CV. CIX; *de Rossi* Bull. 1868, 90, tav. VII [2]), bald in seinem Munde (*Perret* V, pl. LXVIII), bald trägt er sie am Arme (*Bottari* tav.

CLXIX), oder hat sie an einem Bande an der Seite hängen (ebd. CLXXIV u. ö.) oder neben sich liegen (Glas bei *Buonarruoti* tav. V [2]).

Eine von *Polidori* (Amico catt. I 252) veröffentlichte Cornaline zeigt statt der S. einen Anker in der Hand des guten Hirten. *Martigny* [2] 754 zieht daraus und aus anderen Beispielen, wo der Pastor bonus mit dem Anker auftritt (so auf Sarkophagen, z. B. *Bottari* tav. XXXV, öfter auf geschnittenen Steinen, *Perret* IV, pl. XVI), den Schluss, dass unter diesem Symbol, d. i. doch wol auch unter der S. wie unter dem Anker, der Gedanke der Hoffnung ausgesprochen sei, und er erinnert dazu an *Greg. Naz.* Hom. in Evang. II 24: non vacat mysterio, quod iteratur in facto. KRAUS.

SYRISCHE LITURGIE, s. II 321 f.

ΣΥΣΤΑΣΙΣ, s. Busse I 182.

SYSTATICAE EPISTOLAE, s. Litterae ecclesiasticae II 308.

T.

TABERNACULUM heisst bei *Cicero* das Zelt für Reisende (Attic. 5, 16), für Wahrsager (De divin. II 35) und Soldaten (Brut. 9); in der hl. Schrift wird es unzähligemal gebraucht und bezeichnet insbesondere ‚das Zelt des Zeugnisses' (Ex. 27, 21), in welchem die Bundeslade (arca) stand, und die Wohnung Gottes überhaupt (Ps. 42, 3). Auffallend ist, dass der Aufbewahrungsort für die Eucharistie in den ersten christlichen Jahrhunderten Sacrarium (*Clem. Rom.* Epist.; *Conc. Matisc.* 583, c. 6), Pastophorium (*Const. apost.* VIII 13), Secretarium (*Ordo rom.* I; *Mabillon* Mus. it. II 8) genannt wurde, das Wort T. dagegen erst vom 12. Jahrh. an (*Const. Odon.* Ep. *Hard.* VI 1944) sich einbürgert. SCHMID.

TABITHA oder griechisch *Dorkas* (Gazelle, was ein orientalischer [vgl. Sprüchw. 5, 19] und griechischer Frauenname war) ist die Christin, welche von Petrus vom Tode erweckt wurde, auf die Bitten der Wittwen, welche ihm weinend die Kleider zeigten, die T. ihnen gemacht hatte (Apg. 9, 36—41). Wir dürfen in ihr eine der ersten aus der nachmals so unermesslichen Schaar christlicher Jungfrauen sehen, deren einzige Familie die Armen sind und deren Leben von frommen Uebungen und Werken der Barmherzigkeit ausgefüllt ist (haec erat plena operibus bonis et eleemosynis quas faciebat, l. c. 36). Diese Auferweckung ist für den Christen eine Erinnerung, dass er aus dem Grabe wieder auferstehen wird, und war ein sehr passender Schmuck christlicher Gräber. So finden wir diese Scenen dargestellt auf einem wahrscheinlich aus dem 4. Jahrh. stammenden Sarkophage des hl. Sidonius, Bischofs von Aix (Monum. relat. à s. Madeleine I 767), welcher noch heute in der Krypta der hl. Maria Magdalena in der Abtei des hl. Maximin sich findet. Der hl. Petrus steht vor dem Lager, welches mit Vorhängen, die an Ringen aufgehängt sind, umgeben ist, die Hände zu Tabitha ausgestreckt, welche auf seine Worte: T. surge, sich erhebt; vor dem Lager knieen, die Hände flehend zum Apostel erhoben, zwei Personen, zwei andere stehen hinter dem Lager, in der Wittwenkleidung (*Conc. Arausican.* I, c. 27), welche unserer Nonnenkleidung ähnlich ist. Neben dem Lager steht ein Stuhl, welcher mit einem Teppich behängt ist (s. uns. Fig. 477). Eine

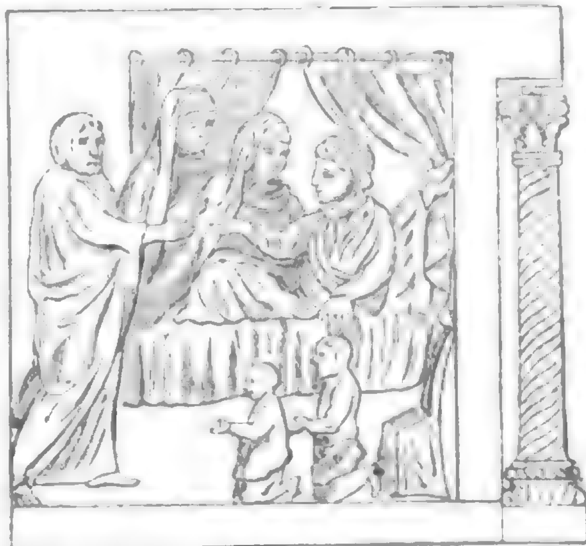


Fig. 477. Sarkophagrelief von S. Maximin (Monum. relat. à Ste. Madeleine I 767).

ganz ähnliche Darstellung findet sich unter Nr. 70 auf einem Sarkophage in dem Museum zu Arles (abgebildet Revue archéol., Paris 1879, Nov., 297), nur mit dem Unterschiede, dass hier Petrus mit der Rechten T. am Vorderarm gefasst hat und sie aufrichtet (dans autem illi manum, erexit eam, l. c. 41), und dass auch die zwei vor dem Bette knieenden Personen durch ihre Kleidung als Wittwen erscheinen. Ein drittes Beispiel bietet ein Sarkophag der Kathedrale zu Fermo (*Polidori* Convit. nell' Amico catt. VII 397), dessen sämmtliche Darstellungen der Apostelgeschichte entnommen sind und sich auf

das Leben des hl. Petrus beziehen. Ueber das jetzt noch zu Jaffa (Joppe) als Grab der T. gezeigte Monument s. Das heilige Land, Organ des Vereins vom hl. Grabe, Jahrg. XXII 84 ff.). HEUSER.

TABULA CLERICORUM nennt *August.* Hom. 50 de divers. (X 525) die Matrikel, in welcher die Geistlichen verzeichnet waren. Vgl. d. Art. Albus I 33.

TABULAE LUSORIAE, s. d. Art. Spieltische II 771.

TABULAE NUPTIALES. Die von heidnischen wie christlichen Schriftstellern (*Tertull.* Ad uxor. II 3; De virg. vel. 12; *Aug.* Serm. XXXVII de Proverb. 31; *Hieron.* Ep. ad Furium) erwähnten Ehecontracte werden auf Darstellungen von Ehescenen (s. I 383 f.) auf Goldgläsern und Sarkophagen öfter versinnbildet, indem man den Gatten Volumina, das sind die T. N., in die Ehe giebt oder sie neben dieselben legt. Zuweilen sieht man deren zwei (*Buonarruoti* tav. XXIII [1]), wo das eine Volumen dann das Versprechen der Mitgift seitens der Frau, das andere die Annahme derselben seitens des Mannes darstellt (so *Martigny;* vgl. auch *V. Schultze* Archäol. Studien 110 zu dem Sarge der Villa Ludovisi, ebd. Fig. 20).

TABULARIUM, die Bezeichnung der Archive, wie der capitolinischen; sie ging auch auf kirchliche Archive über, und zwar seit *Iustinian.*

TABULARIUS, ein im Zollwesen angestellter Beamter, den der *Cod. Theod.* öfter erwähnt; ein kirchlicher Verwaltungsbeamter wird ebenso bezeichnet bei *Gregor. M.* Ep. XI 49 ad Joh. Ep. Pannon.

ΤΑΧΥΓΡΑΦΟΙ heissen die *Notarii,* welche auf Concilien erscheinen (vgl. *Euseb.* H. e. VII 29; vgl. d. Art. Notarii II 502).

TAGE, Eintheilung und Benennung, s. Wochentage.

TALIO. Falsches Zeugniss und falsche Anklage bestraft *Cod. Theod.* IX 11. 19. *Lactant.* VI 20 äussert sich über die Unsittlichkeit der Handlung. Vgl. *Bingham* VII 404.

TANZ, ὄρχησις, χορεία, *saltatio.* I. Die Tänze der Alten waren einerseits enge verbunden mit der heidnischen Cultfeier, namentlich der dionysischen und apollinischen, anderseits, auch wo dieses nicht der Fall war, meist unzertrennlich von unanständiger Mimik und unsittlichen Gesängen, so dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn Väter und Concilien den Christen die Theilnahme an solchen in den schärfsten Ausdrücken untersagen. Besondere Veranlassung hierzu gab vom 4. Jahrh. an die Hochzeitsfeier, da beim Mahle Flötenspieler und Tänzer sich einzufinden pflegten. Das Concil von *Laodicea* zwischen 343—381 befiehlt (c. 53), dass die Christen, wenn sie Hochzeiten anwohnen, nicht springen und tanzen (βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι), sondern mit Züchtigkeit die Mahlzeit oder das Frühstück einnehmen sollen, wie es Christen geziemt. Das nämliche Concil verordnet (c. 54), dass die höheren und niederen Kleriker, die nach Jesu Beispiel der Hochzeit anzuwohnen pflegten, um die Feier zu erhöhen und sie zu segnen, keine Schauspiele mitansehen, sondern bevor die Schauspieler und Tänzer eintreten (πρὸ τοῦ εἰσέρχεσθαι τοὺς θυμελικούς), aufstehen und weggehen sollen, auf dass nicht, sagt der *hl. Gregor von Nazianz* (Ep. 193), das Unvermischliche sich vermische, dass nicht die Bischöfe mit den Spassmachern, das Gebet mit dem Händeklatschen, der Psalmgesang mit den Flöten sich zusammenfinden. *Gratian* nahm obigen Kanon in c. 37, dist. V de consecratione auf. Aehnliche Bestimmungen finden sich im *Conc. Agath.* 450 (c. 39), *Conc. Ilerd.* 515, *Toletanum tertium* 589 und andern, aus denen hervorgeht, dass das Volk in Spanien auch an Festen der Heiligen unanständigen Tänzen sich hingab, zu deren Beseitigung sogar der weltliche Arm angerufen wird. Am Neujahrsfeste wurden in Ravenna von maskirten Personen unanständige, aus heidnischer Zeit noch übliche Tänze aufgeführt, gegen welche der *hl. Petrus Chrysologus,* Erzbischof, um die Jahre 440—450, eifert: qui iocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo (Sermo 155). Der hl. *Ambrosius* (De Elia et ieiunio c. 18) giebt eine Schilderung solcher Tänze, aus der hervorgeht, wie berechtigt in der That die Concilien waren, zur Abstellung solcher Missstände die äussersten Mittel aufzubieten. Besondere Veranlassung, aufzutreten gegen unsittliche Tänze und was damit zusammenhing, scheint der hl. *Chrysostomus* gehabt zu haben, denn in vielen seiner Homilien eifert er dagegen mit der vollen Schärfe seines Wortes. ‚Nirgends gab es da (bei der Vermählung Isaaks, Genes. 24, 64—67) jene überflüssigen und unnützen Dinge, keinen satanischen Aufzug, keine Cymbeln und Flöten und Tänze, nicht jene teuflischen Gelage und die Spottgesänge, die von Schändlichkeiten aller Art voll sind, sondern in Allem herrschte Ehrbarkeit, Vernünftigkeit, Schicklichkeit' (Hom. 48. in Genes.). ‚Du hast gesehen, mit welcher Ehrbarkeit man vor Alters

die Hochzeitsfeier beging. Vernehmet das ihr, die ihr die teuflischen Aufzüge (τὰς σατανικὰς πομπάς) leidenschaftlich liebt und so gleich von Anfang an die Heiligkeit der ehelichen Verbindung entehret. Gab es etwa damals Flöten? Gab es Cymbeln? Gab es dort teuflische Tänze?' (μήπου χορεῖαι σατανικαί) u. s. w. (Hom. 56 in Genes.). ,Höret das, ihr Jungfrauen, und mehr noch, ihr verheirateten Frauen, die ihr keine Scheu tragt, bei den Hochzeiten der anderen euch in ähnlicher Weise (wie Herodias) unanständig zu betragen, indem ihr springet und hüpfet (ἁλλόμεναι καὶ πηδῶσαι) und das gesammte Frauengeschlecht entehret' u. s. w. (Hom. 49 in Matth. c. 14). ,Ueberhaupt ist es ungeziemend, verweichlichte und tanzende Männer (μαλακοὺς ἄνδρας καὶ ὀρχουμένους) und den ganzen satanischen Aufzug in das Haus einzulassen . . . Wenn also (wird eingewendet) weder Jungfrauen tanzen, noch Verheiratete, wer wird tanzen? Niemand. Welches Bedürfniss nach T. ist denn vorhanden? Bei den Mysterien der Heiden giebt es Tänze, bei den unsern herrscht Schweigen, geziemender Ernst, Ehrbarkeit und Sittsamkeit' (Hom. 12 in Coloss.). Ἔνθα ὄρχησις, ἐκεῖ καὶ ὁ διάβολος . . . Τοιαῦτα ὀρχοῦνται οἱ δαίμονες, τοιαῦτα ἐπιτωθάζουσιν οἱ τῶν δαιμόνων διάκονοι' κ. τ. λ. (Hom. 48 in Matth.). Aus diesen Stellen, denen sich noch viele ähnliche anreihen liessen, geht hervor, dass die ganze Licentia Fescennina der heidnischen Hochzeitsfeier mit all ihren zügellosen Auswüchsen auch bei christl. Hochzeiten, wenigstens in manchen Gegenden, sich wieder eingedrängt hatte. Auch bei andern festlichen Gelegenheiten kamen unanständige Tänze vor, wie aus *Chrysost.* Hom. 47 in Iulian. mart. und Hom. 23 de noviluniis hervorgeht. Ehrbare Tänze jedoch, unter Individuen gleichen Geschlechtes, zum Ausdrucke heiliger Freude billigen die heiligen Väter. ,Wenn du tanzen sollst, weil du eine Feierlichkeit mitbegehst und Freude an Festen hast, so tanze, aber nicht den T. jener unsittlichen Herodias, der schuld war am Tode des Täufers, sondern den T. Davids bei der Heimführung der Bundeslade, der, wie ich glaube, die geheimnissvolle Bedeutung eines behenden und gewandten gottgemässen Wandelns hat' (*Greg. Naz.* Orat. 4). Und *Gregor. Nyss.* sagt vom T. der Frauen mit Maria, der Schwester Aarons (Exod. 15, 21) und dem der Frauen nach Davids Sieg über Goliath (I Kön. 18, 6), ein solcher T. sei ein Zeichen erhöhter Freude (Or. 6 in eccles.; *Suicer* Thes. i. v. ὄρχησις; *Bingham* Orig. XVI 11, § 15). WANDINGER.

II. Dargestellt ist eine hl. Ὄρχησις einmal, in der Hs. des *Cosmas Indicopleustes* (*Garrucci* Storia, tav. CXLVI[1]). Vor dem Throne des Königs David bewegen sich zwei nur mit leichter, kaum bis auf die Kniee reichender Tunica (ἐν χρῷ) bekleidete Jungfrauen, welche ein kleines, vom Winde geblähtes Pallium über dem Kopfe schwingen (vgl. *Garrucci* I 281). KRAUS.

TAUBE, als christliches Symbol in Rom zwischen 268 und 500, in Gallien von 378—612 gebraucht, steht zwar den Symbolen Anker und Fisch an Alter nach, übertrifft sie aber durch zahlreicheres Vorkommen auf Monumenten, Gemälden, Mosaiken, Goldgläsern, Inschriften. Bei der Vorliebe des christlichen Alterthums für symbolische Darstellungen lag es nahe, sich vorzugsweise der T. als Ausdruck christlicher Ideen und Geheimnisse zu bedienen, da die hl. Schrift selbst hierin als Führerin diente. Dem Noe war sie eine Botin des Friedens; den drei Jünglingen im Feuerofen brachte eine T. die Nachricht baldiger Befreiung aus der Glut des Feuers und der Hand des gottlosen Königs (*Bottari* tav. CLXXXI). Daher wird sie von *Tertullian* (Adv. Valent. II) ,a primordio divinae pacis praeco' genannt. Christus selbst bedient sich ihrer (Matth. 10, 16) als Symbol der christlichen Einfalt. Sie galt daher im ganzen christlichen Alterthum als Sinnbild einer Reihe von Tugenden: der Schamhaftigkeit, der Unschuld, der Bescheidenheit, der Sanftmuth, der Liebe, der Klugheit (*Aringhi* II 6, c. 35). In ihrer Gestalt erschien der heilige Geist über dem Haupte Christi, daher die T. auch Symbol des hl. Geistes (vgl. R. S.[2] 139, Fig. 18 u. ö.; s. d. Art. Taufe). In columba venit Spiritus sanctus animal simplex et laetum non felle amarum (*Cypr.* De unit. eccl. c. 9). Da aber die Bezeichnung Spiritus sanctus nicht allein von der dritten Person der Gottheit gebraucht wird, sondern auch von den Heiligen und den dahingeschiedenen Seelen überhaupt, so gilt die T. auch als Symbol der christlichen Seele, hauptsächlich um sie nach ihrem Eingehen in die ewige Ruhe zu bezeichnen (*de Rossi* Inscript. christ. I, Prol. CXI). Und wie die Väter den hl. Geist eine T. ohne Galle nennen (*Cypr.* l. c.), so heisst oft die Seele von Dahingeschiedenen ,palumbulus sine felle', oder statt dessen eine T., neben Ausdrücken: ANIMA · INNOCENS; ANIMA · SIMPLEX. Vgl. *Tertull.* C. Gnost. scorp. c. 15: num ergo et Apostolorum litterae nobiles et nos usquequaque simplices animae et solummodo columbae libenter errantes? R. S.[2] 215, Fig. 25 u. 26. Aehnlich auf dem Epitaph eines Bisomum, wo sich die Köpfe zweier Tauben

über den Namen der beiden Dahingeschiedenen BENERIA · SABBATIA befinden (*de Rossi* Inscr. christ. I 421; Bull. 1864, 11). Hierher gehören auch Darstellungen der T., wie sie aus einem Gefässe trinkt oder an Weintrauben pickt, oder, wie auf einer Lyoner Inschrift, zwei Tauben, Getreidekörner im Schnabel haltend (*Boissieu* Inscr. de Lyon 581), um die Seele darzustellen, wie sie sich an den Früchten des ewigen Lebens nährt. *Aug.* Conf. IX 3, von seinem verstorbenen Freunde Nebridius sprechend: iam ponit spirituale os ad fontem tuum, Domine, et bibit quantum potest. Vgl. d. Art. Eucharistie I 438, Fig. 144.

Die T. mit dem Oelzweig sinnbildet den ewigen Frieden der Seele (*Bottari* II 42;



Fig. 478. Tauben mit Oelzweig (vgl. Bottari II 42; Muratori 1890, 7; de Rossi Ichthys 17).

Muratori Thesaur. p. 1890, n. 7; *de Rossi* Ἰχθύς 17), so oft in den Katakomben, offenbar gleichbedeutend mit der sehr häufig vorkommenden epigraphischen Formel: IN PACE, oder SPIRITVS · TVVS · IN · PACE. Und damit an dieser Deutung ja kein Zweifel bleibt, steht auf einer Inschrift im vaticanischen Museum neben der T. mit dem Oelzweig das Wort PAX (*Marini* Arvali 266). Vgl. dazu *Aug.* De doctr. christ. II 17.

Eine ähnliche, auf die dahingeschiedene Seele des Gerechten sich beziehende Symbolik liegt dem Gebrauch zu Grunde, an den Gräbern der Gläubigen und Martyrer zu gewissen Zeiten Lampen in Gestalt einer T. zu brennen (*Buonarruoti* Vetri 125); eine solche bei *Fort. Liceti* De ant. lucern. VI, c. 30. Auch auf Lampen von gewöhnlicher Form finden sich oft Tauben auf der obern Scheibe offenbar in derselben symbolischen Bedeutung (s. d. Art. Lampen II 267 und Fig. 149. 167; vgl. *Bellori* Antiche lucerne III, tav. XXVI und *Allegranza* Mon. di Mil. tav. I).

Auch für Christus wird die T. als Symbol gebraucht, wie folgende Stelle aus *Prudentius* Cathem. hymn. III 166 andeutet:

> tu mihi, Christe, columba potens,
> sanguine pasta, cui cedit avis.

Auf einer Lampe aus dem Coemeterium der hl. Katharina in Chiusi (*Cavedoni* Cimit. Chius.) sieht man eine T. mit dem Oelzweig, darüber ein Kreuz. Diese Darstellung mit den doppelten Attributen des Friedens und der Erlösung kann sich nur auf Christus beziehen, von dem es Kol. 1, 20 heisst: pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris sive quae in coelis sunt.

Wie uns *Paulinus von Nola* (Ep. 12 ad Sever.) ausdrücklich berichtet, stellte man unter diesem Sinnbild auch die Apostel dar, besonders in der Weise, dass man zwölf Tauben um ein Kreuz herum gruppirte. So, allerdings aus späterer Zeit, auf einem Mosaik in S. Clemente zu Rom (*Bottari* I 118). Nach *Paulinus Nol.* l. c. besagt die T. mit dem Kreuz auch, dass das Reich Gottes den Einfältigen offen stehe:

> quaeque super signum resident coeleste columbae,
> simplicibus produnt regna patere Dei.

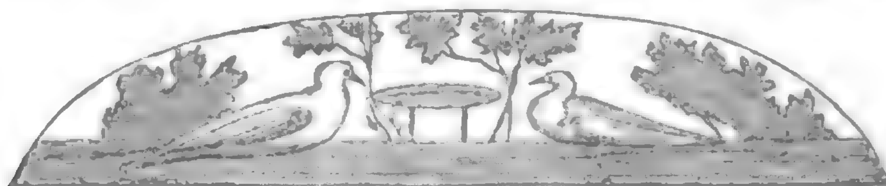


Fig. 479. Gemälde in einem Arcosolium des Praetextat (Perret I, pl. LXIV).

Derselbe Sinn liegt einem Fresco aus dem Coemeterium von Praetextat zu Grunde (*Perret* I, pl. LXIV; s. uns. Fig. 479).

Die Gläubigen überhaupt sollen mahnen entweder an die Taufe, durch die sie wiedergeboren wurden, Darstellungen wie ein Mosaik zu Ravenna (5. Jahrh.), wo Tauben aus einem Wasserbecken ihren Durst stillen (*Ciampini* Vet. mon. I, tab. LXV), oder an den göttlichen Trank der hl. Eucharistie, an dem sie theilnehmen, so auf dem berühmten Sarkophag des hl. Ambrosius zu Mailand, wo zwei Tauben aus einem Kelch trinken (*Allegranza* tav. VI [2]). Aehnlich vielleicht auf einem africanischen Epitaph, wo zwei Tauben auf einer Urne sitzen (Corp. Inscr. lat. VIII, n. 9271).

Als Symbol des Martyriums ist die T. anzusehen, wenn sie auf Bildern von Martyrern erscheint, indem sie zugleich ausdrückt, dass der Mensch nur durch den hl. Geist die Kraft erhält, für den Glauben zu sterben. So auf einem Goldglas

mit der hl. Agnes (*Buonarruoti* tav. XVIII[2]). Symbol der Kirche sind oft zwei Tauben, die eine die Kirche ‚ex circumscriptione', die andere die ‚ex gentibus' vorstellend (*Macarius* Hagioglypta 222); Symbol der Auferstehung auf einem Titel aus Trier (*Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 330) unter folgender, den Sinn des Symbols erklärender Inschrift: HIC · AMANTIAE · HOSPITA · CARO · IACET; der ehelichen Treue, wenn auf bisomen Sarkophagen neben den Bildern der beiden Gatten zwei Tauben sich finden, an Früchten pickend (*Bottari* tav. CXXXVII). Auf den Frieden, den Constantin der Kirche gab, beziehen Manche eine Darstellung (*Bottari* I 118), wo zwei Tauben auf dem Querbalken einer Crux gammata sitzen, darüber das Labarum; ein Symbol des Schmerzes, wie schon bei Nah. 2, 7: gementes ut columbae, sieht man auf einem Sarkophag (*Bottari* tav. XXXVIII), wo auf zwei Bäumen Tauben sitzen, dazwischen eine Mutter betend und trauererfüllt über den Tod ihres Sohnes, dabei die Inschrift: SATVRNINVS · ET · MVSA · FILIO · DVLCISSIMO · FECERVNT. Nach *Gregor d. Gr.* (Hom. 29 in Evang.) und der Psalmstelle 123, 7: anima nostra sicut passer erepta est de laqueo venantium; laqueus contritus est et nos liberati sumus, gilt die fliegende T. als Sinnbild der Himmelfahrt Christi, der Seele der Martyrer und Heiligen, wie sie, der Fesseln des Körpers entledigt, ihrer ewigen Bestimmung zufliegt. Diese Bedeutung hatte nach *Gregor von Tours* (De glor. mart. I 72) die goldene T. am Grabe des hl. Dionysius. Gegenstücke dazu oft auf Mosaiken (*Boldetti* Cimit. 23), Vögel in einen Käfig eingeschlossen, um die Seele zu bezeichnen, die noch im Gefängniss des Körpers ausharren muss. Analog den Worten im Hohenliede (2, 7): surge columba mea et veni, sinnbildet die T. den Ruf des göttlichen Bräutigams an die Seele, so auf einer christlichen Sigla mit folgender Inschrift (*Macar.* Hagioglypta 239): VENI · SI · AMAS (s. uns. Fig. 480). Es muss noch bemerkt werden, dass auf christlichen Denkmälern auch andere Vögel verwendet werden, und dass nicht allen Darstellungen der Art eine symbolische Bedeutung zu Grunde liegt; vielfach haben die christlichen Künstler im Anschluss an die heidnische Kunst sich der T. und anderer Vögel als blosses Ornament bedient. KÜNSTLE.

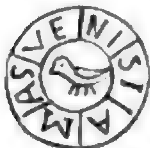


Fig. 480. Altchristl. Siegel (*Macar.* Hagioglypta 239).

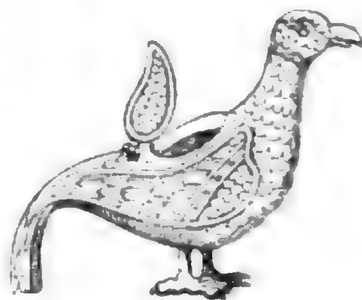
TAUBE, eucharistische. I. Unter den Gefässen, welche zur Aufbewahrung der Eucharistie dienten, befindet sich auch eine T., deren Rücken zum Oeffnen eingerichtet war, um die eucharistischen Ueberreste im Innern niederlegen zu können. Dieses Gefäss war zu dem bezeichneten Zweck deshalb so beliebt, weil es einerseits versinnlichte, dass der hl. Geist ähnlich wie einst bei der Incarnation, so im hl. Messopfer mitthätig sei (Epiklese in den *Const. apost.* VIII 12 und in den übrigen orientalischen Liturgieen), anderseits, weil es geeignet war, das Wohnen des hl. Geistes in den Gläubigen (I Kor. 6, 19) sichtbar vor Augen zu legen. Ob die T. schon im 3. Jahrh. als eucharistisches Gefäss bekannt war, müssen wir dahingestellt sein lassen, so lange nicht bewiesen wird, dass *Tertullian* in der Schrift Contra Valent. c. 3 seinen Worten einen mystischen Sinn unterlegt habe. Er schildert nämlich, wie die Schlange, das Symbol der Valentinianer, sich verberge, ihre ganze Weisheit in der Finsterniss ausbrüte, in Stücken nach sich fortwinde und überhaupt eine lichtscheue Bestie sei; daran fügt er als Gegensatz: ‚die Wohnung unserer T. ist einfach, auch immer in offenen und dem Lichte zugekehrten Höhen, sie liebt das Bild des hl. Geistes und das Bild Christi, den Aufgang.' Aus den Gegensätzen zwischen der Schlange der Valentinianer und der T. der Christen (daher nostra columba), sowie aus der Bemerkung, ‚die T. pflegt auf Christum hinzuweisen (demonstrare), die Schlange ihn aber zu versuchen', geht hervor, dass *Tertullian* nur die in der Natur und in der Bibel verbürgten Eigenschaften der beiderseitigen Symbole (Schlange, T.) hervorkehrte. Den Zweck der Ironie erreichte er dadurch besser, als wenn er den gnostischen Valentinianern gegenüber einen Vergleich gezogen hätte zwischen der Schlange und dem taubenähnlichen Sacramentsgefässe in der Kirche (domus). Verhalte es sich mit diesen Worten *Tertullians* wie immer, aus den folgenden Jahrhunderten ist unzweideutig bezeugt, dass taubenähnliche Gefässe die Eucharistie in der Kirche bargen (vgl. *Chrysost.* Hom. 13 ad pop. Antioch.; *Sedul.* Ep. 12: sanctusque columbae || spiritus in specie Christum vestivit honore). Nach *Anastasius* schenkte Kaiser Constantin in die Basilika S. Peter ‚eine Patene aus reinstem Gold mit Thurm und Taube, ringsum mit 215 Edelsteinen, Hyacinthen und weissen Perlen geschmückt, 30 Pfund schwer'. Vom hl. Basilius (379) wird erzählt, ‚er habe eine Taube aus reinem Gold machen lassen, darin den dritten Theil (der Hostie) niedergelegt und sie

über dem hl. Tisch aufgehängt' (*Bolland.* Acta SS. Iun. II 943). Innocenz I (402) liess in die Kirche des hl. Gervasius und Protasius ,einen silbernen Thurm mit Patene und vergoldeter Taube, 30 Pfund wiegend', anfertigen, und Hilarius (461) nach S. Giovanni in fonte zu Rom ,einen silbernen Thurm mit Delphinen (als Füssen), 60 Pfund schwer, und eine goldene Taube, 2 Pfund wiegend'. Wiederum ist ,ein Peristerium (Thurm?) und eine silberne T. zum Behältniss' erwähnt in dem Testament des Bischofs Perpetuus (ca. 490) von Tours (*d'Acherii* Spicil. ed. Paris. 1733, III 303), und in den Acten des Concils von *Tyrus* 518 (*Mansi* VIII 1037) liest man von goldenen und silbernen Tauben über Altären und in Taufkapellen, welche Bischof Severus widerrechtlich sich aneignete.

Der Stoff der eucharistischen T. ist im Vorhergehenden mehrfach genannt. Wie haben wir uns aber T., Teller und Thurm verbunden zu denken? Die aus dem MA. in Mailand, Göttweih, Salzburg, Sigmaringen, Amiens erhaltenen Gefässe dieser Art zeigen, dass die Tauben mit Vorliebe auf Teller gestellt und mittelst Kettchen aufgehängt wurden. Fehlt diese Vorrichtung zum Hängen, wie z. B. bei jenen Exemplaren in Sigmaringen und Mailand, so wurde, wie das namentlich *Mabillon* nachzuweisen suchte (Comm. in Ord. Rom., It. Ital. 186), die T. in einen Thurm hineingestellt, ähnlich wie jetzt die Pyxis in den Tabernakel. Der breiten Unterstützungsfläche und der beträchtlichen Grösse wegen, welche die stellbaren Tauben haben, scheint uns diese Ansicht wahrscheinlicher, als die von *Martigny* angeführte, nach welcher die Tauben auf dem Thurme standen. Auf den paar Bildern, welche letztere Anordnung zeigen, scheint die T. auf dem Kegel des Thurmes nur Decorationszweck (Kreuz auf Ciborium) zu haben. Nach unserer Ansicht hing also die T. entweder frei auf einer Patene stehend über dem Altar unter dem Ciborium, oder wurde mit oder ohne Teller in einen Thurm hineingeschoben und in besonderen Nischen (Pastophorien, Armarien, Secretarien) aufbewahrt.

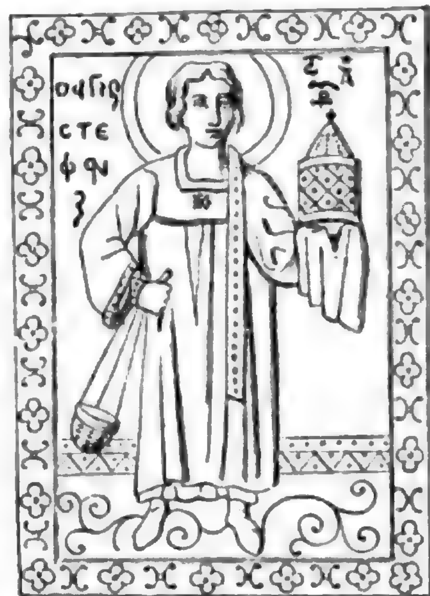
Oefter werden auch Tauben in grösseren Taufkapellen erwähnt, z. B. von *Anastas.* In vit. s. Hilar., in den Acten des Concils von *Tyrus* (518). Hier dienten sie zur Communion der Neugetauften (Hippol. can. 19, ed. *Haneberg* 1870). Welchen Zweck die nämlichen Gefässe über Gräbern hatten (*Gregor. Turon.* Mirac. I 72) ist ungewiss. A. SCHMID.

II. Mit Recht macht *Martigny*[1] 189 auf den Unterschied zwischen Taube und Peristerium (περιστέριον) aufmerksam. Letzteres ist der kleine Baldachin, welcher die Peristera umschloss. Der hl. Perpetuus v. Tours schenkt in seinem Testament ,peristerium et columbam argenteam ad repositorium'. Ob die T. dann noch eine kleine Pyxis umschlossen habe, wie *Ducange* (i. v. Columba) anzunehmen scheint, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.


Fig. 481. Emaillirte Peristera in S. Nazario in Mailand (Allegranza Mon. sacri di Milano tav. I).

Die Gestalt der T. veranschaulicht die beigegebene Abbildung Fig. 481 nach einem in S. Nazario in Mailand erhaltenen Exemplar, welches *Allegranza* (Mon. sacri di Mil. tav. I) publicirt hat. In einem Sarkophagrelief (*Bottari* tav. XIX) glaubt man in dem zu Füssen einer betenden Frau abgebildeten kleinen Gefäss mit der T. (s. unsere Abb. Fig. 482) die früheste Wiedergabe der eucharistischen Turris zu erblicken. Ich bin von dieser Deutung, so wahrscheinlich sie sein mag, nicht ganz überzeugt. Die *Turris eucharistica* ohne T. sehen wir auf dem von *Paciaudi* (De cultu s. Ioan. Bapt. 389) herausgegebenen Elfenbein, wo der


Fig. 482. Pyxis mit d. Taube. Von einem Sarkophag (Bottari tav. XIX).


Fig. 483. Hl. Stephanus mit Weihrauchfass und Turris eucharistica, Elfenbein (Paciaudi De cultu s. Ioan. Bapt. 389).

Diakon Stephanus in der Rechten das Weihrauchfass, in der Linken die Turris trägt, auf deren Spitze ein Kreuz steht

(s. uns. Fig. 483). Indessen geht dies griechische Werk gewiss nicht über das 6. Jahrh. hinauf.

Den Ritus der Benediction der Turris eucharistica giebt ein altes gallicanisches Sacramentar bei *Mabillon* (Mus. It. I 489). Wie die Turris mit dem hl. Sacrament zum Altar getragen wurde, zeigen die gallicanische Liturgie bei *Martène* (Nov. Thesaur. anecd. V 95) und die Notiz bei *Gregor. Turon.* (De glor. mart. c. 86: acceptaque turre diaconus, in qua mysterium dominici corporis habebatur).

Wie lange der Gebrauch der Turres eucharisticae anhielt, ist schwer zu sagen. Im Norden Europa's ist er seit der Einführung der Sacramentshäuschen und Wandtabernakel in der gothischen Zeit jedenfalls verdrängt worden. In Italien hat er sich viel länger, wol bis zum 17. Jahrh., erhalten. *Martène* berichtet, noch zu seiner Zeit seien in einer Klosterkirche zu Tours, sowie in römischen Basiliken, besonders S. Clemente, S. Agnese fuori le mura, S. Lorenzo fuori le mura, solche (an Ketten) aufgehängte Turres gesehen worden; und *Martigny*[2] 189 macht darauf aufmerksam, dass in der That unter der Kuppel des Ciboriums in diesen Kirchen noch ein eiserner Haken bemerkt wird, an welchem diese Ketten befestigt waren. KRAUS.

TAUFE. 1) Die T. ist als das erste und nothwendigste aller Sacramente, ohne welches nach der Lehre des Christenthums Niemand, auch nicht das eben geborene Kind, gerettet werden kann, es sei denn, dass er durch brünstiges Verlangen oder durch Vergiessen des Blutes für Gott (baptismus fluminis, flaminis, sanguinis) sie ersetzt, ein specifisch christlicher Weiheact. Die Gelehrten haben vielfach mit grossem Fleisse die verschiedenen Namen gesammelt, welche sich in den alten Quellen für die T. vorfinden (so z. B. *Vicecomes* De bapt. 3—5; *Bingham* IV 138—153; *Augusti* Archäol. VII 4—26; *Siegel* Handb. d. Alterth. IV 455—460). Indess sind nur wenige dieser Bezeichnungen als eigentliche und ständige Namen der T. aufzufassen: baptisma, φωτισμός, illuminatio, regeneratio, παλιγγενεσία, die gewöhnlichen, dazu renovatio (*Zeno* II 33), sacramentum fidei (*Aug.* Ep. 98, 10), sacramentum dominicae passionis (*Pacian* 3), acceptio (*Fabretti* Inscr. 566). Alle andern sind mehr oder weniger willkürliche, wenn auch häufig gebrauchte, Umschreibungen der eigentlichen Namen, hergenommen von den Wirkungen und oft nur darauf berechnet, um der Disciplina arcani willen das, was damit angedeutet war, vor Uneingeweihten zu verhüllen, wie υἱοθεσία, σφραγὶς ἀνεπιχείρητος (*Basil.* De bapt. 1), ἄθραυστος σφραγίς (*Const. apost.* III 16), κάθαρσις ἁμαρτιῶν, ἄφεσις πλημμελημάτων, ἀνάπλασις, καθαρτήριον τῶν ψυχῶν, σφραγὶς τῆς πίστεως, τῆς ἀληθείας, σφραγὶς δεσποτική, δῶρον, χάρισμα κυρίου, τελείωσις, τελετή u. s. f. Andere Bezeichnungen in grosser Menge bei *Clem. Al.* Paedag. I 6; *Cyrill* Procat. 16; *Greg. Naz.* Or. 40, 3. 4; *Basil.* In s. bapt. n. 5. Die unnöthig heftige Controverse über die Abhängigkeit unserer T. von der jüdischen Proselyten-T. und von der Johannes-T., welche eine so riesige Litteratur (die letzte Hauptschrift von *Schneckenburger*, 1828) hervorgerufen hat, verdient bloss geschichtliches Interesse. Das Christenthum hat gar viele religiöse Riten, welche es vorfand, aufgenommen und ihnen seine eigenen Ideen untergelegt. Was soll daran Auffälliges sein, zumal wenn es sich um eine Ceremonie handelt, deren symbolische Bedeutung so selbstverständlich, ich möchte sagen, so allgemein menschlich ist wie diese hier? Dass aber im A. B. bei der Aufnahme von Proselyten unter das Volk der Juden ausser Beschneidung und Opfer auch ein Bad muss angewendet worden sein, ergiebt sich aus dem Buchstaben und Geiste des ganzen alten Gesetzes, obgleich das letztere hier nicht ausdrücklich befohlen ist. Bei den Frauen musste naturnothwendig noch grösseres Gewicht auf diese T. gelegt werden, da hier nicht, wie bei den Männern, der besondere Ritus der Beschneidung alle Aufmerksamkeit auf sich zog. Da aber die Proselyten zum grössten Theile dem weiblichen Geschlecht zugehörten, musste nach und nach der T. immer grössere Bedeutung zukommen. Immerhin aber mögen die Vertheidiger der andern Richtung darin Recht haben, dass bis nach dem Falle des Tempels dieses Bad mehr die Bedeutung einer Reinigung als Einweihung hatte, und dass erst, als auch das Opfer aufhörte, und vielleicht auch aus Eifersucht gegen das Christenthum, um diesem seinen Einweihungsritus nicht als alleiniges Eigenthum zu belassen, demselben eine grössere Wichtigkeit als Einweihungsact beigelegt wurde.

2) Von der Zeit an, da der Katechumenat seine Entwicklung gefunden hatte, waren bestimmte Tauftermine nothwendig. Die Haupttaufzeit war Ostern. An diesem Tage, sagt *Ambrosius* (Exhort. virg. c. 7, 42), wird auf der ganzen Erde das Sacrament der T. gespendet. So war es schon zu Ende des 2. Jahrh. (*Tertull.* De bapt. 19; *Const. apost.* V 19; *Orig.* Sel. in Ps. 118, II 796) und viel-

leicht schon zu *Iustins* Zeit (Dial. 24. 41. 138; vgl. *Weiss* Pädagogik 66 f.). Vielfach war dieser Tag der einzige für den regelmässigen Taufvollzug, wie in Thessalien (*Socr.* l. c. V 22), Gallien (*Conc. Antiss.* c. 18; *Matisc.* II, c. 3), ehemals auch in Constantinopel (*Chrysost.* Act. I 6; anders *Proclus* Hom. 15). Nur bei *Tertull.* l. c. dürfte nach der sicheren Erklärung des Latissimum tempus (gegen *Mayer* 140 u. A.) die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten als Tauftermin anzunehmen sein (so *Bingham, Maran, Ceillier, Kliefoth* u. A.). Jedenfalls ward an Pfingsten vielfach getauft, wie in Kleinasien (*Greg. Naz.* Or. 40), Irland (Syn. s. Patric. c. 19), Palästina (*Hieron.* In Zach. 14, 18), Rom (Sacram. Gelas. I 597; Leon. I 318) und Spanien (*Ildeph.* De bapt. 108), wogegen alle andern Zeiten von Papst *Siricius* (Ep. ad Him. c. 2) und dem Concil von *Gerunda* (c. 4) verboten wurden. Indess hatte der Orient auch Epiphanie als Tauftag (*Greg. Naz.* Or. 40; *Paulus Diac.* Hist. 16; Bibl. Lugd. XIII 272 c), und zwar wurde das als apostolische Ueberlieferung ausgegeben (*Ioan. Nicaen.* Ep. ad Zachar.; *Combefis* Auct. II 298; *Rheinwald* Archäol. 431 ff.), was ja wol glaublich ist, da sicher ehemals mehr Tauffristen bestimmt waren. Uebrigens kam gerade dieser Tag im Abendlande erst später zu den Tauftagen hinzu, als die strenge Katechumenatspraxis abnahm und die Termine, der päpstlichen Verbote ungeachtet, sich mehrten, so in Irland (Syn. s. Patric. c. 19) und Africa (*Victor Vit.* Persec. Vand. II 17) und sonst. Auf Weihnachten hatte *Siricius* den Spaniern zu taufen verboten. Doch wurde gerade an diesem Tage (und nicht auf Ostern, s. *Ceillier* XV 403. XVI 146; *Sirmond* Ad Avit. Vienn. ep. 41; *Martène* I 1, a. 1, 7) Chlodwig getauft. Aber auch sonst kam an diesem Tage die T. vor (*Greg. Tur.* Hist. Franc. VIII 9) und *Augustinus* taufte an demselben 10 000 Engländer (*Greg. M.* Ep. VIII 30). Der unpassendste Tag zur T. der Christen musste das Fest Johannes des Täufers sein. Und doch halfen alle kirchlichen Verbote, welche wol von selber die völlig haltlose Vermuthung bei *Pfannenschmied* Das Weihwasser 130 widerlegen, dagegen nicht viel (*Gregor. Tur.* Hist. Franc. VIII 9), Verbote, die um so öfter ergingen, als sich hieran viele grobe abergläubische Gebräuche anschlossen (*Aug.* Serm. 196, 4 und Serm. novus 49, 1; *Mai* Nova bibl. PP. I, I 99 sq.; *Caesar.* Hom. 77, 4). Von diesen Gebräuchen haben sich einige sogar bis in die neuere Zeit herein forterhalten (*Kriegk* Deutsche Alterthümer im MA., neue Folge 1871, 14). Desgleichen taufte man in Spanien und Mittelitalien an den Apostel- und Martyrerfesten, und nur wiederholte Verbote der Päpste *Siricius, Leo, Gelasius,* der Concilien von *Gerunda* und *Macon* gelang es, dieses abzubringen. Bei *Ildephons* wenigstens ist bereits die Erinnerung daran verloren. Ganz allein war Jerusalem mit seiner Taufspendung am Kirchweihfeste (*Sozom.* II 26), am 13. September. Es versteht sich übrigens, dass in besondern Ausnahmsfällen, und deren finden wir genug verzeichnet, über diese Zeitbestimmungen hinweggegangen wurde.

3) Spender der T. ist nach der Auffassung des Alterthums schlechthin der Bischof, welchem Presbyter und Diakonen, für das weibliche Geschlecht Diakonissen helfend zur Seite stehen (*Const. apost.* III 9; *Epiph.* Haer. 79, 3). Freilich nehmen die Handlung selber regelmässig diese letzteren vor, sei es unter den Augen des Bischofs, sei es, dass dieser ihnen nur den Auftrag dazu giebt, während er selber sich bloss in der Nähe hält, um nach der T. einem jeden Neophyten die Firmung zu ertheilen. Bei der grossen, nicht selten Tausende umfassenden Menge der Täuflinge wäre es auch bare Unmöglichkeit für den Bischof gewesen, persönlich alle zu taufen. Später finden wir auch, und nicht bloss im Nothfalle, von Priestern oder Diakonen die T. gespendet, sondern regelmässig eigene Presbyter oder Diakonen an manchen Orten hierzu aufgestellt (Bibl. PP. ed. *Fronto Ducaeus* 1624, II 1058; *Conc. Avern.* 535, c. 15 u. ö.). Dass Laien im Nothfalle taufen, will lange nicht recht zugegeben werden (*Const. apost.* III 10; vgl. noch *Aug.* Ep. contra Parmen. II 13, 29 und *Greg. M.* Ep. I 33), und jedenfalls nur unter Bedingungen (*Cypr.* Ep. 73; *Conc. Illib.* c. 38; vgl. *Ceillier* XII 561—563); doch gaben selbst, wo diese nicht eingehalten wurden, die kirchlichen Schriftsteller zu, dass sie gültig sei (*Aug.* l. c.). Noch viel grössere Bedenken machte die T. durch Frauen (*Chardon* I 1, p. II, c. 9; *Selvaggio* III 2, § 4, 9). Ueber die Ketzer-T. s. d. Art. II 165. Was aber die T. durch Nichtchristen betrifft, so mag dieser Fall im Alterthum selten genug vorgekommen sein, so dass sich eine Erörterung darüber kaum findet. Die ältesten Entscheidungen finden sich von *Nikolaus I* und *Gregor III.* Doch ist gerade kein Grund vorhanden, die Stelle bei *Gratian* c. 23 d. 4 de consecr. als unecht zu erklären, obgleich sie sich bei *Isidor* nicht mehr findet. Vgl. auch *Aug.* De bapt. VII 53. 101. 102; *Mattes* Tübinger Quartalschr. Jahrg. 1849, 582—585; 1850, 44 f.).

4) Das älteste Zeugniss für die Beiziehung von Pathen (sponsores) findet sich bei *Tertull.* De bapt. 18, freilich nur mit Bezug auf die Kinder-T. Eben darum räth derselbe, die T. zu verschieben, um die Bürgen der Last der Verantwortung für den Täufling, die sie übernehmen, zu entheben. Wer Pathenstelle vertrat, ist hier nicht gesagt. Es ist aber wol anzunehmen (*Böhmer* Alterth.-Wiss. II 300 ff. gegen *Binterim* I, I 189), dass es regelmässig die Eltern waren, wie uns auch ausdrücklich versichert wird. So nennt *Aug.* (Ep. 98, 6. 7) die Eltern Fidedictores, *Caesarius von Arles* (Serm. 65, 3) Fideiussores (vgl. *Caesar.* Serm. 66, 2. 68, 5; *Chrysol.* Serm. 10). Doch weiss *Augustin* auch von vielen Fällen, wo nicht Eltern, sondern Freunde die Kinder aus der Taufe heben (Ep. 98, 6). Immer aber ist noch die Rede von Kindern oder von Fällen, wo einer selber nicht mehr reden kann, wie in der bekannten lehrreichen Erzählung des *Fulgentius Ferrandus* (Ep. 1) von der T. des Aethiopen und den vielen Stellen über die Kranken-T. Seit dem Aufhören der Verfolgungen, wo auf die rechte Gesinnung der zur T. Herbeieilenden nicht mehr so sicher zum Voraus gerechnet werden konnte, wurde wahrscheinlich auch für Erwachsene ein Bürge verlangt (anders bei *Jundt* De suscept. § 11), sicher derselbe, welcher den zur T. sich Meldenden der Kirche zugeführt und für ihn dort schon gutgestanden war (s. d. Art. Katechumenen n. 5). Daher es auch kommen mag, dass so oft Diakonen, für Frauen Diakonissen (*Const. apost.* III 15. 16; VIII 32; *Conc. Carthag.* IV 12; *Victor Vit.* II) als Susceptores, ἀνάδοχοι genannt sind, obwol man vielleicht ein Recht hat, wenigstens was die älteren Zeiten betrifft, hierbei nicht jedesmal an Pathenschaft, sondern mehr an blosse Hülfeleistung bei der Taufspendung zu denken, und so einen Unterschied zwischen Fideiussores und Susceptores gelten zu lassen. Allmälig, seit wann genau, ist schwer zu sagen, entstand auch die Vorstellung von einer wahren geistigen Vater- und Mutterschaft, in welche der zu dem Täufling trete, welcher ihm bei der geistigen Wiedergeburt zur Seite stand. Das zeigt sich schon in den Erörterungen über den Einfluss des Glaubens der Pathen auf die Heiligung des Täuflings, welche die Zeitgenossen Augustins, wie noch später das MA. und ganz besonders die Reformatoren, diese letzteren freilich von ganz anderer Seite aus, so viel beschäftigten (s. *Tournely* De bapt. q. 3, a. 3). Ferner aus den Ausdrücken ,matres spiritales' in den Acten des hl. Sebastian und ,πατὴρ αὐτῷ ἐγένετο', ,μήτηρ ἐγένετο' im Leben des hl. Epiphanius (vgl. *Cotelier* Nota 83 in *Const. apost.* III 16). Bei *Dionysius* steht der Pathe bereits dem Täufling wie ein zweites Ich unzertrennlich zur Seite und wird schon mit ihm in die Kirchenbücher eingetragen. Bei *Iustinian* (Cod. lib. V, tit. 4 de myst. leg. 26) ist die Pathenschaft schon Ehehinderniss. Auch im Abendlande ist die Auffassung von der geistigen Kindschaft völlig durchgedrungen zur Zeit des Königs Guntram 591 (*Gregor. Tur.* Hist. Franc. X 28) und endlich wird auf dem *Trullanum* (c. 53) die geistige Verwandtschaft selbst über die leibliche hinaufgesetzt.

5) Die verschiedenen zur Taufspendung selber gehörigen Acte sind zwar in allen Kirchen fast ausnahmslos dieselben, ein sicherer Beweis für ihr hohes, apostolisches Alter, aber die Reihenfolge, in der sie sich ablösen, ist ebenso verschieden. Doch ist hier nicht der Ort, diese vergleichend nebeneinander zu stellen.

6) Die Weihe des Taufwassers ist so allgemein üblich und seit so unvordenklicher Zeit geübt, dass sie (*Basil.* De spir. s. 27, 66) ohne Weiteres auf apostolische Anordnung zurückgeführt werden muss. *Tertullian* (De bapt. 4. 6) kennt sie bereits, und er, wie andere Väter auch dazu geneigt sind, legt ihr so grosse Bedeutung bei, dass er fast zu sagen scheint, das Wasser erhalte die Kraft, zu heiligen, erst durch diese Segnung. Bald hören wir auch vom Exorcismus bei dieser Weihe (*Cypr.* Ep. 70 ad Ianuar. purgari; *Optat.* III 2. V 3; De Sacram. I 5), später auch neben diesem von Eingiessen geweihten Oeles in das Wasser (*Greg. Tur.* Gloria mart. I 24; *Ildephons.* Bapt. 109). Im Orient wird das Wasser ebenfalls exorcisirt (Ordo Maron. bei *Assemani* II 334 sqq.) und mit μύρον begossen (Ordo Copt. II 150 sqq.; Armen. II 199. 207; Antioch. II 219 sqq.; Hieros. II 226 sqq. u. s. f. (*Dionys.* De hierarch. II 2, § 7). Ein Formular für die Weihe haben die *Const. apost.* (VII 43), nur muss man bei diesen und ähnlichen Gebetsformularien stets im Auge behalten, dass sie nur ungefähr die Gedanken angeben, welche durchgeführt werden sollen, während die Ausführung dem Bischofe selber überlassen blieb. Das führte freilich zu vielen Missverhältnissen, über die *Augustinus* öfter klagt. Mehrere africanische Synoden zu seiner Zeit und besonders der für die Einigung der Disciplin in der ganzen Kirche so überaus thätige *Innocenz I* suchten bestimmte unausweichlich einzuhaltende Gebetsformularien einzuführen, aber es gelang nicht, wie aus dem Beispiele des hl. Eugen von Karthago (*Vict. Vit.*

II 17) hervorgeht. Zur Zeit des Johannes Diaconus und Gregors d. Gr. finden wir überhaupt in diesem Stücke wieder eine viel freiere Praxis geübt.

7) Die *Abrenunciatio* (ἀπόταξις) hatte, öfter wiederholt, schon bei den Scrutinien ihren Platz gehabt. Die feierlichste Abschwörung aber fand unmittelbar vor der T. statt. Das Gelübde einer vollkommenen Lebensänderung, des Aufgebens aller bisherigen sündlichen Gewohnheiten, die als ein Dienst gegen den Fürsten dieser Welt betrachtet wurden (Eph. 2, 2; Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), war zu natürlich, als dass es nicht von Anfang an in Uebung sollte gewesen sein. Deshalb haben auch jene sicher Recht, welche die Worte im Briefe des *Plinius:* ‚seque sacramento obstringere, ne furta, ne latrocinia committeret etc.' auf die Abrenunciatio beziehen (*Harnack* Gemeindegottesdienst 228 leugnet das, aber er kommt dann dazu, den Worten ‚gar keinen bestimmten Sinn' unterzulegen). Jedenfalls spricht *Iustin* (Apol. I 49. 61) bereits unverkennbar hievon, und von *Tertull.* (De coron. 3; De spectac. 4; De idol. 6); *Orig.* (Num. XIII 4; Martyr. 17) und den Acten der scillitanischen Martyrer (um 200) an sind die Belege hiefür hier unmöglich alle anzuhäufen. Leider erlaubt es der Raum an diesem Orte auch nicht, eine vergleichende Nebeneinanderstellung der Formeln dieser Abrenunciatio zu versuchen, obwol diese ebenso sehr Beachtung verdienen, wie die des Taufbekenntnisses oder des Symbolum. Sie bestehen am häufigsten in einer dreifachen Absagung gegen den Teufel, die Pompae eius (s. darüber *Mamachi* III 1. 121. 124. 143 sqq.; *Giebelhausen* De pompis sat., Goetting. 1758; *Hefele* Tüb. Quartalschr. Febr. 1841, 393—400) oder die Angeli oder die Opera eius. Oftmals ward sie auch in Form von drei Fragen und kurzen Antworten seitens der Täuflinge abgelegt. Dabei wandte der Abschwörende das Angesicht gegen die Region der Finsterniss, in welcher der Böse hausend gedacht wurde, gegen Sonnenuntergang (*Cyrill. Hieros.* XIX 2; *Dionys.* Hier. II 2, 2, § 6; *Ambros.* Myst. 2; *Hieron.* Amos 6, 14 u. A.), streckte ihm kühn abwehrend die Hände entgegen, als sähe er ihn leibhaftig vor sich gefahrdrohend stehen (*Basil.* In s. bapt. 5; *Conc. Const.* sub Menna art. 5 u. s. f.), oder erhob dieselben gegen Himmel hoch empor, wie um von dort herab Kraft zum Kampfe zu holen, und schüttelte dann dieselben, gerade als wollte er ihn in der Luft erwürgen (so die Oriental. ordines *Assemani* I 157. 172. 237. 251. 267. 279; II 327; III 210), oder blies ihn dreimal verächtlich von sich weg (*Dionys.* l. c.; *Elias Cret.* in *Greg. Naz.* Or. 4, 24; *Touttée* In Catech. XIX proleg. n. 8).

8) Sofort aber wandte er sich nach Osten, dem Ort, wo Christus, der Oriens (Zach. 3, 8; 6, 12; Luc. 1, 78) wohnt, wohin der Christ nach apostolischer Anordnung (*Basil.* De Spirit. s. 27, 66) betet (*Cyrill.*, *Dionys.*, *Elias Cret.* l. c.; *Nicetas* in *Greg. Naz.* Or. 40, 51; *Ambros.* Myst. 2; *Hieron.* Amos 6, 14), und ergab sich in feierlichem Vertrage mit der Angelobungsformel ‚συντάττομαί σοι Χριστέ' an seinen neuen Herrn, seinen Erlöser. Dieser Act heisst darum zumeist Pactum cum Christo, oder συνταγή, συνθήκη. In den orientalischen Kirchen wird diese Ceremonie als eine besondere zwischen der Abschwörung und dem Glaubensgelübde in der Mitte stehende wol allgemein gewesen sein. Sie findet sich in der *Const. apost.* (VII 41), in Kappadocien (*Basil.* l. c.; *Greg. Naz.* Or. 40), in Syrien (*Ephrem* De compunct.), in Antiochia (*Chrysost.* Eph. 1, 3 ad Illum. I 1. II 5; Joh. 1, 4), in Jerusalem (*Cyrill.* XIX 8. 9), in Constantinopel (*Chrysost.* Col. 6, 4). Die neueren orientalischen Ordines verbinden sie indes zumeist mit dem Bekenntnisse des Glaubens (*Assemani* I 159. 237; II 280. 327; III 210). Vom Abendlande wird behauptet, dass sie als eigene Ceremonie nicht geübt worden sei, sondern dass der ‚transgressus ad Deum' (*Cypr.* De hab. virg.), das ‚converti ad Deum viventem' (*Aug.* C. lit. Petil. III 8. 9; In Ps. 9, 10) nichts sei als eben die Abschwörung gegen den Satan, welche an sich selber bereits eine Hingabe an Gott ist, da es keine Neutralität giebt (Luc. 11, 23). Ohne Zweifel ist das vielfach richtig. Aber Stellen wie *Aug.* Serm. 369, 3 (prima renunciatio est huic saeculo et *deinde* conversio ad Deum); De peccat. merit. I 34. 62; *Ambr.* Myst. 2. 7 dürften doch für ein ausdrückliches Pactum cum Christo auch hier sprechen. Freilich ist richtig, dass bei *Caesar. Arel.* Serm. 65, 4 Pactum unzweifelhaft gerade von der Abrenunciatio gemeint ist.

9) Die Hauptsache bei Spendung der T. als des Sacramentum fidei musste das feierliche Bekenntniss des Glaubens sein, wie es bereits Philippus der Diakon vor der Taufe dem Eunuchen abverlangt hatte (Apg. 8, 37). Es wäre der grösste Ueberfluss, aus der erdrückenden Menge von Beispielen hier einzelne auswählen zu wollen. Um so wichtiger dürfte auch bezüglich dieses Punktes eine Sammlung und Vergleichung der verschiedenen Formen sein, in die dieses Glaubensgelübde je in den einzelnen Kirchen gekleidet war. Doch überschreitet diese Aufgabe die einer Encyklopädie gesteckten Grenzen. Eine alte

Streitfrage bei den Archäologen bildet die Erörterung, ob über das Glaubensbekenntniss ein mit der Unterschrift des Täuflings versehener Revers ausgestellt worden sei oder nicht? Man könnte ja bei den so häufigen Ausdrücken, mit welchen die Väter dieses Bekenntnisses gedenken, subscribere pactum, obsignationem, ὑπογράφειν ὁμολογίαν, συνθήκας, ἐκτίθεσθαι χειρόγραφον, γραμματεῖον, wol an etwas Aehnliches denken, wie es in manchen Orden bei der Ordensprofess gehalten wird. Das ist nun hierbei zum Voraus als unannehmbar abzuweisen, was Manche vermutheten, als ob das Symbol selber von den Täuflingen durch Namensunterschrift sei bestätigt worden. Denn das Symbol wurde überhaupt nicht niedergeschrieben (s. d. Art. Katechumenen n. 11). Dass sie aber sonst eine Glaubenserklärung sollten unterzeichnet haben, kann gerade nicht als unmöglich in Abrede gestellt werden. Uebrigens findet sich unter allen hierher gehörigen Stellen nur eine, welche ganz bestimmt davon zu reden scheint. ‚Violavi symbolum meum, corrupi pactum in ipso vestibulo fontis conscriptum' lässt *Laurentius von Novara* (Hom. 1 de poenit., Bibl. Lugd. IX 466 e) den Sünder sprechen. Ob aber das nicht auch ohne Zwang symbolisch gedeutet werden kann? Wenigstens redet *Chrysostomus* (I Kor. 40; II Kol. 6, 4) dem Anscheine nach ebenso entschieden von einer Unterzeichnung, und sagt dort (Illum. II 5): ‚es wird keine Handschrift mit Tinte von dir verlangt'. Noch viel weniger zwingen andere Stellen, z. B. *Basil.* De Spir. s. 10, 26 zu einer buchstäblichen Erklärung. Das Euchologium (*Assemani* I 111) sagt ohnehin, dass Papier, Tinte und Feder das Gewissen, die Zunge und die Haltung des Täuflings seien. Ist aber gar (vgl. *Leidrad* De bapt. 6) von einem ‚scribere in curia angelica', ‚in libro vitae, non a quolibet homine, sed a superiore coelitus potestate' die Rede, so versteht sich die symbolische Bedeutung von selber. Man beachte auch, dass *Aug.* (Serm. 58, 7) den Vertrag, den wir mit Gott in der fünften Bitte des Vaterunsers eingehen, auch ein ‚pactum et placitum firmumque chirographum' nennt. Somit darf die Frage, wie sie oben gestellt wird, wol verneint werden.

10) Nochmals erfolgte eine Salbung des Täuflings, welcher nunmehr zu einem vollbürtigen Kämpfer Jesu Christi gleich den Athleten sollte eingesalbt werden (*Chrysost.* Kol. 6, 4; *Dionys.* Hier. II 2. 3, § 6 u. a.), da jetzt erst, von der T. an, die eigentlichen Anfälle des Feindes und der Kampf gegen ihn im vollsten Ernste zu erwarten waren (*Chrysost.* Illum. I 4; De resurrect. II 445; de Joseph VI 299; *Greg. Naz.* Or. 40). Seit wann diese Salbung ausdrücklich erwähnt wird, ist schwierig zu entscheiden. Sie mit *Böhmer* II 305 bereits bei *Pontius* (Vita Cypr.) oder auch in den *Recogn. Clem. III* 67 finden zu wollen, hat grosse Bedenken. Die ältesten sicheren Zeugnisse sind also die dem hl. *Iustin* zugeschriebenen *Responsa* ad orthod. 137 und *Const. apost.* III 15—17; VIII 22. Damit soll nicht gesagt sein, dass sie nicht älter sei; nur fehlen für frühere Zeiten die Nachweise. Der Bischof, oder in seiner Vertretung auch der Diakon, salbte das Haupt; die Salbung der übrigen Körpertheile übernahm jedesmal der Diakon, bei Frauen die Diakonissin. Auch in Jerusalem (*Cyrill.* XX 3) und in Antiochia (*Chrysost.* Kol. 6, 4, welche Reden *Touttée* Proleg. in Cat. XX 4 irrig nach Antiochia verlegt) sowie bei *Dionysius* (Hier. II 2, 2, § 7) wird der ganze Körper gesalbt. Das setzt nun freilich bereits Entblössung des Täuflings voraus. Aber nichts zwingt uns, an eine völlige Entkleidung schon hier zu denken, nicht einmal die Erzählung über den bekannten Vorfall in Constantinopel (fälschlich Antiochia bei *Augusti* VII 181. 191. 193 u. a.), wo die Feinde des Chrysostomus diese Ceremonie so brutal mit Verletzung aller Rücksicht auf das weibliche Schamgefühl störten. Gerade die genaue Erwägung der von *Chrysostomus* gebrauchten Worte (Ep. ad Innoc. III 518 sq.: πρέπουσαν; vgl. *Palladii* Vit. Chrys. XIII 34) führt darauf, nur an eine Entblössung zu denken, welche ein Erscheinen in der Oeffentlichkeit unziemlich machen musste. Später, als die Diakonissen nicht mehr bestanden, musste diese Salbung an Presbyter von sehr bewährtem Rufe übertragen werden, führte aber auch so noch zu mancherlei Unzukömmlichkeiten (*Moschus* Prat. spirit. 3). Im Abendlande war diese Salbung, wie es scheint, nicht allgemein üblich. Sicher war sie in der Kirche des Verfassers der Bücher De sacramentis (I 2), wol auch in Verona (*Zeno* II 53, nach der Auslegung von *Schelstrate* Disc. arc. 57). Desgleichen findet sie sich im Sacrament. *Gelasian.* I 563; *Gregorian.* II 61 und *Gallican.* II 851. Ob aber die bekannte und so viel bestrittene Stelle *Greg. M.* Ep. IV 26 auf die Salbung vor der T. oder auf die Chrismation nach derselben zu beziehen ist, wird nie mit Sicherheit zu entscheiden sein. In der armenischen Kirche war ehemals diese Salbung in Uebung, aber schon im 8. Jahrh. war sie abgekommen und konnte nicht mehr eingeführt werden (*Windischmann* Tüb. Quartalschr. 1835, 28 f.).

11) Behufs der T. selber musste freilich vollständige Entkleidung erfolgen. Man

hat auch hier die völlige Entblössung in Zweifel ziehen wollen. Aber abgesehen von den alten bildlichen Darstellungen der T. [(*de Rossi* R. S. II, tav. XVI). Ein Mosaik in Ravenna, in dem Battistero degli Ariani, und ein Basrelief im Dom zeigen die T. Christi, wobei der als Jüngling geschilderte Christus völlig entkleidet mit deutlich angegebenen Geschlechtstheilen gebildet ist. K.] ergiebt sich dieselbe unzweifelhaft aus *Chrysost.* Kol. 6, 4; *Ambr.* In Ps. 61, n. 32; C. haeres. praedest. II 27; *Galland.* X 379. Uebrigens war auch hier für Schonung des Schamgefühles Vorsorge getroffen (*Clement.* Hom. 14, 1; *Epiphan.* Haer. 79, 3; *Const. apost.* III 15). Es war aber jene Anordnung unerlässlich, weil die T. regelmässig durch völliges Untertauchen vollzogen wurde, eine Sitte, die bis zum 12. Jahrh. herab, wie es scheint, auch im Abendlande allgemein war. Erst im 13. Jahrh. wurde hier die heutige Form der Begiessung mit Wasser mehr und mehr üblich, doch nennt noch *Thomas von Aquin* die Untertauchung das Herkömmlichere (III, q. 66, a. 7). Und zwar wurde ehedem die Untertauchung dreimal vollzogen, was *Tertullian* (Kor. 4) und *Basilius* (De spir. s. 27, 66) glaublich auf apostolische Anordnung zurückführen. Dies wurde für so wichtig angesehen, dass der 42. apostolische Kanon schwere Strafe auf die einmalige Untertauchung setzt. Der Grund dieser Anordnung war der Gedanke, dass eine jede der drei göttlichen Personen in gleicher Weise und gleichviel zur Wiedergeburt des Sünders beitrage. Als darum die Arianer dies im gerade entgegengesetzten Sinne auslegten und einen Unterschied in der Art und Weise der Heiligung von Seite der drei Personen aus der dreifachen Ceremonie herauslasen, gebot *Gregor d. Gr.* (Ep. I 43) den Spaniern, unter denen diese Frage damals besonders brennend geworden, die T. durch eine Untertauchung zu vollziehen, was auch das *Conc. Tolet.* IV, c. 6 im J. 633 durchführte. In Rom behielten sie, wie aus jenem Briefe Gregors hervorgeht, die frühere Sitte bei, und so blieb es auch im Abendlande überall (*Theodulphus Aurel.* De bapt. 14). Unter Karl d. Gr. erhoben Manche sogar gegen die Spanier deshalb heftige Anklagen, ja Alcuin bezichtigte sie sogar der Fälschung, denn der Brief Gregors, auf den sie sich stützten, sei gar nicht echt. Doch wies das Concil von *Worms* 868, c. 5 diese Anschuldigung zurück und nahm ausdrücklich die beiderseitige Praxis in Schutz. Noch mehr Bedenken hegten Manche gegen die durch Abgiessen des Wassers ertheilte T. Diese wurde zuverlässig, den Nothfall ausgenommen, im Alterthum wol auch nicht vorgenommen. Ein solcher mochte wol den Aposteln bereits öfter vorgekommen sein, wenn sie an einem Tage, ohne ein besonderes Taufhaus zu besitzen, 3000 Menschen tauften (Apg. 2, 41; vgl. 10, 47 f. 16, 32 f. *Siegel* Handb. d. Alterth. IV 501 f.). Bei grossen Massenbekehrungen mag sich das öfter wiederholt haben. Ein Nothfall, der hiezu drängte, war auch bei der T. von Kranken und Sterbenden vorhanden (s. d. Art. Krankentaufe n. 2). Aber eben gegen diese erhoben sich manche Stimmen, welche Zweifel erregten, ob sie auch genügend sei. So z. B. *Magnus*, der gegenüber *Cyprian* (Ep. 76) zwar entschieden die Gültigkeit dieser T. vertheidigt, ohne aber deshalb die andere Meinung angreifen zu wollen. (Das Nähere s. d. Art. Krankentaufe n. 5 über diese oft missdeutete Stelle.) Ob aber auch sonst, solche zwingende Fälle ausgenommen, die T. ehemals durch blosses Abgiessen mit Wasser vollzogen ward? Die Treue des Alterthums gegen die kirchlichen Riten, die es von Alters her überkommen, macht das durchaus unwahrscheinlich. Auf Bildwerke, z. B. das bekannte im Iter Ital. von *Mabillon*, kann man sich hier nicht wol berufen, da, abgesehen von Licenzen, deren der Künstler sich bedient haben konnte, die Darstellung einer T. eben im Augenblicke der völligen Untertauchung selbst für einen altchristlichen Maler zu unkünstlerisch erscheinen musste. [? K.] Und selbst *Walafrid Strabo* (De eccl. reb. 26), welcher doch sagt, dass Viele nicht mit Untertauchen, sondern mit Uebergiessen getauft wurden und noch so getauft werden können, wie aus den Acten des hl. Laurentius hervorgehe, fügt bei: si necessitas sit.

12) Die Taufformel, unter welcher die T. gespendet wurde, enthielt immer und überall bei allen Katholiken die Namen der drei göttlichen Personen, aber mit mannigfachen kleineren Verschiedenheiten je in den verschiedenen Kirchen (s. darüber die fleissige, gleichwol unvollständige Sammlung von *Polchow* De formula bapt., Gottingae 1766). Besonders beachtenswerth ist der Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Kirche. Die erstere tauft, und zwar zuverlässig bereits seit den ältesten Zeiten, obgleich dafür der litterarische Nachweis sehr schwer sein dürfte, mit der Form: ego te baptizo in nomine P. et F. et Sp. s. Die griechische Formel lautet jetzt: βαπτίζεται (baptizatur, wofür manche Lateiner baptizetur lesen) ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὁ δεῖνα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Π. κ. τ. Υ. κ. τ. ἁ. πν. νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας

τῶν αἰώνων. ἀμήν. Auch diese Form ist sicher alt und jedenfalls in der von *Theodor Lector* (um 525) mitgetheilten Erzählung über die T. des Barbas durch den Arianer Deuterius in Constantinopel bereits, wenn auch häretisch verändert, nachweisbar (Collect. l. 2). Auch *Johannes Moschus* († 620) hat die nämliche Formel (Prat. spirit. 176, al. 175). Wenn viele orientalische Ordines nach jedem der drei göttlichen Namen ein Amen einschieben, so kann dies allerdings aus guten Gründen nicht gebilligt werden, und ist wol als eine Neuerung späteren Ursprunges anzusehen, macht aber auch die T. nicht ungültig (*Hergenröther* in Moy's Archiv VIII, II 162). Uebrigens redet bereits *Moschus* von dem ‚jedesmaligen Antworten' mit Amen (l. c.). Auffallend ist noch die Form der T., wie sie *Ambrosius* (Myst. 4. 5) und das Werk De sacramentis (II 17) angeben. Danach möchte man glauben, es sei dort ohne alle und jede besondere Taufworte getauft worden und man habe die Täuflinge, ohne irgend etwas zu sprechen, dreimal je nach den Fragen um den Glauben untergetaucht. Allein auch das Sacrament. *Gelasian.* (I 570. 596) bietet anscheinend die gleiche Taufform. Nun ist es aber schwer, zu glauben, dass in der römischen Kirche je einmal in dieser Weise sollte getauft worden sein. Das Sacrament. *Gregor.* (II 157. 264) hat denn auch die herkömmliche abendländische Formel, und so ist wol zu glauben, dass dort überall dieselbe auch angewandt, dass sie aber nicht niedergeschrieben wurde. Es mag das auf Rechnung der Arcandisciplin zu setzen sein, der zu Liebe ja auch sonst gerade die entscheidende sacramentale Form selbst vor Eingeweihten verschwiegen wurde (*Innoc. I* Ad Decent. n. 3), fehlt doch sogar in viel späteren Handschriften gerade die Tauformel (*Tinkhauser* Tüb. Quartalschr. 1853, 35), obgleich deren Anwendung in jener Zeit zweifellos ist (vgl. Firmung n. 8). Was endlich die Häretiker betrifft, so sagt zwar *Augustin* (Bapt. c. Donat. VI 25. 47), dass man eher deren finden könne, die gar nicht, als die nicht mit der rechten Form taufen. Indes lässt sich doch eine bedeutende Anzahl willkürlicher Veränderungen der Tauformel durch dieselben sammeln. Diese Arbeit haben *Prud. Maran* (In opp. Cypr. praef., Venet. 1758, XXI sqq.), vor ihm *Gotti* (Theol. schol. de bapt. q. 1, d. 7) und *Tournely* (Venet. 1755, VII 36—38) übernommen.

13) Eine von Alters her berühmte Controverse knüpft sich an die Frage, wie der Ausdruck ‚getauft werden im Namen Jesu' (Apg. 2, 38; 8, 16; 19, 5) zu verstehen sei. Haben die Apostel je, statt auf die drei göttlichen Personen, bloss unter Aussprechung des Namens Jesu getauft? Wurde vielleicht gar auch später noch ‚im Namen Jesu' die T. vollzogen? Ob eine T., welche bloss im Namen einer oder zweier der drei göttlichen Personen gespendet sein sollte, gültig wäre oder nicht, ist eine Frage, welche hier in einer Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer nicht am Platze ist. Sie müsste aber natürlich verneint werden. In der Periode, von der wir hier handeln, und darauf können wir allein eingehen, haben viele Concilien die Wieder-T. aller jener Häretiker: der Arianer, Paulicianisten, Montanisten, Photinianer, Sabellianer, Bonosianer, angeordnet, welche nicht auf den Namen der Trinität getauft haben (gesammelt bei *Billuart* Summa; De bapt. diss. 1, a. 4). Und so erklären sich auch die Väter aufs bestimmteste, und gerade mitunter solche, von welchen einzelne Aeusserungen für die gegentheilige Ansicht vorgebracht werden könnten. Z. B. scheint *Origenes* die T. im Namen Jesu anzuerkennen (In Ioan. 6, 26) und leugnet er so bestimmt wie nur möglich die Gültigkeit der T., die nicht im Namen der drei Personen vollzogen ist (Princip. I 3, 2; In Roman. l. V 8; In Levit. hom. VII 4. VIII 11). Er unterscheidet eben mit dem Ausdruck ‚im Namen Jesu' nur die christliche T. von der jüdischen. Ebenso bestimmt verlangt *Ambrosius* (De myst. c. 4) die T. auf Vater, Sohn und hl. Geist, soll Sündennachlass empfangen werden. Und so viele Andere, wie *Didymus* (De Spirit. s. II 24; vgl. *Guerike* De schola Alexandr. II 372), *Gennadius* (De dogm. c. 52) und insbesondere *Basilius*, welchen sogar *Petavius* (De Trin. II 14, 6) unter jene rechnet, die eine im Namen einer Person gespendete T. gültig nennen (s. dagegen *Polchow* 22—24; *Bingham* IV 166 sq.), welcher aber nicht bloss die T. mit der herkömmlichen Formel spenden lässt (Adv. Eunom. V 1, 304 d), sondern sich ausdrücklich gegen jene ausspricht, welche den Namen Jesu bei der T. für hinreichend erklären, oder wieder den blossen Namen des hl. Geistes, da doch eine Trennung des hl. Geistes vom Vater und Sohn dem Spender der T. gefährlich und dem Empfänger unnütz wäre (De Spir. s. XII 28). Deshalb spricht *Innocenz I* (Ep. 22, 5 ad episc. Maced.) aus, dass die Apostel die T. ‚im Namen Jesu' im Namen der drei Personen vollzogen hätten. Ebenso *Augustinus* (C. Maximin. II 17, 1), *Joh. Damasc.* (IV 10), wie schon früher *Cyprian* (Ep. 73 ad Iubai.), welcher zwar auch für die gegentheilige Meinung citirt

wird, dessen Worte aber nach dieser seiner ausdrücklichen Erklärung in unserm Sinne verstanden werden müssen; ferner *Fulgentius von Ruspe* (Fragm. 37 ex l. X c. Fab., Par. 1684, 660 sq.), *Facundus* (Def. I 3) und *Vigilius von Tapsus* (De Trinit. lib. XII, *Migne* Lat. LXII 324). *Maximus von Turin* (Tract. 2 de bapt., ed. *Bruni* 716) sagt in ebenderselben Ueberzeugung, dass noch jetzt Alle, welche richtig auf den Namen der Trinität getauft werden, die T. im Namen Jesu empfangen. Denn, erklärt *Cyrill. Alex.* (In ep. Rom., *Mai* Bibl. nova III 1, 10 sq.; vgl. *Photius* Ad Amphil. q. 43; *Mai* Script. vet. I 1, 266), getauft werden auf den Namen Jesu, heisse dort nur, die T. empfangen auf das Bekenntniss des von Jesus gelehrten wahren Glaubens hin. Somit bleiben uns sehr wenige Stellen aus alter Zeit, bezüglich deren ein wirklicher Zweifel bestehen könnte, ob sie nicht in der That von der Wirklichkeit und Gültigkeit einer bloss unter Nennung des Namens Jesu vollzogenen T. reden. Am ehesten möchten sich dieser Ansicht anschliessen *Hilarius* (De synodis 85) und *Fulgentius Ferrandus* (Ad Anatol. c. 13). Dass aber die oft hierher gezogenen Stellen aus *Cyprian* (Ep. 73) und *Basilius* (Adv. Eunom. V 1, 299) das nicht besagen können, muss schon aus den oben angeführten Stellen derselben klar sein. Will man viel daraus ableiten, so mag man glauben, sie hätten sagen wollen, dass die Apostel absichtlich, wo sie die Heiden auf das ausdrückliche Bekenntniss der Trinität hin tauften, die Juden, welchen nichts härter fiel, als der Glaube an die Gottheit Christi und die Erlösung durch ihn als den ihnen verheissenen Messias, gerade daran ihren Glauben aussprechen liessen. Dann ist aber nicht von der Taufformel, sondern von dem der T. unmittelbar vorausgehenden kurzen und letzten Glaubensbekenntnisse die Rede (vgl. *Joh. Damasc.* IV 10 und oben *Cyrill. Alex.* und *Photius*), welches um besonderer Rücksichten willen allenfalls in veränderter Form mochte abverlangt worden sein. Das dürfte denn auch am zuverlässigsten die Meinung sein, welche *Ambrosius* in der so viel erörterten Stelle (De Spiritu s. I 3, 42; vgl. die Mauriner hierzu II 607 sq., wo auch die Litteratur) vertreten haben will, obwol allerdings die dunkle Redeweise derselben eine völlige Sicherheit nie zulassen wird. Dagegen ist es kaum zu begreifen, wie an die bekannte Stelle aus *Nikolaus I* (Ad Bulg. 104) so viele Polemik sich anknüpfen konnte. Denn da er mit Bezug auf *Augustinus* ausdrücklich sagt, dass die T. durch die evangelischen Worte ‚consecrirt‘ werde, so kann doch kaum gezweifelt werden, dass er bezüglich der ‚consecratorischen‘, d. h. der eigentlich sacramentalen Worte, also betreffs der Taufformel gar nichts anderes im Sinne hat als die Worte des Evangeliums, welche die drei Personen ausdrücklich enthalten. Was der Spender oder Empfänger, sagt er dabei, — und man beachte das letztere Wort ganz besonders, — denkt, das hat auf die Gültigkeit keinen Einfluss. Auch davon bleibt die Gültigkeit unberührt, ob einer getauft wird im Namen der Trinität, oder bloss im Namen Christi, wie wir in der Apostelgeschichte lesen. Denn *Ambrosius* sagt, dass beides gleich gilt. In der That sagen viele Väter auch ausser Ambrosius, dass das Bekenntniss des Glaubens an Christus das an die Trinität einschliesse. Dass aber die Taufformel auf den Namen Jesu allein gestellt werden könne, das sagen sie nicht. Insbesondere lehrt die römische Kirche das nicht, was Nikolaus wol wissen musste, da erst ein Jahrhundert vor ihm Papst *Zacharias* (Ep. ad Bonifat.) auf das bestimmteste ausgesprochen hatte, dass die T. ungültig sei, wenn auch nur eine Person in der Taufformel nicht genannt werde. Und damit übereinstimmend lehrt auch Nikolaus, dass die Taufformel aus den evangelischen Worten bestehe. Spätere Controversen über unsere Frage, z. B. ob die Ep. 403 (340) des hl. *Bernhard* echt sei, berühren uns hier nicht mehr. Auf jeden Fall hat der Verfasser dieses Briefes seine Meinung nur als Privatmeinung und ausdrücklich mit der Verwahrung vorgetragen, er wolle einem besser Unterrichteten nicht vorgreifen. Das übrigens dürfte zum Schlusse auch schwer angefochten werden können, was der hl. *Thomas* (III, q. 66, a. 6; vgl. q. 64, a. 3) und mit ihm die Mehrzahl der Theologen (s. *Gotti* und *Billuart* a. a. O.; *Gonet* Clypeus; De bapt. d. 1, 91—105) annehmen, möglicherweise (q. 66, a. 6 ad 2) hätten die Apostel, und nur diese, aus besonderen Gründen (die den Juden gegenüber, wie oben gesagt, nahe genug liegen) im Auftrage Christi und durch spezielle Dispensation bevollmächtigt, wirklich die T. im Namen Christi vollziehen können. Vgl. über die ganze Frage *Hardouin* De bapt. quaestio triplex, Par. 1687 (Opp. sel. n. 43, ed. 1709); *Natal. Alex.* Ad saec. 3, diss. 13 (beide bei *Zaccaria* Thesaur. X 95, 132); *Orsi* Dissert. de bapt. in nomine I. Chr. et de confirm., Mediol. 1733, und Vindiciae dissert. de bapt. in nomine Iesu (gegen *Drouven*), Flor. 1735.

14) Unmittelbar nach der T. erfolgte, wenigstens regelmässig, die Ertheilung der

Firmung vermittelst Handauflegung und Salbung (s. d. Art. Firmung I 511).

15) Sobald die Neophyten, so hiessen sie jetzt, oder auch, besonders in der africanischen Kirche, *Infantes*, aus dem Wasser stiegen, und natürlich noch vor der Firmung, wurden sie mit weissen Kleidern angethan. Diese galten als das Vorrecht der mit der T. Begnadigten, als Symbol der erlangten Reinheit und der Freilassung aus der Knechtschaft des Satans, wie denn *Petrus Chrysol.* (Serm. 137) darauf hinweist, dass auch die Freigelassenen ein weisses Kleid erhielten. Wie früh diese Sitte bereits bestand, kann nicht gesagt werden. *Origenes* (Exod. XI 7) dürfte schwerlich hiervon sprechen (*Weiss* Pädagogik 143). Doch findet sich die Sitte bereits in den Martyreracten des hl. Genesius. Constantin rührte nach seiner T. den Purpur nicht mehr an, sondern starb in seiner Taufkleidung. Der Tod innerhalb der Octave der T. (in albis obire) — denn so lange trug man das Taufkleid (woher die ganze Osterwoche Albae hiess) — galt als grosses Glück. Seitdem das Christenthum öffentliche Religion geworden, trugen die Neophyten dieses Kleid die ganze Woche (*Pallad.* Vita Chrys. XIII 34; *Gregor. Tur.* Hist. Franc. V 11). Sah man deshalb Jemand öffentlich im weissen Kleide, so frug man sofort: wer hat dich getauft? (*Moschus* Prat. spir. 207.) S. über diesen Ritus das umfassende Material bei *Vicecomes* V 6—15.

16) Während die genannte Sitte in der ganzen Kirche, im Orient wie im Occident, üblich war, finden sich viele andere Ceremonien nur in einzelnen Kirchen. Vielfach trugen die Neophyten eine Stirnbinde, um den Theil des Hauptes, der mit dem hl. Chrisam gesalbt war, vor Berührung mit der profanen Welt und vor Verunreinigung zu bewahren. Sehr alt ist dies nicht und scheint auch nur im Abendlande gebräuchlich gewesen zu sein. Vielleicht ist nämlich *Pseudo-Athanasius* (Basilius von Seleucia?) In pascha n. 5 (II 457) nicht hierher zu beziehen. Der dem hl. *Augustin* zugelegte Serm. 376, 2, welcher die Abnahme der Binde als Freierklärung auslegt, ist wol unecht. Somit möchte *Joh. Diaconus* der Aelteste sein, aus dem der Gebrauch des Linteum, und zwar gerade zu Rom, nachweisbar ist. Bei *Gregor d. Gr.* (V, ep. 7) heisst die Binde Birrus albus. Später (im MA.) wurde auf das Velamen, meist *Chrismale* (so übrigens wurde auch das Gefäss zur Aufbewahrung der Eucharistie genannt und wol zu unterscheiden von Chrismarium, das Gefäss für das Chrisma oder auch für Reliquien, s. *Ruinart* zu *Greg. Tur.* Mirac. s. Mart. IV 32), auch Cappa, Galla genannt (*Chardon* l. I, s. 1, p. 2, chap. 10), grosses Gewicht gelegt. Vgl. z. B. über die T. des Normannenkönigs Guthorm *Weiss* Alfred d. Gr. 251.

17) Im Orient finden wir dafür, wenigstens später, die Umgürtung der Lenden. Die Symbolik hievon ist selbstverständlich (s. *Assemani* II 149; III 68. 91. 157. 189 u. ö.) Indes reden auch *Hieronymus* (Ep. ad Fabiolam) und *Isidor* (Lev. c. 19) in ähnlichen Ausdrücken, die immerhin nicht deutlich genug davon sprechen. Nur das Pontificale des *Egbert von York* (*Martène* I 2, a. 4, ordo 1) aus dem 8. Jahrh. weist diesen Ritus sicher auf.

18) Wieder bloss orientalische Sitte sind die Kränze oder anderer Schmuck des Hauptes, welche nach *Chrysostomus* (Illum. I 1; I Kor. 12, 7; Act. ap. I 8 de Joseph) zum Zeichen der Freude, zur Erinnerung an die erlangte Würde eines Getauften, zur Ermunterung, nichts dieses erhabenen Standes Unwürdiges zu begehen, den Neophyten aufgesetzt wurden. Die orientalischen Ordines haben diese Sitte allgemein (*Assemani* III 90. 112. 120. 157. 173. 180. 231). Später scheint sie, aber vereinzelt, auch im Abendlande vorgekommen zu sein. So auf einem Taufbilde in Neapel (bei *Mabillon* Iter), nach *Durand* (Rat. VI 82) in Narbonne.

19) In manchen abendländischen Kirchen finden wir die Fusswaschung (s. d. Art. Waschungen n. 6). In Verona, und wie es scheint nur hier, gab man den Neophyten ein Geldstück (*Zeno* I 14, 4; II 35), worüber sehr verschiedene Auslegungen versucht worden sind (*Vicecomes* Bapt. V 19; *Casalius* Vet. rit. 44; *Augusti* Archäol. VI 387; *Siegel* Handb. d. Alterth. IV 515).

20) In Africa wurde schon seit *Tertullians* Zeit (Cor. 3; Marc. I 14) den Infantes Milch und Honig dargereicht, zum Zeichen, dass sie nun in das von Milch und Honig fliessende Land der Verheissung (Ex. 3, 8. 17) eingegangen seien, und um ihnen zu sagen (*Aug.* In Ps. 130, 13), dass sie noch keineswegs vollendet seien, sondern noch wahre Kindlein im Geiste. In Ravenna (*Chrysol.* Serm. 73) und Verona (*Zeno* II 43) ist diese Sitte nicht nachweislich, wie Manche glaubten, wohl aber in Rom (Sacram. *Gelas.* I 318; *Gregor.* II 505; *Acta s. Agnetis*). Schwerlich kann man sie auch aus *Clem. Alex.* für den Orient in Anspruch nehmen. Auch der *Can. apost.* 3 darf nach Can. arab. 36 *s. Hippolyti* nicht hierher bezogen werden. Es war vielmehr eine ausschliesslich im Abendlande übliche Sitte (*Hieron.* In Ies. 55, 1), obwol zu andern Zwecken auch

dort manchmal Milch und Honig auf den Altar gestellt und dort geweiht wurde, ein Missbrauch, der oft gerügt wird (*Conc. Hipp.* c. 23; *Cod. can. afric.* 37; *Conc. Trullan.* c. 57; *Bened. XIV* De festis ed. Patav. 1745, 170 sq.).

21) Endlich zogen die Täuflinge, jeder eine brennende Fackel oder Lampe in der Hand, unter Gesängen in Procession in die Kirche selber. Auch diese war festlich geschmückt und erleuchtet, so dass die Nacht der Ostervigilie in Tag verwandelt schien. Seit das Christenthum sich öffentlich zeigen durfte, waren oft auch die Städte feierlich beleuchtet. Die alten Schriftsteller wissen von dem Glanze dieser Nacht und dem Jubel der ganzen Gemeinde oft nicht genug zu erzählen (*Marc. Diac.* Vita s. Porphyrii 7, 47 bei *Galland.* IX 268; vgl. den Text bei *Rheinwald* Archäol. 307; *Greg. Naz.* Orat. 40. 42. 43; *Ambros.* Serm. de lapsu virg. und *Muratori* Liturg. rom. I 240; *Bingham* IV 386 sqq.; s. d. Art. Ostervigilie n. 2).

22) In der Kirche erhielten die Infantes einen besondern Ehrenplatz vor den Augen der Gemeinde in nächster Nähe des Altares. Sie wohnten von nun an dem ganzen Gemeindegottesdienste bei, empfingen zum erstenmal die Eucharistie und verrichteten zum erstenmal gemeinsam mit der Gemeinde und öffentlich als vollberechtigte Glieder der Gemeinde Gottes und wahre Kinder des himmlischen Vaters das Gebet der Kinder Gottes, ohne dass übrigens zu sagen wäre, ob die *Redditio orationis dominicae* ein besonderer Act der Tauffeier gewesen wäre oder nicht. Meist fällt sie wol erst mit der Abbetung dieses Gebetes in der Liturgie selber zusammen (so *Cyrill. Hieros.* XXIII 11; *Tertull.* De bapt. 20; *Hieron.* Adv. Pelag. III 15; *Aug.* Serm. 58, 13 u. ö.), nur manchmal sofort nach der T. (*Const. apost.* VIII 44), ja sogar vor derselben schon, wie für Ravenna aus *Petr. Chrysol.* sich ergiebt. Heute empfingen sie als Brüder auch zum erstenmal den Bruderkuss, worauf ein besonderes Gewicht gelegt ward, und durften zum erstenmal ihre Oblationen mit der Gemeinde zum Altare bringen. Daraus entstanden manche Missbräuche, die zur förmlichen Eintreibung von Geschenken an die Taufenden führten (*Conc. Illib.* c. 48; *Gelasii* Ep. ad episc. Lucan. 5; vgl. *Ratzinger* Armenpflege 126), so dass Manche davon sogar einen Grund zur Verzögerung der T. nahmen (*Greg. Naz.* Or. 40). Natürlich blieben freie Gaben unverboten (*Conc. Brac.* II, c. 2).

23) So wurde die T. durch die folgende Octave hindurch mit Gottesdienst, mit besonderm Unterrichte der Neophyten (s. d. Art. Katechet. Unterricht II 138), mit Meidung weltlicher Vergnügungen gefeiert. Endlich, am achten Tage (*Aug.* Serm. 42; *Mai* Nova bibl. PP. I, I 85; vgl. Ep. 55, 32 u. a. m.), oder auch am Samstage (*Basil.* Seleuc. bei *Combefis* Auct. II 539; *Alcuin* De div. off. u. s. f.; s. *Mayer* Katechumenat 178), ja selbst am dritten Tage bereits (*Ildephons* De bapt. 140—142) legten sie ihre Kleider ab (albas deponere) und traten als gewöhnliche Christen unter die *Fideles* ein (*Schu* Bibl. Lect. 286 ff.)

24) Alljährlich aber wurde die Erinnerung an die T. als eigenes Tauffest (Pascha annotinum) auch kirchlich begangen (vgl. Sacram. Gelas. I 579; *Gregor M.* Liber respons. (Opp. III 791); *Menard* Nota 354 in Sacram. Greg.; *Chardon* Hist. des sacr. l. I, s. 1, p. 2, ch. 12; *Schu* Bibl. Lect. 292; *Martène* III, l. 4, c. 26, 6. 7).

WEISS.

II. Darstellungen der T. Die erhaltenen Monumente bieten uns Darstellungen der T. aus allen Epochen der altchristlichen Kunstperiode. Jede Epoche hat nun diesem Motiv ein besonderes, ihrem Charakter entsprechendes Gepräge aufgedrückt; und den dadurch bewirkten Entwicklungsgang des Motivs können wir von der ältesten Zeit an verfolgen.

Was die vorconstantinische Zeit betrifft, so ist man nicht ganz einig darüber, ob bisher eine Darstellung der T. Christi aus derselben aufgefunden wurde. *De Rossi* erklärte als solche das bekannte Frescobild aus dem Anfang des 2. Jahrh. über dem Eingang in die zweite Kammer des Doppelcubiculums in S. Lucina (R. S. I, tav. XIV u. p. 324; s. d. Art. Petrus II 608). Man sieht darauf einen mit der Tunica bekleideten Mann, der am Ufer eines Gewässers steht, und einem andern, nackten Mann die Hand reicht, um ihm beim Heraussteigen aus dem Wasser behülflich zu sein; von oben fliegt eine Taube, die einen Zweig im Schnabel zu tragen scheint. Nach *de Rossi* ist eben der Taufact vollendet, und Johannes reicht dem Heiland die Hand, ihm beim Heraussteigen aus dem Wasser zu helfen; und in diesem Augenblicke lässt sich der hl. Geist unter Gestalt einer Taube auf den getauften Erlöser nieder. Diese Erklärung wurde von den meisten Archäologen angenommen, und ist auch die natürlichste und einfachste. *Martigny* (Dict.², art. Pierre 648) will die Rettung Petri aus den Wogen darin sehen; allein das Erscheinen der Taube und andere Einzelheiten sind gegen seine Ansicht, die auch durch keinen speziellen Umstand sich rechtfertigen lässt. *Garrucci* (Storia I. Teorica 203) erklärt

das Bild symbolisch als Befreiung des verfolgten, versuchten Gerechten aus den Wassern der Trübsal, offenbar eine zu gesuchte Deutung. Auch die Ansicht *Schultze's* (Die Katak., Lpz. 1882, 313), dass die T. eines Angehörigen des Besitzers der Grabkammer hier dargestellt sei, lässt sich gegen die Meinung *de Rossi's* schwer beweisen, da die Darstellungen der T. Christi und der T. eines Gläubigen in der ältesten Zeit nur durch einzelne Nebenumstände zu unterscheiden sind. Ein Bild der T. Christi sieht *Garrucci* (l. c. I, Teorica 368; II 46; s. d. Art. Jesus Christus II 10) in einem ebenfalls sehr alten Fresco (2. Jahrh.) aus dem Coemeterium Praetextati (*Perret* t. I, pl. 80; *Garrucci* II, tav. XXXIX), das von *de Rossi* (Bull. 1872, 64) und vielen Andern als Dornenkrönung Christi bezeichnet wird (s. d. Art. Jesus Christus II 9 u. 10; bei *Lefort* Etudes sur les mon. primit. de la peint. chrét., Paris 1885, 22, die Gründe für letztere Meinung). *Garrucci* stützt sich besonders auf das Erscheinen der Taube, auf die Analogie der grünen Striche um das Haupt des Erlösers mit den bald zu besprechenden Fresken aus S. Callisto, und auf das gänzliche Fehlen der Passionsscenen in jener ältesten Zeit. Die erste Figur links neben dem Heiland ist nach ihm der hl. Johannes, die andere erklärt er einmal (II 46) als Repräsentanten des Volkes, an einer andern Stelle (I 368) als Personification des Jordan. *Roller* (Catac. I, pl. XVIII, ch. XVIII 101 ff.) nimmt die beiden besprochenen Bilder als Darstellungen der T. Christi an. *Strzygowski* in seiner uns leider zu spät zugekommenen Schrift: Ikonographie der T. Christi, München 1885, 4—5 zu Taf. I [4], sucht hingegen ebenfalls *Garrucci's* Ansicht zu widerlegen. — Ganz offenbar und allgemein als solche angenommen sind die bekannten Darstellungen der T. e i n e s G l ä u b i g e n in zwei der sog. Sacramentskapellen von S. Callisto, beide spätestens aus den ersten Decennien des 3. Jahrh. (*de Rossi* R. S. II, tav. XV [6] u. tav. XVI [5]; *Garrucci* Storia II, tav. V [3] u. tav. VII [2]). Auf beiden erblicken wir einen nackten Knaben, der kaum bis an die Kniee im Wasser steht. Neben ihm, einmal zu seiner Rechten, das andere Mal zu seiner Linken, steht ein Mann, der auf dem einen Bild (Cub. A [2] des *de Rossi*) in das Pallium gehüllt ist und eine Rolle in der Linken trägt, auf dem andern (Cub. A [3] bei *de Rossi*) nur mit einem Lendentuch bekleidet ist und ohne Rolle. Beide Male legt er die Rechte auf das Haupt des Knaben, der auf dem letztern Bild ausserdem ringsum von herabfallendem Wasser, durch grüne Flecken angedeutet, umgeben ist, das nach *de Rossi* vorher von dem Taufenden aufgegossen wurde. Dieser Umstand lässt hier keinen Zweifel übrig; in dem andern Bild, wo diese Wassertropfen fehlen, ist *Garrucci* (l. c. 12) geneigt, die hl. Firmung zu sehen; an einer andern spätern Stelle jedoch (vol. VI 95) erwähnt er dies nicht mehr, sondern stellt beide Darstellungen als Taufscenen auf gleiche Linie. Dies sind die einzigen bisher bekannten Darstellungen der T. aus der Zeit vor Constantin. Sie sind zusammengestellt bei *Strzygowski* a. a. O. Taf. I [2, 3]; das Bild aus S. Lucina Taf. I [1]. Ueber eine Orans mit der Taube im Coemeterium Ostrianum (*Garrucci* tav. LXIV [2]), in welcher *Corblet* (Hist. du baptême II 552) eine Hindeutung auf die T. sieht, s. d. Art. Orans II 538. Die von demselben Auctor (p. 553) erwähnte Darstellung der T. eines Gläubigen aus S. Callisto ist mit der T. Christi in S. Lucina (ibid. 530) identisch. Das Frescobild endlich, auf welchem nach *Corblet* (p. 553) ‚discrètement‘ die T. dargestellt sein soll und das er in die Crypte de S. Eusèbe setzt, kann der Beschreibung nach kein anderes sein, als das erst von *de Rossi* (R. S. II, tav. d'agg. B) vollständig veröffentlichte Fresco aus der Area zwischen S. Callisto und S. Soteris. Es stellt Moses dar, zuerst, wie er die Schuhe von den Füssen löst auf Befehl Gottes, der durch die Hand aus den Wolken versinnbildet ist, dann Wasser aus dem Felsen schlägt, zu dem ein Jude begierig hineilt (s. *de Rossi* l. c. 349 u. 350). Für seine sonderbare Ansicht, der die Schuhe lösende Mann sei ein Jude, der sich zur Immersio vorbereite, hätte der Auctor wenigstens Gründe beizubringen versuchen sollen.

Von den Malereien der Katakomben ging in der n a c h c o n s t a n t i n i s c h e n Epoche die uns beschäftigende Darstellung zunächst in die S a r k o p h a g - S c u l p t u r über, und zwar bleibt die Composition ziemlich dieselbe. Wir finden Monumente dieser Art in Rom drei (*Garrucci* tav. CCCXVI [1]; Bull. di arch. crist. tav. IX u. p. 90—91; ein dritter, unedirt, wurde gefunden in der Basilika der hhl. Nereus und Achilleus, angegeben bei *Grousset* Etudes sur l'hist. des sarc. chrét., Paris 1885, 105, n. 187); in Arles vier (*Le Blant* Sarcoph. d'Arles pl. I [2]. XII [3]. XV [1]; derselbe bei *Garrucci* tav. CCCLI [5] und pl. XXIX); endlich je eines in Madrid (*Garrucci* tav. CCCXLI [3]), in Ancona (ibid. CCCXXVI [1]) und Soissons (ibid. CCCCIII [4]). Zusammengestellt hat sie *Strzygowski*, mit Ausnahme der zwei zuletzt erwähnten römischen, a. a. O. Taf. I [9] aus Rom, [5, 10, 11, 13] aus Arles, [8] aus Madrid, [6] aus Ancona, [7] aus Sois-

sons, [12] der unten erwähnte Sarkophag des Iunius Bassus. Man sieht gewöhnlich in diesen Darstellungen die T. Christi, wegen der ganz charakteristischen Figur des Täufers, verbunden mit der meistens erscheinenden Taube. Christus ist auf allen ohne Ausnahme von knabenhafter Gestalt und steht nackt neben oder bis an die Kniee in dem von einem Felsen aus der Höhe, auf dem Sarkophag aus Madrid aus den Wolken herabfallenden Wasser. Die Arme hängen zwanglos am Körper herab; nur auf dem an dritter Stelle angeführten Monument aus Arles sind sie erhoben, nach *Garrucci* (l. c. V 77) auf die Taube hindeutend. Woher die dem Text der heiligen Schrift (Luc. 3, 23) widersprechende Knabengestalt des Heilandes? *Le Blant* (l. c. 27 u. 28) scheint eine Beziehung auf die als Infantes und Pueri im geistigen Sinne bezeichneten Neophyten, selbst wenn sie erwachsen waren, nicht ganz auszuschliessen. Auch *Garrucci* (I, Teorica 370) lässt diese sehr passende Erklärung zu, ist aber eher geneigt, hier denselben Grund anzunehmen, der die Künstler bewog, bei Wunderheilungen den Geheilten eine knabenhaft kleine Gestalt zu geben, um nämlich die Hauptfigur mehr hervortreten zu lassen. Dieser Grund gilt jedenfalls bei diesen eher als bei den Taufbildern. Das Herabfliessen des Wassers aus einem Felsen ist so stereotyp, dass man wol annehmen muss, der Gedanke an den mystischen Felsen, aus dem der Gnadenstrom fliesst, der sich in der hl. T. den Gläubigen eröffnet, habe dabei dem Künstler vorgeschwebt. Ueber den Täufling schwebt auf allen ganz erhaltenen Darstellungen, den Sarkophag aus Ancona bei *Garrucci* (tav. CCCXXVI [1]) allein ausgenommen, die Taube nieder. Der Künstler fasst nämlich, wie es so häufig der Fall ist, die einzelnen sich folgenden Momente der Handlung in eine Scene zusammen und lässt die T. noch während der T. selbst (gegen den Text bei Matth. 3, 16) erscheinen; einmal sogar sieht mit einem Gestus der Verwunderung (nach *Garrucci* V 77 zu tav. CCCLI) der Täufer auf sie hin. Dieser ist meist in ein Thierfell oder ein Pallium, welche die rechte Schulter mit dem Arme freilassen, gekleidet und ausserdem durch langen Bart und Haarwuchs charakterisirt (s. d. Art. Johannes der Täufer II 62). Zweimal jedoch (auf den Sarkophagen aus Soissons und aus Arles l. c. pl. I [2]) ist er ausnahmsweise bartlos und in Tunica und Pallium gekleidet. Den Taufact vollzieht er jetzt auf dem erstgenannten römischen Sarkophag, indem er das herabfliessende Wasser in eine Schale auffängt, um es auf das göttliche Haupt des Täuflings zu giessen; allein der obere Theil des Körpers des hl. Johannes mit dem rechten Arm und der Schale sind in Marmor, das in die Schale fallende Wasser in Stuck restaurirt, und *Strzygowski* schliesst aus der Analogie der übrigen Monumente (a. a. O. 6), dass die Restauration falsch sei; denn auf allen anderen, soweit man es constatiren kann, legt er dem Erlöser die Rechte, einmal (*Le Blant* pl. XII [3]) die Linke auf das Haupt. Dieser Ritus ist ganz den Schilderungen der Väter entsprechend (s. mehrere Citate bei *Garrucci* I, Teorica 369 u. 370). Es sei gestattet, die folgende Stelle einer Homilie *Gregors von Antiochien* anzuführen (bei *Mai* Nova PP. bibl. II 555), worin er den hl. Johannes so sprechen lässt: ‚non sum dignus solvere corrigiam calceamenti tui, et quomodo contingam sanctum caput tuum? quomodo extendam dexteram super te, qui extendis coelum sicut pellem? quomodo expandam serviles digitos meos divino tuo vertici?' Darauf erst erwähnt er das Abwaschen, das doch das Wesentliche bei dem Ritus ist. Ausser den zwei Hauptpersonen erblicken wir auf einigen Darstellungen noch eine dritte (*Le Blant* pl. V; *Garrucci* tav. CCCXXVI [1]), welche der Scene beiwohnt. *Le Blant* (p. 28) denkt dabei an einen Evangelisten, *Garrucci* (V 77) an einen Propheten, vielleicht Isaias (nach Matth. 3, 3). Zwei Sarkophage aus Neapel (*Ciampini* Vet. mon. II, tav. IV u. V) lassen wir unberücksichtigt, da deren Echtheit nicht feststeht (s. *Corblet* l. c. II 574—575). Hingegen ist Gestalt und Stellung der zwei Figuren der letzten Gruppe auf einem Sarkophag aus Acre-sur-l'Adour (*Garrucci* tav. CCCI) ganz dieselbe, wie auf den bisher besprochenen Monumenten. Sogar die Taube schwebt hernieder, nach der Abbildung *Garrucci's* in den Aesten eines Baumes, weshalb derselbe darin die Erschaffung Adams findet. Andere jedoch (*Corblet* l. c. II 570) sehen eine Taufscene darin; *Le Blant's* demnächst erscheinendes Werk über die Sarkophage Frankreichs wird wol die Frage aufklären. Zum Schluss erwähnen wir noch zwei interessante römische Monumente, auf welchen Christus unter der symbolischen Lammesgestalt die T. empfängt. Dies geschieht auf dem bekannten Sarkophag des Iunius Bassus (s. d. Art. Lamm II 266), indem ein anderes Lamm, der Täufer, ihm den Fuss aufs Haupt legt, während aus dem Schnabel der Taube Wasser auf dieses herabfliesst. Auf einem andern (*de Rossi* Bull. 1876, 10–11), aus dem Manuscript des Phil. de Winghe bekannten Sarkophag sehen wir das mystische Lamm allein, mit den Füssen

im Wasser stehend, und zwei Wasserstrahlen fliessen aus dem Schnabel der Taube auf dessen Haupt. Ursprung und Deutung der bisher besprochenen Darstellungen ergeben sich aus dem Charakter des heiligen Taufsacramentes und der Monumente auf ganz natürliche Weise: die Wiedergeburt in der heiligen T. macht den Menschen zum Mitglied des Reiches Gottes hienieden; das Leben, das er dort empfängt, genährt durch die Gnadenmittel der Kirche, geht über in das ewige Leben, ist für den Verstorbenen das Unterpfand einer glorreichen Auferstehung (s. R. S. II 331 ff.). Dieselbe Bedeutung hat ebenfalls die T. Christi; sie nimmt nach einer Bemerkung *de Rossi's* (Bull. 1882, 90, Anm.) in der Symbolik dieselbe Stelle ein auf den Sarkophagen, welche in den bekannten Fresken in S. Callisto die T. des Gläubigen einnimmt (s. d. Art. Eucharistie I 441). Um so mehr musste dieses Motiv auf den Grabmonumenten benützt werden, als in den Sterbegebeten der alten Kirche häufig die Worte vorkamen: benedicat te Spiritus sanctus, qui in similitudine columbae in flumine Jordanis requievit in Christo (*Le Blant* l. c. pl. XXXVIII, p. 19).

Die nachconstantinische Zeit bot aber den christlichen Künstlern noch ein anderes Feld der Thätigkeit in der Ausschmückung der öffentlichen Cultusgebäude des triumphirenden Christenthums. Für die Baptisterien konnte man offenbar kein passenderes Motiv zu Kunstwerken finden als die Darstellung der T. Christi. Von jeher galt sie ja bei den Vätern als Prototyp des Taufsacramentes; denn οὐ καθαρσίων ἕνεκεν ἐπὶ τὰ νάματα ἔρχεται (scil. Christus), ἀλλ' ὥστε δύναμιν αὐτοῖς ἐνθεῖναι καθαρτικήν (*Orig.* Cat. in Ioan. I). Den veränderten Umständen entsprechend ist der Charakter des Bildes ebenfalls ein anderer, als wir ihn bisher gefunden haben; die Composition schliesst sich mehr an die wirkliche Begebenheit an, wie sie uns die heilige Schrift erzählt. Das älteste erhaltene Denkmal dieser Art, ein Mosaik des Baptisterium Ursianum (449—452 verfertigt) in Ravenna (*Garrucci* IV, tav. CCXXVI. CCXXVII, p. 34—36), zeigt uns den Heiland in Mannesgestalt, mit Bart und langem Haar, wie er mit gesenktem Blick nackt bis an den Unterleib in dem Wasser des Jordan steht. Johannes befindet sich am Ufer des Flusses, in der gewöhnlichen Gestalt und Kleidung, in der verhüllten Linken ein mit Edelsteinen verziertes Kreuz haltend, und giesst, was *Strzygowski* 10 zu Taf. I [14] jedoch als Restauration ansieht, aus einer Schale Wasser auf das Haupt des Heilandes, über dem die Taube senkrecht herunterfliegt. In dem herabfliessenden Wasser will *Garrucci* (l. c.) die Buchstaben I X I N gesehen haben, die er ‚Iesus Christus iustus noster' (Ierem. 23, 6) oder ‚iustificat nos' liest. Beide, Christus und Johannes, haben den einfachen Nimbus. Ausser ihnen erblicken wir noch als dritte Figur die durch den Namen IORDANN als solche bezeichnete Personification des Jordanflusses: sein kräftige Mannesgestalt, mit Schilfkranz und Rohr, neben sich den umgestürzten Krug, aus dem Wasser hervorfliesst: Bild der Quelle des Flusses (s. d. Art. Jordan II 70). Nach *Garrucci* (l. c.) greift er sogar mit in die Handlung ein, indem das Tuch, das er auf den Händen trägt, zum Abtrocknen des Täuflings bestimmt sei. Offenbar inspirirt von dieser Composition ist das ähnliche Mosaik, mit welchem ein Jahrhundert später Theodorich das arianische Baptisterium schmücken liess (*Garrucci* tav. CCXXXXI, p. 50—51; *Strzygowski* Taf. I [15]). Alle Elemente des erstern finden wir hier wieder; die Verschiedenheiten, z. B. der bartlose Christus, der Stab in der Hand des Täufers an Stelle des Kreuzes, die aus dem Schnabel der Taube hervorgehenden Licht- oder Wasserstrahlen u. A. haben Analoga auf Kunstwerken von sicher katholischem Ursprung aus dieser Periode, so dass wir nicht mit *Richter* (Die Mosaiken von Ravenna, Wien 1878, 40 u. 41) und *Mothes* (Die ital. Baukunst im MA. I 173) eine bewusste, durch das arianische Dogma bewirkte Verschiedenheit zwischen beiden erkennen können. Es sei noch bemerkt, dass *Garrucci* (Teorica 371—372) in der Handbewegung des personificirten Flusses einen Gestus des Staunens sieht und sagt, der Künstler habe dadurch ausdrücken wollen, was eine alte Tradition berichtet: es sei bei der T. Christi ein heller Lichtglanz erschienen, so dass selbst der Jordan

ad fontem refluis retro
confugisse meatibus

(*Prud.* Perist. VII 66): ein Umstand, der öfter in den Schriften der Väter erwähnt wird (s. bei *Garrucci* l. c.). An die Stelle der Personification des Flusses in unserer Darstellung treten später ein oder mehrere Engel, welche ehrfurchtsvoll die Kleider des göttlichen Täuflings auf den Händen tragen oder das Tuch zum Abtrocknen bereit halten. In dieser Form ist uns die Darstellung erhalten in zwei Fresken der Katakomben Roms und Neapels, die beide zur Ausschmückung unterirdischer Baptisterien dienten. In Rom ist es das bekannte Bild aus S. Ponziano (7.—8. Jahrh.), das im Uebrigen dem jüngern Mosaik aus

Ravenna sehr ähnlich ist; nur ist der göttliche Heiland von bärtigem Typus. Neben dem Engel, der aus den Wolken hervorragt, steht ein Hirsch am Wasser, aus dem er trinkt: ein sicherer Beweis für die Beziehung der Scene auf die T. der Gläubigen (s. d. Art. Hirsch I 666). Auf dem Bilde im Coemeterium des hl. Ianuarius in Neapel (*Garrucci* tav. XCIV, p. 109 u. 110; 2. Hälfte des 8. Jahrh.) stehen zwei Engel mit den Kleidern am Ufer des Flusses. Bemerkenswerth ist noch, dass vom Himmel selbst Strahlenbüschel auf Christus, der wie in einem Graben steht, fallen, in denen die Taube niederfliegt, und dass der hl. Johannes nicht den Taufact vornimmt, sondern beide Hände bis zur Schulter erhebt und gen Himmel schaut (vgl. *Lefort* Chronol. des peint. etc. in den Mél. d'hist. et d'arch. de l'école franç. de Rome, 1883, 192—196, beide bei *Strzygowski* Taf. II [4, 6]). Das Sujet findet sich ebenfalls mit der Betheiligung der Engel noch in einzelnen historischen Cyclen aus dem Leben Jesu; so (*Garrucci* tav. CCLXXX) im Mosaik Johannes' VII in einer Kapelle von S. Pietro und wahrscheinlich in den Fresken des Papstes Formosus, ebenfalls in S. Pietro (*Münz* Etudes sur l'hist. de la peint. chrét. 27). Mit Bezug auf den hl. Johannes ist es erhalten als Basrelief über dem Portal der ihm zu Ehren von Theodelinde erbauten Kirche in Monza (*Frisi* Mem. delle chiese di Monza, tav. IV). Letztere Darstellung ist besonders dadurch bemerkenswerth, dass das Wasser des Flusses in einem Winkel bis an den Unterleib des Heilandes emporsteigt und dass die Taube ein Gefäss umgekehrt im Schnabel hält, aus dem Wasser auf das Haupt des Heilandes herabfliesst: eine Eigenthümlichkeit, die nach *Garrucci* (I, Teorica 240 u. VI 97) sich ebenfalls auf Elfenbeinsculpturen findet. *Strzygowski* hat das Relief aus Monza Taf. VIII [1] und giebt n. [3] ein von *Garrucci* citirtes ähnliches Beispiel. Einen Hinweis auf die Offenbarung des himmlischen Vaters bei der T. Christi, den wir bis jetzt noch nicht gefunden, liefert uns zunächst ein Miniaturbild des berühmten syrischen Bibelcodex der Bibliotheca Laurentiana in Florenz (*Garrucci* tav. CXXX), wo über der Taube die Hand Gottes mit zwei ausgestreckten Fingern aus den Wolken hervorragt, hindeutend auf die Vox Patris, die bei der T. erscholl. In derselben Absicht steht auf einer Elfenbeinsculptur (*Garrucci* tav. CCCCXVIII [2]) von der Kathedra des hl. Maximianus (545—556) von Ravenna neben der Taube das Wort ΠΑΤΗΡ geschrieben. Hoch interessant ist dieses Kunstwerk noch deshalb, weil auf ihm alle Elemente, die wir bisher auf den verschiedenen Darstellungen gefunden haben, vereinigt sind (*Garrucci* VI 21). Jesus steht in Knabengestalt im Wasser, aus dem erstaunt sich umwendend (s. oben) die Gestalt des Flusses hervortaucht; ausserdem erblicken wir zwei Engel am Ufer, welche die Kleider oder Tücher zum Abtrocknen halten. Hinter dem Täufer, der dem Täufling die Rechte auflegt, erhebt sich ein Gebäude mit korinthischen Säulen, nach *Garrucci* auf die am Jordan errichtete Kapelle hindeutend, oder auf die sich vollziehende religiöse Ceremonie. Wir haben somit hier aus dem 6. Jahrh. bereits ein Beispiel des Erscheinens von Engeln bei der Taufscene, obschon sie in dem arianischen Baptisterium in Ravenna und dem Bibelcodex sich noch nicht finden. Der Anfang dieser Darstellungsweise ist demnach im 6. Jahrh. zu suchen; allgemein wurde sie erst im 7. und in den folgenden Jahrhunderten und blieb stereotyp das ganze MA. hindurch auf den sog. byzantinischen Kunstwerken (vgl. Beispiele bei *Corblet* II 538 ff.; die Vorschrift des Malerbuches vom Berg Athos ebd. II 528; besonders *Strzygowski* Taf. III ff.). *Strzygowski* 16 führt wol mit Recht diesen Gebrauch zurück auf die Idee, die Engel bei der T. Christi den Dienst erfüllen zu lassen, den Pathen und Kirchendiener bei der Spendung des hl. Sacramentes versahen. Die übrigen uns erhaltenen Elfenbein-Sculpturen schliessen sich theils den Typen der Sarkophage (*Garrucci* tav. CCCCLIV), theils den späteren Typen an (*Garrucci* tav. CCCCXLVII [3]; *Corblet* l. c. II 571). Von andern Werken der Kleinkünste, welche unsere Darstellung tragen, seien erwähnt: ein geschnittener Stein (Bull. 1877, 48—49; *Garrucci* CCCCLXXVIII [41]; *Strzygowski* 14 zu Taf. II [7] zweifelt dessen Echtheit an), den P. Bruzza in der archäologischen Akademie vorlegte, auf welchem die Taube, vielleicht nur wegen Mangel an Raum, auf dem Kopf des Heilandes sitzt; ein Oelfläschchen aus dem Schatz von Monza (*Garrucci* tav. CCCCXXXIII [8]; s. d. Art. Oel II 523), ganz in der spätern Form; eine Broncemedaille des vaticanischen christlichen Museums (*Garr.* tav. CCCCLXXX [15]) mit der Umschrift: REDEMPTIO FILIYS (!) HOMINYM (!), von *de Rossi* (Bull. 1869, 58), der aber deren Echtheit etwas anzweifelt, für ein Andenken an die Pilgerreise nach dem heiligen Lande gehalten; endlich eine nicht publicirte Bleibulle im Besitze des christlichen Museums des deutschen Campo santo in Rom, die auf der einen Seite den Namen ✝ VRSICINI trägt, auf der

andern die T. Christi in der spätern Form mit der Betheiligung eines Engels. *Strzygowski* hat diese Monumente, das letzte ausgenommen, Taf. II[5, 6].

Wie die Darstellungen der T. Christi, so nahmen auch diejenigen der T. von Gläubigen in der nachconstantinischen Zeit einen mehr individuellen Charakter an, im Anschluss an den Taufritus jener Zeit. Drei Monumente sind es, die uns hier beschäftigen: zuerst ein Grabstein aus Aquileia (*Bertoli* Antichità di Aquil. 396; wieder veröffentlicht von *de Rossi* im Bull. 1876, tav. I[2] und von *Garrucci* tav. CCCCLXXXVII[16]; s. d. Art. Fidelis I 507), auf welchem der Täufling in einem niedrigen Taufbecken steht, zwischen zwei männlichen Figuren; die eine von diesen, in eine kurze, gegürtete Tunica gekleidet, berührt das Haupt desselben; die andere, in Tunica und Pallium und mit dem Nimbus ausgezeichnet, deutet auf das Wasser hin, das aus einem Kreise, worin zwischen Sternen eine Taube schwebt, auf den Täufling herabfliesst. Bäume begrenzen die Scene, Gras und Blumen, zwischen denen nach *Garrucci* ein Lamm ruht, bedecken den Boden. Eine ähnliche Taufscene bietet der bekannte Silberlöffel aus Aquileia (*Garrucci* tav. CCCCLXII[6]; s. d. Art. Löffel II 342 u. Fig. 189). Hier fliesst jedoch das Wasser aus dem Schnabel der Taube auf den Täufling, und die dem Taufact beiwohnende Person ist ohne Nimbus und trägt das Volumen in beiden Händen. Das dritte endlich, ein in Rom in den Ruinen eines altrömischen Hauses gefundenes Glasfragment (*de Rossi* Bull. 1876, tav. I[1]; *Garrucci* tav. CCCCLXIV[1]).



Fig. 484. Glasboden, gefunden 1876 (de Rossi Bull. 1876, tav. I).

Ein Kind (ALBA), das aber bekleidet ist, befindet sich unter einem Wasserstrahl, der aus einem an einer Verzierung befestigten Gefäss hervorfliesst. Auf seinem Haupt ruht eine Hand, und darüber fliegt eine Taube mit dem Oelzweig herzu. Gegenüber steht eine Figur in Tunica und Pallium mit dem Nimbus und deutet mit der Hand auf das Kind, indem sie zu der entgegengesetzten Seite hinsieht, wo die Kleider einer fernern Figur erkennbar sind (s. uns. Fig. 484). Die Erklärung dieser Monumente ist von der höchsten Wichtigkeit, da sie zugleich die allgemeine Frage beantwortet, inwiefern den Darstellungen der T. der bei deren Entstehung herrschende Taufritus zu Grunde liegt. *De Rossi* vertritt die schon früher (vgl. *Ciampini* Vet. mon. II 19 ff.) ausgesprochene Meinung, die Vollziehung der T. durch Immersio und Infusio zugleich, wie sie auf den Bildern geschieht, zeige uns einen wirklich in der occidentalischen Kirche gebrauchten Ritus: das Wasser, das den Körper des Täuflings in S. Callisto (R. S. II, tav. XVI[5] u. uns. Fig. 485) umgiebt,



Fig. 485. Fresco aus S. Callisto.

sei vorher vom Taufenden aufgegossen; noch mehr beweisen diesen Ritus die späteren Darstellungen, wo der Täufer aus einer Schale Wasser auf Christi Haupt giesst, während dieser im Jordan steht, oder wo das Wasser aus dem Schnabel der Taube oder aus einem Gefäss herabfällt. Besonders das römische Glas und der Stein aus Aquileia (Bull. 1876, 7 ff.) scheinen ihm eine wirkliche Einrichtung der Taufkirchen anzudeuten. Der auf beiden das Haupt des Täuflings Berührende ist nach ihm der Pathe, resp. die Pathin, der Taufende die Figur mit Nimbus, der bereits die heilige Handlung vollzogen hat, auf die noch das herabfliessende Wasser hindeutet. Dieser Erklärung *de Rossi's* entgegen leugnet *Garrucci* (VI 93 ff. u. 152—153) vollständig, dass man hier eine durch Immersio und Infusio vollzogene T. sehen könne. Er erklärt auf diese Weise: die einzelnen Elemente der Darstellungen sind theils Zeichen (segni), welche auf einen wirklichen Ritus hindeuten, theils Symbole der innern Gnadenwirkungen. Zu jenen gehören: die Wassertropfen, welche in S. Callisto und auf dem

römischen Glas den Täufling umgeben, und welche auf die stattgehabte Immersio hindeuten; das Becken, worin der Täufling eben steht; der Pathe, der auf den zwei Monumenten dessen Haupt berührt: ein Ritus, der wohl zu unterscheiden ist von der zur Immersio stattfindenden Handauflegung (mehrere Bilder der T. Christi). Was aus den Wolken oder dem Schnabel der Taube oder einem Gefäss herabfliesst, ist der mystische Hauch, der Fons Spiritus sancti (Teorica 372), gehört also zu den Symbolen; es ist nicht Taufwasser, sondern sinnbildet bloss die dieses heiligende Kraft des hl. Geistes. Symbol ist auch die Taube mit dem Oelzweig; und da auf dem römischen Glas die T. schon vollzogen ist (das Mädchen ist nämlich nach ihm sitzend dargestellt, nicht, wie *de Rossi* l. c. sagt, im Begriff, aus dem Taufbecken zu steigen), kann sie hier nur auf die hl. Firmung hindeuten (vergl. *Tertull.* De bapt. c. 8), welche der Getaufte eben empfangen soll. Was die Figur mit dem Nimbus betrifft, kann man in ihr nicht den Taufenden sehen; es scheinen ihm Heilige und zwar die in allegorischer Weise dargestellten Patrone des Täuflings oder des Täufers zu sein. *Garrucci* steht, soviel uns bekannt ist, mit dieser Theorie bis jetzt allein, während die Erklärung *de Rossi's* fast allgemein angenommen und besonders von *Corblet* (l. c. I 227 ff.) weiter ausgeführt wurde. Eine vollständige Immersio finden wir im Occident auch nicht auf allen Monumenten der ersten Zeit des Mittelalters, sondern die Form der Darstellung, welche wir zuletzt gesehen, ging mit einzelnen Modificationen in die spätere Kunst über. Beispiele davon haben wir bei *Ciampini:* auf einem Mosaik der alten Façade der Laterankirche (Sacr. aedif. tab. II [1]) wird durch Infusio auf das Haupt des in einem Becken stehenden Täuflings der Taufact vollzogen, während auf einem Bilde aus S. Pudenziana (*Ciampini* Vet. mon. II, tab. VI [1]) dies durch Handauflegung geschieht (s. uns. Fig. 486); beide Male ist das Taufbecken zur vollständigen Immersio zu klein. Verschieden von diesen jedoch ist das Bild einer Kinder-T. in einem Pontificale des Codex der Bibl. Casanat. in Rom, bei *d'Agincourt* V, pl. XXXIX, wo durch gänzliche Immersio die Spendung des Sacramentes geschieht.

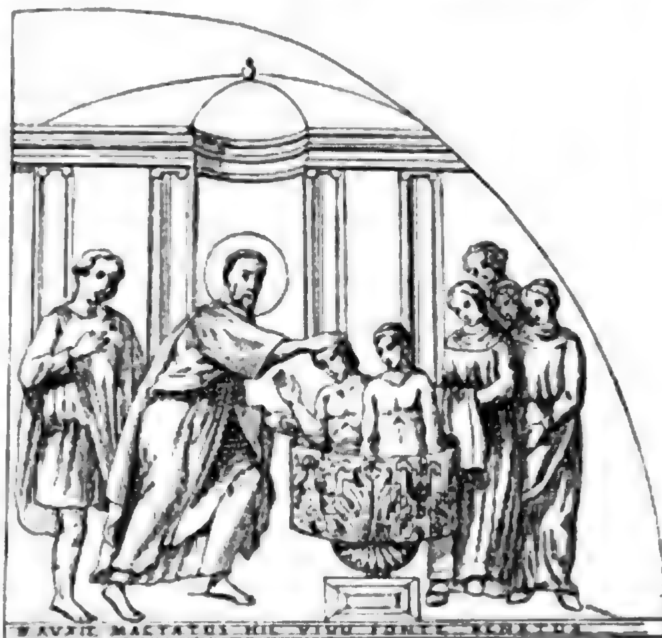


Fig. 486. Gemälde aus S. Pudenziana (Ciampini Vet. Mon. II, tab. VI [1]).

Die typischen Darstellungen der T. sind in den betreffenden Artikeln der R.-Enc. besprochen; es möge daher hier eine kurze Zusammenstellung der als solche gewöhnlich angesehenen Motive genügen vgl. *Martigny* Dict.² 78; *Corblet* l. c.) II 514 ff.). Als biblische Vorbilder gelten die Sintfluth und der aus derselben gerettete Noe (vgl. Petr. 3, 21 und die betr. Art.); der Durchgang durchs rothe Meer (s. d. Art. Meer II 389, jedoch mit der Bemerkung des Herausgebers); das durch Schlagen an den Felsen in der Wüste hervorgelockte Wasser (s. d. Art. Petrus II 609; aber auch Moses II 430); der sein Bett tragende Gichtbrüchige (s. d. Art. I 603); die Samariterin am Jakobsbrunnen und das ihr versprochene geistige Wasser; das durch Christus geheiligte Wasser des Jordans (s. d. Art. Jordan II 70); auch der Blindgeborne wird von *Corblet* (l. c. 515) als solches aufgeführt. — Allegorische und symbolische Bilder, in denen man eine Anspielung auf die T. sieht, sind u. A. besonders die Scenen des Fischfanges (s. d. Art. I 525); der Fisch, der Hirsch, der Oceanuskopf; auch die Paradiesesflüsse werden, wie als Symbol des Evangeliums, so auch als Symbol der T. aufgefasst von *Garrucci* (Teor. 193—194) und *Corblet* (l. c. 517). Diese Hindeutung auf die heilige T. lag in diesen und ähnlichen Darstellungen besonders, wenn sie zur Ausschmückung der Baptisterien oder bei Verfertigung von Taufgeschenken angewandt wurden (Bull. 1867, 27 ff.; 1874, 142 u. 143 u. m. a. Stellen). KIRSCH.

TAUFGESCHENKE, *donaria baptismalia,* scheinen am Tauftage von dem Spender des Sacramentes oder auch von dem Taufpathen dem Täufling, sowie umgekehrt

von diesem jenen überreicht worden zu sein; wenigstens lassen Aeusserungen, wie diejenigen *Gregors von Nazianz* (Or. VIII 25) und *Zeno's* von Verona (Tract. lib. I 14, ed. *Giuliari*, Verona 1881, 105 f.: dicam praeterea, quae quotidie merces, quae impendatur annona. Omnibus peraeque unus panis cum signo datur, aqua cum vino, sal, ignis et oleum, tunica rudis et unus denarius, quem quilibet acceperit, acceptumque non spreverit, sed in labore usque ad ultimum perduraverit, turri completa inaestimabiles divitias in ea permanens possidebit), darauf schliessen (vgl. jedoch die Anmerkung *Giuliari's* zu Zeno l. c. 107). *De Rossi* (Bull. 1867, 27 u. a.) ist der Ansicht, dass diese Donaria meist aus Medaillen, figurirten Lampen, Inschriften u. dgl. bestanden. So betrachtet er auch die in unserer Fig. 111, II 270 wiedergegebene Broncelampe in Florenz als ein Geschenk des neugetauften Valerius Severus an den Spender des Sacraments, Eutropius, welchem jener in dem Ausruf EVTROPI VIVAS seinen Dank für die empfangene Gnade ausdrücken wollte. KRAUS.

TAUFKIRCHE (Baptisterium, griech. βαπτιστήριον, φωτιστήριον) ist eine Kirche, welche speziell zur Spendung der hl. Taufe bestimmt war. 1) Wenn auch Philippus den Kämmerer der Königin Candace in einer gerade sich darbietenden Quelle (Apg. 8, 36), Petrus in dem Tiber (*Tertull.* De bapt. c. 1), der hl. Victor von Marseille am Ende des 3. Jahrh. die von ihm bekehrten Soldaten seiner Wache im Meere (*Ruinart* Act. mart., Act. s. Victor. Massil.), die von dem hl. Gregor d. Gr. gesendeten Apostel Englands in den dortigen Flüssen (*Beda* Hist. Angl. II 14. 16) taufte und der Jordan wegen der Taufe Christi durch Johannes bis ins 5. Jahrh. vielfach zur Spendung dieses hl. Sacramentes diente (Itin. Antonini mart. bei *Martène* De ant. eccl. rit. I 1, art. 2, n. 3), ja wenn wegen der Nothwendigkeit dieses Sacramentes dasselbe im Nothfalle überall, selbst in den Gefängnissen, gespendet wurde, so machte die Rücksicht auf dessen Heiligkeit, die Weise der Spendung durch Untertauchen der unbekleideten Täuflinge und deren grosse Zahl es früh zum Bedürfniss, hierfür besondere Räume zu wählen, was bei den vielen Badeeinrichtungen der Alten nicht schwer war. Ein Verbot, in Privathäusern zu taufen, findet sich zuerst im 6. Jahrh. (*Conc. Dorin.* 527, c. 16 bei *Hefele* C.-G. II 698; das *Conc. Trull.* 692, c. 31 macht die Taufe in den Privatoratorien von der Zustimmung des Bischofs abhängig), und ein vor einigen Jahren entdecktes Privatoratorium in der Nähe der diocletianischen Thermen macht durch seine Ausschmückung mit Taufsymbolen und ein dort gefundenes Taufandenken es wahrscheinlich, dass es zur Spendung der Taufe an die Familienmitglieder diente (*de Rossi* Bull. 1876, 13); allein es waren dies doch wol immer nur Ausnahmen. *Iustin* Apol. II 65 unterscheidet den Ort der Taufe (‚wo Wasser ist‘) von dem Versammlungsort der Gläubigen; ebenso *Tertullian* De coron. c. 3 (aquam aditum ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia) ‚von der Kirche‘. *Hippolyt* (De Susanna Gall. II 443) sieht zu Dan. 13, 15 in dem von den Greisen zum Ueberfallen Susanna's abgewarteten Tag ein Bild des christlichen Osterfestes, ‚an welchem den Verlangenden im Garten (ἐν παραδείσῳ) das Bad bereitet und die sich waschende Susanna als reine Braut Gott dargestellt wird‘, und nennt zu Dan. 13, 18 (l. c. 444) die Taufe ein ‚Theilhaben an dem Wasser im Garten‘ (ἐν παραδείσῳ). Er bezeichnet also den Ort der Taufe mit dem Namen des Ortes, an welchem Gott den Menschen schuf und heiligte. In den arabischen Canones nennt *Hippolytus* den Ort der Taufe Piscina (consistant prope undas piscinae aquae purae benedictione paratae; vgl. *Tertull.* De bapt. c. 5: nos pisciculi secundum ichthyn nostrum Iesum Christum in aqua nascimur) und die Heilung des Gichtbrüchigen (s. d. Art. I 603) in der ‚probatica piscina‘ (Joh. 5, 2) als Bild der Taufe. Mit *Probst* (Sacram. 114) kann man der Ansicht sein, die Christen hätten vielleicht in jener Zeit den Taufort auch geradezu Paradies genannt: aber dessen Schluss, wegen dieser Stellen und wegen der Thatsache, dass Taufen im Meere und in Flüssen bezeugt sind, sei anzunehmen, bei den Kirchen hätte es damals noch keine Baptisterien gegeben, sondern man habe an umhegten, nur dem Eigenthümer zugänglichen gartenähnlichen Orten an Flüssen und am Meere getauft, scheint uns aus den Beweismitteln nicht zu folgen. Zudem machten die örtlichen Verhältnisse, wo ein Fluss oder das Meer fehlte, in manchen Gegenden auch die klimatischen Einflüsse eine solche Taufe im Freien manchmal unmöglich. Endlich macht das gleich zu erwähnende Beispiel eines Baptisteriums in den Katakomben es wahrscheinlich, dass man zu den Taufen eines besondern Gebäudes sich bediente, mochte dieses auch nicht bei der Kirche liegen.

2) In den drei ersten Jahrhunderten wurde auch in den römischen Katakomben die hl. Taufe gespendet. Nach einer schon früh bezeugten Tradition taufte der

hl. Petrus in dem Coemeterium Ostrianum (*Armellini* Scop. della cripta di s. Emerenz., Roma 1877, 9—16; *de Rossi* R. S. I 489; Bull. 1867, 37—40; 1876, 150—153). Wie zum eigentlichen Gottesdienst überhaupt die Katakomben nur in den Zeiten der Verfolgung dienten, so auch zur Spendung der Taufe; hatte ja schon Papst Marcellus (308—310) für die Stadt Rom 25 Kirchen (Tituli) eingerichtet ‚propter baptismum et poenitentiam' (*Lib. pontif.* in Marcello), oder, was *Kraus* (R. S. 102) für wahrscheinlicher hält, wiederhergestellt. Gleichwol fanden sich auch in den Katakomben schon eigentliche Baptisterien eingerichtet. *Boldetti* (Cimit. 40) versichert, mehrere solcher wiedergefunden zu haben. Das bemerkenswertheste, welches *Marchi* 1844 für das einzige ihm bekannte erklärte, ist das im Coemeterium s. Pontiani (*Marchi* tav. XLII). Der Taufbrunnen hat einen Umfang von c. 2 m und eine Tiefe von c. 1 m und wird durch eine nahe Quelle gespeist; am Rande findet sich eine besondere Stelle für den taufenden Bischof oder Priester. Auch finden sich noch Spuren des Altars. Oberhalb des Taufbrunnens wurde später (6. Jahrh.) die Taufe Christi im Jordan gemalt, darunter ein aus dem Jordan trinkender Hirsch, an der hintern Wand über der Quelle ein schönes lateinisches, mit Edelsteinen verziertes Kreuz, aus welchem zu beiden Seiten Rosen hervorspriessen (vgl. unsere Fig. 95, II 234), während von dem Kreuzbalken an Kettchen die Buchstaben A und ω herabhängen und auf demselben Leuchter stehen. Das Kreuz erinnert, dass durch den Kreuzestod des Erlösers wie die Sacramente überhaupt, so auch die hl. Taufe ihre Kraft erhalten haben, das A und ω an die göttliche Natur Christi, die Leuchter an die illuminatio (φωτισμοί) durch die Taufe. Auch an der Stelle, wo Christus von Johannes getauft wurde, war nach *Antoninus Mart.* (l. c.) ein hölzernes Kreuz im Jordan errichtet.

3) Sobald die Kirche durch Constantin den Frieden erhielt, wurden zahlreiche Baptisterien in der Nähe der bischöflichen Kirchen erbaut; deren Charakter als getrennte Räume und eigentliche Kirchen beweisen schon die vielfach ihnen beigelegten Namen: basilica baptisterii (*Ambros.* Ep. 20 ad Marcell.), tituli baptismales (*Flodoard.* Hist. Rem. I 19), οἶκος τοῦ βαπτιστηρίου (*Cyrill.* Catech. myst. I, n. 2), aula baptismatis (*Fortunat.* De bapt. Magunt. miscell. II 14), μέγα φωτιστήριον (Chron. Alex. al. paschale). Als eigentliche Kirchen wurden sie auch förmlich consecrirt (*Sidon. Apoll.* lib. IV, ep. 15). Wegen der oft nach Tausenden zählenden Menge der zu Taufenden (*Chrysost.* Epist. ad Innoc.) waren sie in den grossen Städten oft sehr geräumig, so dass Concilien in denselben gehalten werden konnten. Ihrer Anlage nach waren diese Baptisterien regelmässig Centralbauten, welche sich um und über dem Taufbrunnen erhoben und nach der Form des letztern entweder runde oder polygone Gestalt hatten. Rund scheinen auch die Baptisterien auf einem Sarkophag des 4. Jahrh. im Lateran (s. d. Art. Basilika I 120; s.



Fig. 487. Von einem vaticanischen Sarkophag (Bosio 87; Garrucci tav. CCCXXIII 4).

uns. Fig. 487), rund die vom hl. *Paulinus Nol.* (Ep. 32, al. 22 ad Sever.) beschrieben gewesen zu sein:

iste duas inter diversi culminis aulas
turrito fontem tegmine constituit.

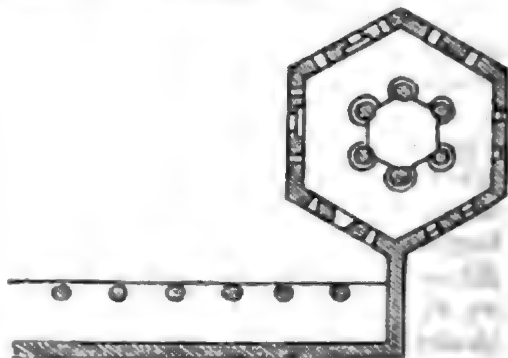


Fig. 488. Grundriss des Baptisteriums zu Deir-Seta in Syrien (de Vogüé pl. CXVII).

Dieselbe Form haben das Baptisterium von Pistoia (*Lupi* Dissert. II 109) und das von Bari aus dem 4. Jahrh. (*Selvaggio* Antiq. christ. instit. III 39). Achteckig sind die Baptisterien des Lateran, die von Aquileia, Ascoli, Florenz, S. Giovanni in fonte und S. Maria in Cosmedin (arianisches

Baptisterium) zu Ravenna, die Baptisterien von Aix und Riez in der Provence (s. d. Art. Centralbauten I 196), das jüngst zu Karthago entdeckte Baptisterium (*de Rossi* Bull. 1881, 125); sechseckig das von Navarin (Griechenland) und das von Deïr-Seta (Centralsyrien), von welchem wir in Fig. 488 den Grundriss nebst dem des anstossenden Porticus nach *de Vogüé* Syrie centrale, pl. CXVII hier beifügen; vgl. auch Fig. 489, Grundriss der mittel-

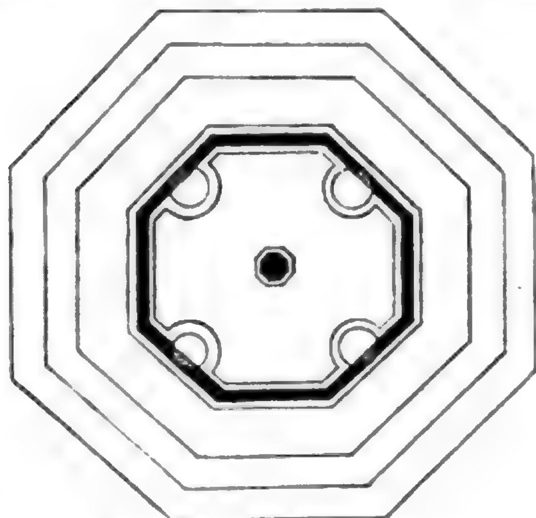


Fig. 489. Grundriss des Baptisteriums zu Pisa.

alterlichen T. von Pisa. Der Taufbrunnen (fons, auch piscina [s. oben] und κολυμβήθρα, *Cyrill.* Catech. mystag. II, n. 4. III, n. 1) hatte seine Stelle in der Mitte des Baptisteriums und war ebenfalls rund oder polygon; *Gregor. Turon.* De glor. mart. I 23 erwähnt eines kreuzförmigen Taufbrunnens; derselbe war aus Stein, gewöhnlich aus Marmor, im lateranensischen Baptisterium aus Porphyr und mit Silber ausgefüttert (*Lib. pontif.* in Silvestro). Aus Porphyr war auch der Taufbrunnen aus Poitiers, welchen Dagobert nach Eroberung dieser Stadt nach St. Denys geschenkt haben soll (*Martène* De ant. eccl. rit. lib. I 1, art. 2, n. 12). In den Taufbrunnen befanden sich sieben Stufen, deren Gebrauch und Bedeutung der hl. *Isidor* (De divin. offic. c. 24) angiebt: fons autem omnium gloriarum origo est, cuius septem gradus sunt: tres in descensu, propter tria, quibus renuntiamur, tres in ascensu, propter tria, quae confitemur; septimus vero is est, qui et quartus, similis filio hominis, exstinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter. Als vierte Stufe wird hier wol die Stelle, wo der Täufling im Wasser stand, nicht, wie *Martigny* (i. v. Baptistère) meint, die Stelle des Taufenden, zu verstehen sein. Das Wasser floss in den Brunnen mehrfach von oben herab; so erblickte man im Lateran ,in labro fontis baptisterii agnum ex auro purissimo fundentem aquam, pensantem libras 30', ferner ,cervos ex argento 7 fundentes aquas, qui pensant singuli libras 80' (*Lib. pontif.* in Silvestro). Ebenso floss in einem von dem mailändischen Bischof Eustorgius dem Jüngern im 6. Jahrh. erbauten Baptisterium das Wasser aus der Höhe herab:

en, sine nube pluit sub tectis imbre sereno
 et coeli facies pura ministrat aquas.
Proflua marmoribus decurrunt flumina sacris
 atque iterum rorem parturit ecce lapis.
Arida nam liquidos effundunt pergula fontes
 et rursus natis unda superna venit.
Sancta per aethereos emanat limpha recessus
 Eustorgi vatis ducta ministerio.

(*Ennod.* Epigr. II 149, ed. *Sirmondi* Opp. edit. Venet. I 1145; ed. *Vogel*, 1885, M.-G. CCCLXXIX). Andere Denkmäler mit ähnlicher Darstellung des von oben auf den Täufling herabfliessenden Wassers bei *de Rossi* Bull. 1876, 8—12; über die Bedeutung dieser Einrichtung für die Frage über den alten Taufritus s. d. Art. Taufe II 833. Als Symbole des hl. Geistes und seiner Wirksamkeit bei diesem Sacrament wurden über dem Taufbrunnen auch goldene oder silberne Tauben (s. d. Art. II 821) aufgehängt (*Conc. Const.* [536] sess. 5 bei *Hardouin* II 1317; *Hefele* C.-Gesch. II 749). Da das Baptisterium als eigentliche Kirche consecrirt wurde, so hatte es selbstredend auch einen Altar, wie schon in dem Baptisterium des Coemeterium s. Pontiani (s. o.) sich ein solcher fand. Als Patron wurde dem Baptisterium gewöhnlich der hl. Johannes der Täufer gegeben, so dem lateranensischen, dem katholischen von Ravenna, denen von Florenz, Mailand, Verona, Lyon etc. Es war dies jedoch keine unabänderliche Regel, wie *Martigny* meint: das Baptisterium von Nocera und das arianische von Ravenna sind Marienkirchen. Zur Ausschmückung der Baptisterien wurden auf die hl. Taufe bezügliche Darstellungen gewählt. Wir erwähnten bereits die Hirsche, diese Sinnbilder der nach dem Wasser der Taufe schmachtenden Katechumenen im lateranensischen Baptisterium und in dem des Coemeterium s. Pontiani; weitere Beispiele s. in d. Art. Hirsch I 666. Wie in dem letztgenannten Baptisterium die Taufe im Jordan gemalt war, so auch in musivischer Darstellung in den beiden Baptisterien zu Ravenna, während in dem des Lateran sich eine silberne Statue des Vorläufers befand (*Lib. pontif.* l. c.), auf welchen auch die Inschrift auf den mit Silber incrustirten Broncethüren, einem Weihegeschenk des Papstes Hilarius (461), hinwies: IN HONOREM S. IOHANNIS

BAPTISTAE HILARIVS EPISCOPVS DEI FAMVLVS OFFERT (*Raspon.* De basilic. et patriarch. Lateran. III 6). In der Ausschmückung der Baptisterien kam auch das Fischsymbol, und zwar als Sinnbild sowol Christi als der Gläubigen, zur Verwendung. Ein Mosaikfragment in den Ruinen des vorerwähnten Baptisteriums von Karthago zeigt ein Kreuz, welches aus vier, auf einen Centralkreis hinschwimmenden Fischen gebildet wird. Die vier Fische sind Bild der Gläubigen, welche *Tertullian* ‚pisciculi‘, die im Wasser geboren werden, nennt (De bapt. c. 1). Aus dem Baptisterium von Dié in Frankreich stammt auch das Mosaik mit Fischen, welches *de Rossi* Bull. 1867, 88 beschreibt. Für ein Taufgefäss hält *Marchi* (*de Rossi* l. c.) ein Broncegefäss im Kircher'schen Museum, auf welchem ein See mit vielen Fischen und Wasservögeln dargestellt ist (s. d. Art. Fisch. I 518. 525). Auch in dem Coemeterium s. Priscae, wo der hl. Petrus getauft haben soll, wurden im vorigen Jahrhundert Mosaikfragmente mit allen Arten von Fischen gefunden, und auf Fischscenen deutet auch wol die damasianische Inschrift hin, welche an der Stelle stand, wo in der Nähe des vaticanischen Baptisteriums die Neugetauften gefirmt wurden. Die Schlussverse lauten:

tu cruce suscepta mundi vitare procellas
disce magis monitus hac ratione loci.

(S. d. Art. Fisch I 516 und Fischfang I 525). Auf den Taufsteinen selbst findet sich ebenfalls dieses Symbol, so auf dem zu Parenzo in Istrien aus dem 6. Jahrh., wo neben einem Kreuze zwei Fische und zwei Tauben erscheinen (*de Rossi* Ichthys p. 3). Da früher der Bischof der ordentliche Spender der hl. Taufe war, so gab es zuerst nur bei der bischöflichen Kirche ein Baptisterium, wenn auch zu Rom selbst nach der oben angeführten Stelle des *Lib. pontif.* in Marcell. schon im Anfang des 4. Jahrh. verschiedene Kirchen ‚quasi dioeceses‘ das Recht der Taufe besassen. Aber auch dort hat die Laterankirche bis jetzt das Vorrecht, dass aus der ganzen Stadt die Kinder in ihren Baptisterien getauft werden dürfen. In vielen anderen Städten hat sich das ausschliessliche Recht des Baptisteriums der Kathedrale, dass alle Kinder der bischöflichen Stadt in ihm getauft werden müssen, wenigstens bis zum Anfang dieses Jahrhunderts erhalten und besteht zu Pisa, Florenz und Bologna nach *Martigny* (i. v. Baptistère) noch heute. Mit der Verbreitung des Christenthums auf dem Lande wurde es nothwendig, auch ausserhalb der bischöflichen Stadt einzelne grössere Kirchen (ecclesiae baptismales) mit dem Recht zu taufen auszustatten, und wenn gegenwärtig dieses Recht allen Pfarrkirchen zuzugestehen Pflicht ist, so gehört dasselbe doch auch jetzt noch nicht zum Wesen derselben.

4) Da die Täuflinge beim Empfang der hl. Taufe unbekleidet waren, so mussten Anordnungen getroffen sein, um der Verletzung des Zartgefühls vorzubeugen. Zu dem Ende waren in dem Baptisterium den Männern die rechte, den Frauen die linke Seite angewiesen und die Geschlechter auch wol durch Zwischenschranken oder durch Vorhänge getrennt; letztere umgaben sicher auch die Säulen des Taufbrunnens, so dass weibliche Personen, denen beim An- und Auskleiden die Pathin und die Diakonissinnen (*Probst* Sacram. 117) assistirten, auch dem taufenden Bischof oder Priester nur am Kopfe sichtbar waren, auf den er die Hand legte, um sie unterzutauchen (*Martène* l. c. I 1, art. 14, n. 11; *de Rossi* Bull. 1876, 13). In den *Constit. apost.* III 16 ist hierfür als leitender Grundsatz bei der Spendung der Taufe aufgestellt: οὐ γὰρ ἀνάγκη τὰς γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν κατοπτεύεσθαι. Wie so die Frauen in diesem heiligen Augenblick den Blicken der Männer entzogen sein sollten, so schrieb eine persische Synode von 485 vor, dass die Frauen zur Zeit, wo Männer getauft würden, das Baptisterium nicht betreten sollten (*Assemani* Bibl. orient. III 2, p. CLXXVII; *Hefele* C.-G. II 590). So wurde auch bei der Taufe Chlodwigs der Raum um den Taufbrunnen durch Vorhänge abgeschlossen (*Greg. Turon.* Hist. Franc. II 31). In ähnlicher Weise wurde von dem hl. Otto, dem Apostel Pommerns, Fürsorge getroffen (Vita bei *Surius* II 15, 2. Iul.). Er liess den Taufbrunnen mit Stangen umgeben, an welchen Tücher aufgehängt wurden; ausserdem ‚ante sacerdotem vero et comministros linteum fune traiecto pependit, quatenus verecundiae undique provisum foret‘. Der Priester trat dann zur ‚immersio capitis‘ erst hinzu, ‚cum audisset potius, cum vidisset, quod aliquis esset in aqua‘. Letzteres Beispiel stammt zwar erst aus dem 11. Jahrh., aber es gestattet uns einen Rückschluss auf die früheren Zeiten.

5) Das erste Beispiel, dass in den Kirchen selbst getauft wurde, ist die vorerwähnte Taufe Chlodwigs, wo man noch durch Vorhänge eine Art Baptisterium herstellte. Seit mit der Christianisirung der Bevölkerung eines Landes die Taufe in der Kindheit Regel wurde und das ganze Jahr hindurch getauft werden durfte, lag eine solche Aenderung der frühern Einrichtung nahe. Der nunmehr in der Kirche selbst aufgestellte Taufbrunnen erhielt nun

auch den Namen Baptisterium (Rit. Rom. de temp. et loco administr. bapt.: baptisterium sit in decenti loco et forma materiaque solida, quae aquam bene contineat).

Litteratur. Ausser den im Texte citirten Werken: *Visconti* Observ. eccles. I 1 de rit. bapt.; *Durand*. De rit. eccles. cath. c. 19; *Bingham* Origin. III 8, c. 7; *Lupi* Dissert. e lett. I, diss. 1; *Paciaudi* De s. christ. baln.; *Binterim* Denkw. V 1; *Casali* De vet. s. christ. rit. P. II 5; *Ducange* i. v. HEUSER.

TAUFSYMBOLE, s. Symbole II 807 und Taufe II 826, n. 9.

TAUFWASSER. Die Sitte, das T. zu weihen, reicht bis in das höchste Alterthum hinauf. Ja der hl. *Basilius* (De Spir. sancto c. 27, ed. Maur. 1730) nimmt für sie eine apostolische Tradition in Anspruch. Die *Constit. apost.* (3. und 4. Jahrh.) weisen ein Formular dafür auf (VII 43) und das erste Concil von *Nicaea* (325) erwähnt in c. 68 diese Weihe als einen längst bestehenden Gebrauch. In der Vita s. Caii, des dritten Bischofs von Mailand, der ein Schüler des hl. Barnabas gewesen und die hl. Gervasius und Protasius getauft haben soll (*Galvan*. Hist. s. Caii c. 231; vgl. *Vicecom*. De ant. bapt. rit. 64) wird erzählt, dass dieser Bischof unter Gebet und Gesängen an Ostern das T. geweiht habe.

Tertullian (De bapt. c. 4) beschreibt die Wirkung dieser Weihe: der heilige Geist komme über das Wasser herab, um es zu heiligen und um Tugend und Heiligkeit denen mitzutheilen, die darin gewaschen werden. Deutlicher noch spricht sich *Cyprian* (Ep. 70 ad Ianuar.) über das Wesen und die Bedeutung des Taufwassers aus: oportet ergo mundari et sacrificari aquam primo a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere. Und von der Bluttaufe sprechend, sagt er: non minus ad lavacrum animae sanguinem efficacem, quam sanctificatas verbis solemnibus aquas (Ep. 73). *Optatus von Mileve* (Contra Parmen.) nennt das T. heilig, nicht bloss weil es den Täufling heiligt, sondern weil es durch das Gebet der Kirche selbst heilig geworden sei. Aehnlich sprechen sich aus *Basilius* (In Ps. 28), *Gregor von Nyssa* (De bapt.), *Theophilus von Alexandrien* (Ep. ad episc. Aegypt.) und *Augustinus* (lib. III de unic. bapt.): non ut aqua profana neque adultera, super quam Dei nomen invocatur, etsi a profanis et adulteris invocetur.

Der Ritus der T.-Weihe war schon in den ältesten Zeiten dem heute noch gebräuchlichen ähnlich.

1) Der Exorcismus, der an demselben vorgenommen wird; bei *Tertullian* (De bapt. c. 5): ne quis durius credat angelum Dei sanctum aquis in salutem hominis temperandis adesse, cum angelus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat.

2) Die Segnung des Taufwassers durch Anhauchen in Kreuzesform und die Hand des Priesters: insufflat in ipsam aquam in similitudinem crucis (*Berold*. De sabb. sanct.; vgl. *Vicecom*. 73), und: hic cum manu sua aquam in modum crucis [benedicit] (Sacram. Gregor. de sabb. Pasch.). Statt ‚in modum crucis' das Wasser zu segnen, war bei den Griechen, Syrern und Kopten die Sitte, ein hölzernes Kreuz in dasselbe einzusenken unter Anrufung Chri-

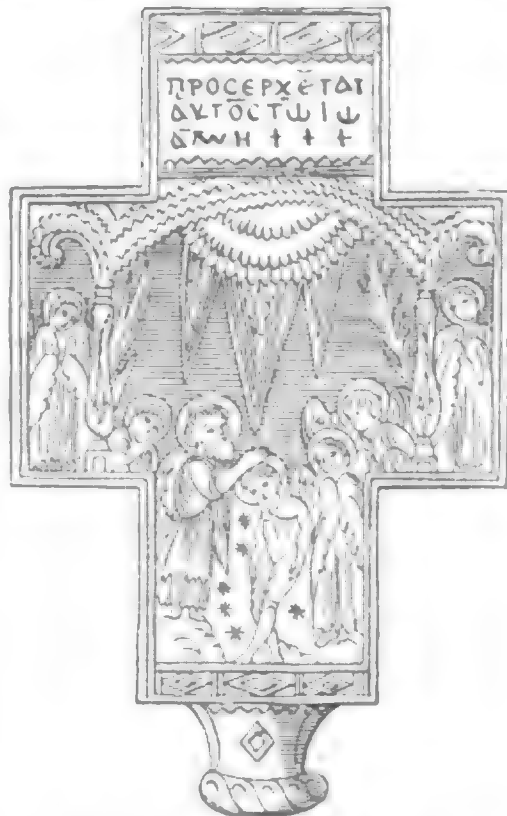


Fig. 490. Kreuz zur Benediction des Taufwassers (Paciaudi Ant. christ. diss. II 6).

sti, Johannes des Täufers und aller Heiligen. *Paciaudi* (Ant. christ. dissert. II 6) giebt ein solches mit der Darstellung der Taufe Christi und folgender Inschrift geschmücktes Kreuz: ΠΡΟϹΕΡΧΕΤΑΙ · ΑΥΤΟϹ · ΤΩ · ΙΩΑΝΝΙ. Die Mönche des Berges Athos hatten das Privilegium, solche anzufertigen (*Joh. Comnen*. Descript. mont. Ath. bei *Montfaucon* Palaeograph. l. VII). Diese dreimalige Einsenkung des Kreuzbildes erinnert an die noch übliche dreimalige Einsenkung der Osterkerze in das T. unter den Worten: descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti.

3) Das dreimalige Eingiessen der heiligen Oele erwähnt *Eucherius*, um 435 Bi-

schof von Lyon (Opp. ed. *Erasm.*, Basil. 1530, und *Migne* Ser. lat. L), und *Pseudo-Dionysius Areop.* (De eccl. hierarch. c. de bapt.): trina unguenti perfusione crucis specie posuit (sacerdos).

4) Nach der Weihe Besprengung des versammelten Volkes mit dem neugeweihten Wasser: spargit cum manu sua . . . supra omnem populum circumstantem (*Ord. Rom.* De sabb. sanct.). Die Gläubigen nahmen davon mit nach Hause, um ihre Felder und Weinberge zu besprengen (*Ordo Rom.* l. c.). *Gregor von Tours* bezeugt diese Sitte ebenfalls: omnis populus pro devotione haurit, et vas plenum donis pro salvatione reportat, agros vineasque aspersione saluberrimo tutaturus (De glor. mart. c. 24).

In der abendländischen Kirche fand die T.-Weihe von jeher an den Samstagen vor Ostern und Pfingsten statt, bei den Griechen am Vorabend vor Epiphanie (*Chrysost.* Hom. de bapt. Christi), später an Epiphanie selbst. KÜNSTLE.

ΤΑΞΕΩΤΑΙ, *cohortales*, ministri et *apparitores iudicum*, sollen nach *Iustin.* Nov. CXXIII 15 nicht ordinirt werden. Das *Conc. Aurel.* I, c. 4 verbietet ebenso ihre Weihe ohne formelle Genehmigung des Königs. Noch beziehen sich *Theodos.* Nov. XXVI und *Valentinian.* Nov. XII, sowie *Cod. Theodos.* XIV, 4, 8 auf den Gegenstand. Vgl. *Bingham* II 147.

ΤΑΞΙΣ *(ordo)*, ursprünglich soviel als Kirchenordnung überhaupt, später vorzugsweise auf den geistlichen Stand (τάξις ἱερατική, *ordo ecclesiasticus*) und den Mönchsstand (τάξις μοναχική, *ordo religiosus*) bezogen. Erstern nennt, ganz abweichend, *Gregor. Naz.* (Or. 20 in laud. Basil., Opp. I 336) auch τάξιν τοῦ βήματος *(ordo sanctuarii)*, wegen der Befugniss des Klerus, das βῆμα, *sanctuarium*, zu betreten. Vgl. *Bingham* I 52.

TE DEUM. 1) Ueber den Ursprung bez. den oder die Verfasser dieses Hymnus herrscht Dunkelheit, und es sind deshalb verschiedene Vermuthungen aufgestellt worden. Zwar trägt das Lied schon im christlichen Alterthum, ja schon in den ersten Nachrichten, die wir über dasselbe besitzen, die Bezeichnung Hymnus *Ambrosianus*, Canticum *Ambrosianum;* in der *Reg. s. Bened.* c. 9 heisst es kurz ‚Ambrosianum', wofür ebd. c. 11 T. D. gesagt wird. Aber wir wissen auch, dass wir in dieser Benennung ‚ambrosianisch' noch nicht die sichere Gewähr von der Verfasserschaft des Ambrosius haben, weil man jenen Ausdruck auch in einem weitern Sinne nahm, um ein Lied im Rhythmus oder in der Melodie und Musik der ambrosianischen und für den kirchlichen Gebrauch bestimmten Hymnen zu bezeichnen. Dies bezeugt ausdrücklich *Isidor von Sevilla* De offic. eccl. I 6: inde hymni ex eius (Ambrosii) nomine Ambrosiani vocantur, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt, und weil Ambrosius ‚in hymnorum carmine floruit'; während der bekannte Commentator der Ordensregel Benedicts, Abt *Smaragdus* (um 950), zu Reg. c. 9 erklärt: Ambrosianus (wie er las), i. e. hymnus; Ambrosianum dicit vel divinum vel coeleste, i. e. divinitus vel coelitus inspiratum. Alii Ambrosianum ab Ambrosio hymnorum magistro dici volunt (*Migne* CII 831; vgl. *Gerbert* De cantu et musica sacra I 182 sqq. 509. 519; *L. Biraghi* Inni sinceri e carmi di s. Ambr., Milano 1862, 4 u. 15). Ist demnach aus jener alten adjectivischen Bezeichnung kein bündiger Schluss auf den Verfasser zu machen, so schreibt eine mittelalterliche Tradition das T. D. ausdrücklich dem Ambrosius und Augustinus zugleich zu; die beiden Heiligen sollen den Hymnus abwechslungsweise — divinitus inspirati — bei der Taufe Augustins durch Ambrosius (Ostervigil 387) recitirt oder gesungen haben. Die erste Nachricht hierüber findet sich in dem Chronicon I 10 des Bischofs *Dacius* (Datius) von Mailand († 553); jedoch ist die Echtheit jener Chronik allgemein stark angezweifelt (*Mabillon* Analecta vet. I 487, ed. *Baron.* 1723) und deren Abfassung in das 11. Jahrh. verlegt. Jedenfalls ist jene Nachricht — man mag sie Legende nennen — älter als das 11. Jahrh. und tritt schon im Früh-MA. auf. So steht u. A. am Schlusse des berühmten, 1861 wieder aufgefundenen Psalters, den 772 Karl d. Gr. dem Papste Hadrian überschickte (jetzt in Wien): hymnus, quem s. Ambrosius et s. Augustinus invicem composuerunt. Aehnliches findet sich in alten Handschriften (des T. D.) von Monte Cassino, in dem alten irischen Hymnenbuch (haec est laus s. Trinitatis, quam Augustinus sanctus et Ambrosius composuerunt), dann in dem St. Galler Psalterium n. 23 und 27 (. . . invicem consiederunt) u. a. So ging die Ueberschrift Hymnus ss. Ambrosii et Augustini in die Breviere über. Bisweilen trägt unser Gesang in alten Codices aber auch bloss die Ueberschrift Hymnus s. Augustini. Indess da diese Nachricht von der wunderbaren Entstehung des Hymnus (nutu divino — prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis — T. D. laudamus decantantes . . ., Chronik des Dacius) äusserlich zu wenig beglaubigt ist, dann weder in den Werken unserer bei-

den Kirchenväter, noch in deren Biographieen, die doch von Zeitgenossen und Freunden verfasst sind, und da sie auch innere Unwahrscheinlichkeit hat, so wird die wissenschaftliche Kritik sie als ungenügend, um einen sichern Schluss auf sie zu bauen, abweisen müssen. Die Quelle der Legende dürfte in der dem Ambrosius unterschobenen Rede De Augustini baptismo zu suchen sein, in welcher die Stelle vorkommt: in quo (baptismo) una vobiscum cum divino instinctu hymnum cantavimus. — Andere schreiben das T. D. dem Bischof Nicetius von Trier († 566) zu; so namentlich *E. Stillingfleet* Orig. Britann. c. IV 221, *Usser* De symb. Rom. eccl. 2 und neuerdings *Martigny*[2] i. v. T. D., sowie *Marx* Gesch. des Erzbisthums Trier. *Martigny* glaubt wenigstens, in Gallien die Heimat des Hymnus suchen zu müssen. Der Codex ‚Arundel 60' im britischen Museum trägt wirklich die Aufschrift: 'YMH (= hymne?) SCI VICETI (= Niceti) EPI DIEBVS DOMINICIS AD MATVT., und fast dieselbe Ueberschrift hat der Hymnus in zwei Florentiner Handschriften (*Plut.* XVII, Cod. III u. VIII). Allein abgesehen von der schwachen äussern Beglaubigung ist diese Ansicht schon darum kaum haltbar, weil nachweisbar um 530 das T. D. in Italien und Gallien, wie aus dessen liturgischem Gebrauche erhellt, kirchliches Ansehen besessen haben muss, was sich von einer Composition, die Nicetius als junger Mann nicht lange vor 530 verfasst haben konnte, kaum annehmen lässt. — Ein Codex s. Emerami zu München (8. oder 9. Jahrh.) schreibt den Gesang dem Hymnendichter Hilarius von Poitiers zu; dasselbe thut der Abt *Abbo* von Fleury (Floriacensis, † 1004, Opp. ed. *Migne* CXXXIX; ed. Maurin. III, praef. VIII). Auch führt das Lied in sehr alten Manuscripten die Inscription Hymnus s. Abundii oder s. Sisebuti monachi (*Gavanti* Rubric. Brev. sect. V 19; *Pagi* Critic. in *Baron.* ann. 388, § 11). Ich möchte vermuthen, dass diese Namen durch unkundige Abschreiber aus Subscriptionen in die Inscriptionen gerathen sind. Die Namen Abundus und Abundius waren übrigens, namentlich in den Klöstern, viel gebraucht.

Mit grösserm Gewicht trat die Behauptung auf, dass unser Gesang griechischen Ursprungs sei. Erstmals stellte *W. E. Tentzel* (Exercit. X de hymno T. D., Lips. 1692) die Ansicht auf, das T. D. sei ursprünglich im griechischen Officium gestanden und dort im Morgendienste in Absätzen zur Verwendung gekommen, während es, ins Lateinische übertragen, hier im Nachtofficium gesungen worden sei. *Tentzels* These hat *Daniel* Thesaur. hymnol. II 276—299 u. III 292 näher zu begründen gesucht und behauptet, Ambrosius sei der Uebersetzer oder Bearbeiter des griechischen Lobgesanges. Nach *Schüch* Pastoraltheol. 1882, 428 soll sich unser Lobgesang gar schon in den apostolischen Constitutionen finden! Auch *Smith* im Dict. of Christ. Antiq. i. v. T. D. meint, das Lied leite seinen Ursprung aus griechischen oder orientalischen Quellen her. Das einzige, aber wie man meint, entscheidende Argument für diese Aufstellung giebt uns der bekannte alexandrinische Bibelcodex, vermuthlich aus dem 5. Jahrh. (jetzt im britischen Museum), Cod. Alexandr. ed. *Woide*, London 1786; darin steht ausser der grossen Doxologie (Gloria in excelsis) ein Stück unseres heutigen T. D., nämlich die Verse 24 u. 25 (καθ' ἑκάστην ἡμέραν εὐλογήσω σε . . . Per singulos dies benedicam tibi etc., und: καταξίωσον, κύριε, καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην . . . Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire); endlich der Versikel εὐλογητὸς εἶ κύριε . . . Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum etc. Dies soll nun ein original-griechischer Morgenhymnus sein, und weil der lateinische Text sich so genau an den griechischen anschliesst, sei unser T. D. eine Uebersetzung! Aber diese ganze Hypothese fällt in sich zusammen, wenn man weiss, dass der citirte V. 24 aus Ps. 144, 2, der Versikel Benedictus es . . . aus Dan. 3, 26 entlehnt ist, was merkwürdigerweise bisher Keiner, selbst nicht *Kayser* in den Beitr. zur Gesch. und Erkl. der ältesten Kirchenhymnen[2] 1881, 435 ff., beobachtet hat (nachträglich sehe ich, dass dieser Umstand nur *Bone* T. D., Frankf. 1880, 15, nicht entgangen ist). Unser T. D. bietet in den genannten Versen Wort für Wort den Vulgatatext! Somit kann man nicht von einem originalen griechischen Liede reden. Nur die Bitte ‚dignare, Domine, die isto' (V. 25) ist kein Bibelcitat, wenigstens kein unmittelbares, und mag einem liturgischen oder ausserliturgischen (Morgen-) Gebet entlehnt sein. Was ausserdem das Lied des alexandrinischen Codex aufweist, ist eine Zusammenstellung von Bibelversen. Wir weisen auch noch darauf hin, dass, soweit unsere Kenntniss reicht, die griechische und orientalische Kirche niemals ein T. D. besessen hat.

Der Hymnus kann nur aus abendländischer Quelle stammen, und zwar möchten wir den ambrosianischen Ursprung noch nicht aufgeben, wenn wir auch die erwähnte wunderbare Entstehung nicht annehmen. Zunächst sei bemerkt, dass nicht ein einziger innerer oder äusserer Grund gegen

Ambrosius spricht; wenigstens kann der Einwurf, dass alle als echt anerkannten ambrosianischen Hymnen metrische Composition aufweisen, kaum in die Wagschale fallen. Für die Verfasserschaft des Ambrosius lässt sich aber etwa Folgendes geltend machen. Um 530 war das T. D. in Italien und Gallien bekannt und in monastischen Officien verwendet (s. u.); es muss aber schon längere Zeit in den Kirchen bekannt gewesen sein, weil der hl. Benedict u. A. dasselbe und zwar mit der kurzen Bezeichnung Ambrosianum in ihre Regel aufnahmen. Diese Behauptung wird derjenige willig bestätigen, der die Uebung der alten Kirche in liturgischen Dingen kennt. Es ist sodann der einzige nichtbiblische Hymnus, dem die Ehre zu Theil wurde, kraft Ordensregeln ebenbürtig neben den Psalmen und biblischen Cantiken officiell im liturgischen Gebete verwendet zu werden. Dies setzt abermals voraus, nicht nur, dass es schon längere Zeit bekannt gewesen war, sondern auch, dass es einen angesehenen Verfasser hatte. Nur wenn das Canticum einem gefeierten Namen seinen Ursprung verdankte und ein in der Kirche eingebürgertes Lied war, konnten die Schöpfer der Ordensregeln in der Weise, wie sie es thaten, das T. D. recipiren. Kurz, wir müssen von 530 jedenfalls ein gutes Stück in das 5. Jahrh. zurück, um den Terminus ad quem zu finden. Nehmen wir dazu, was von Ambrosius berichtet wird. Sein Biograph *Paulinus* Vit. Ambros. c. 4 berichtet: hoc in tempore primum *antiphonae, hymni* et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt, cuius celebritatis devotio usque in hodiernum diem ... per omnes pene occidentis provincias manet. Dasselbe bezeugt *Augustinus* Conf. IX 7. Es hatten nämlich im Orient und Occident die Arianer bei ihren Vigilien arianisch gehaltene Hymnen wechselweise gesungen, was das katholische Volk vielfach bestrickte. Dem suchte Ambrosius im Abendlande durch eigens componirte Lieder zu begegnen. Darauf geht die aus seiner Biographie citirte Stelle und was er selbst an seine Schwester Marcellina schreibt (Ep. 20): man mache ihm zum Vorwurf, dass er durch den Zauber (carminibus) seiner Hymnen das Volk irre führe ... Grande carmen (Zauber) illud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae *quotidie totius populi ore celebratur?* Certatim omnes student fidem fateri: *Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus praedicare.* Also die Hymnen, welche Ambrosius (den Arianern gegenüber) verfasste, wurden vom gesammten Volke antiphonatim, d. i. alternatim, gesungen und darin wurde die Trinität gefeiert. Allerdings hat der Heilige in mehreren eigentlichen Hymnen das Lob der Dreieinigkeit gesungen; aber auf welchen Hymnus passt so jene Schilderung, in welchem ist so mächtig und bestimmt die Confessio et fides Trinitatis ausgesprochen, wie in dem Te Deum laudamus, te Dominum confitemur? Sicherlich hat in keinem das katholische Dogma von der Person Christi einen so volksthümlichen Ausdruck gefunden, wie im T. D. V. 14—20; keiner konnte so mächtig das Volk ergreifen (grande carmen, quo nihil potentius), wie dieser Gesang, und von keinem konnte wol gesagt werden, dass er täglich (auch wenn man dies nicht wörtlich versteht) gesungen werde, wie von dem T. D., das dann im Anfang des 6. Jahrh. auch im sonntäglichen Officium erscheint. Der Hymnus, formell offenbar eine Nachbildung der Psalmen, ist in seinem ersten Theile (V. 1—20) ein gegen die Arianer gerichtetes Symbolum, in seinem zweiten (V. 21—29, ausgenommen V. 26) ein Cento aus Bibelstellen, vor Allem aus Psalmversen, berechnet, responsorisch (antiphonatim) gesungen zu werden. Wegen dieses Doppelcharakters des T. D., das in wenigen Sätzen die Trinitätslehre und vornehmlich die Christologie treffend darstellt und dann in Psalmrufen sich ergiesst, musste dasselbe in den arianischen und dann in den nestorianischen Wirren bald kirchliches Ansehen gewinnen und konnten es die Mönchsregeln in die Psalmodie einführen. Und das T. D. konnte, wie kein anderer ambrosianischer Gesang, als Antiphona, Hymnus und Psalmus zugleich bezeichnet werden.

Den sprachlichen Ausdruck anlangend, gehen einige Bestandtheile der Verse 1—20 sicherlich über das 6. Jahrh. zurück. So die Formel *suscepturus hominem* (seit dem Früh-MA. kam die Lesart ‚suscepisti‘ in Aufnahme; jene hat noch *Alcuin* in seiner Liturgie, *Migne* CI 597): da du die Menschheit annehmen wolltest — um sie zu befreien, scheutest du nicht u. s. w. Der Ausdruck ‚hominem (statt humanitatem) suscipere‘ war im 4. und im Anfang des 5. Jahrh. üblich, wofür dann dem Nestorianismus gegenüber ‚adsumere humanitatem‘ oder ‚humanam naturam‘ gebräuchlicher ward. Das ‚ad liberandum hominem‘ (mundum) erinnert an *Aug.* Ep. 137, § 11: ad liberandos homines. Nehmen wir zu dem Gesagten die, wenn auch legendarisch ausgeschmückte Tradition hinzu, so dürfte es immerhin grosse Wahrscheinlichkeit haben, dass Ambrosius zu dem Zwecke, das Volk gegen den Aria-

nismus und andere Häresieen zu schützen, das hymnen- und psalmenartige Glaubensbekenntniss im T. D. zusammenstellte und dass er dasselbe ‚secundum morem orientalium partium' bei den feierlichen Pervigilien singen liess, vielleicht erstmals in einer Ostervigil, woraus die citirte Legende entstand. Wenn sich Papst Coelestin auf dem römischen Concil 430, um den Nestorius zu widerlegen, auf die Hymnen des Ambrosius beruft, so bot ihm das T. D. das beste Zeugniss.

2) Der Erste, welcher unser Lied mit Namen anführt, ist *Caesarius von Arles* (527), der in seiner Regula c. 21 sagt: omni dominica sic dicatur (nämlich in vigiliis oder im Nachtofficium), Te Deum cum Gloria in excelsis (*Migne* LXVII 1102). Es folgt um dieselbe Zeit *Benedict*, welcher den Hymnus c. 11 mit T. D., c. 9. 12. 13. 17 mit Ambrosianum bezeichnet. *Aurelian von Arles* († 545) schrieb in dem Ordo psallendi, der seiner Regula ad monachos angehängt ist, für jeden Sabbath (omni sabbato ad matutinos) das T. D. vor, für den Sonntag nur das Gloria (*Migne* LXVIII 396). *Columban* († 615), der Gründer von Bobbio, das mit Bangor in Verbindung stand, nennt zwar weder das T. D., noch die biblischen Cantica; aber das Antiphonar von Bangor (s. u.) setzt genau wie Caesarius für die Matutin an: canticum cantemus Domino, benedictio trium puerorum (= benedicite), *hymnum in die dominico:* laudate pueri, te Deum laudamus. Vom 8. Jahrh. ab sind die Zeugnisse zahlreich.

3) Composition. Der Lobgesang enthält 29 Verse (abgerechnet die angehängten Versikel und Responsorien). Davon weisen die 10 ersten Verse enge Verwandtschaft mit der Präfation und der Jacobus-Liturgie nebst dem Trisagion (Is. 6, 3) auf, das hier als Vers 5 und 6 erscheint; überdies stehen V. 7—9 fast wörtlich im Schlusskapitel von *Cyprians* De mortalit. (illic, nämlich in coelesti patria, apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exsultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus), was *Kraus* Lehrb. d. K.-G.² 123 zuerst bemerkt hat. Ferner sind in den ersten 21 Versen, dem eigentlichen T. D., die Anklänge an einzelne Sätze des Gloria und des Credo unverkennbar, wie denn der ganze Hymnus Lobgesang (canticum) und Glaubensbekenntniss (symbolum, confessio) zugleich ist. Das Rex gloriae des V. 14 erinnert an Ps. 23. Die Verse 22—29 sind, mit Ausnahme von V. 26 (Dignare, Domine), Bibelcitate: V. 24 und 25 aus Ps. 144, 2 (Davidisches Loblied); V. 27 aus Ps. 122, 3; V. 28 aus Ps. 32, 22 und V. 29 aus Ps. 30, 1. Also ist dieser Abschnitt eigentlich ein Psalmen-Cento. Aus allem dem erhellt, dass von einer originalen Dichtung beim T. D. nicht die Rede sein kann. Der Verfasser (oder die Verfasser), wer er auch sein mag, hat aus liturgischen Gebeten oder Gesängen und aus Psalmen diese *Confessio Trinitatis* (confiteri heisst bekennen und lobpreisen) zusammengestellt, um dem Volke ein correctes Symbolum in Liedform an die Hand zu geben, wie es scheint, als Schutzmittel gegen actuelle Häresieen — ein Verfahren, das wir in analoger Weise im Orient beobachten. Gerade dieser Umstand dürfte auf Ambrosius weisen. — Im zweiten Theil (V. 22—29) zeigen die Handschriften mehrfache Umstellungen der Verse und Varianten. Oefter endet der Hymnus mit V. 21, woran sich unmittelbar der Versikel Benedictus es reiht. Der Cod. Vatic. 82 (ein alter römischer Psalter) lässt auf V. 21 die Verse 24. 25. 22. 23, dann Benedictus es folgen, es fehlen somit V. 26—29; der Cod. Vatic. Alex. XI (= Reg. XI der Königin Christina) schliesst nach V. 23 mit Benedictus es und Dignare, Domine, übergeht also V. 24. 25. 28 und 29. Eine dritte Combination weisen zwei altirische Handschriften auf. Das Antiphonar von Bangor (*Migne* P. L. LXXII 587), jetzt in Mailand, hat am Schlusse nur die Verse 22. 23. 24. 25 und 28. Der Eingang lautet: laudate pueri Dominum, laudate nomen Domini (Ps. 112, 1). Auch anderwärts treffen wir öfter diesen einleitenden Vers. Die zweite irische Version bei *Todd* Book of Hymns 19. Eigenthümlich sind diesen zwei irischen Formen auch die Schlusszusätze. Die eine endet mit: te Patrem adoramus aeternum, te sempiternum Filium invocamus teque Spiritum sanctum in tua divinitatis substantia manentem confitemur; tibi uni Deo in Trinitate debitas laudes et gratias referemus etc. Aehnlich das Bangor-Antiphonar. In diesen Schlussformeln tritt die Confessio Trinitatis noch deutlicher hervor. Auch die Ueberschriften wechseln; häufig lauten sie: hymnum dominicale (Sonntagshymnus); so *Alcuin* De usu Psalm. (*Migne* P. L. CI 468. 469); häufiger Hymnus in die dominico (-a), Hymnus Domini, Laus angelica.

4) Kirchliche Verwendung. Das T. D. ist, technisch gesprochen, ein Canticum. Ueber dieses vgl. R.-E. II 535. Als solches nahm der hl. Benedict dasselbe in das Nachtofficium (vigiliae) der Sonntage auf: *Reg.* c. 11: post quartum responsorium (d. i. nach der 3. Nocturn) incipiat abbas hymnum T. D., und zwar schrieb es der Patriarch für alle Sonn-

tage, auch für die der Advents- und Fastenzeit vor. Desgleichen Caesarius, während Aurelian bestimmt: omni sabbato ad matutinos cantemus Domino et T. D. Als Schlussgesang der Nocturnen (später Matutin genannt) wurde das Canticum zum Morgenlied, wie V. 26 andeutet. Noch im Früh-MA. sang man es an allen Sonntagen des ganzen Jahres. Nach Amalarius sang es die römische Kirche in älterer Zeit nur in natalitiis pontificum (= episcoporum). Nachweisbar seit dem 11. Jahrh. wird das Triumphlied an allen Sonntagen ausser dem Advent und der Zeit von Septuagesima bis Palmsonntag, ferner an allen Festtagen und ihren Octaven recitirt, also so oft in der Messe das Gloria gesungen wird (nur Gründonnerstag und Charsamstag haben zwar das Gloria, aber kein T. D.). Die Sitte, bei ausserordentlichen Anlässen zur Danksagung das T. D. zu singen, entstand erst im Früh-MA.; erstes Beispiel im J. 740, wo bei Uebertragung der Reliquien des hl. Germanus das T. D. gesungen ward (*Surius* ad 25. Iul.). Dasselbe geschah 799, als Karl d. Gr. den Papst Leo III nach Rom zurückgeführt hatte. Das Lied ward schon im 8. Jahrh. ins Deutsche übertragen. Anfang: thih Cot lopemes, thih truhtan gehemes (*J. Grimm* Hymnorum vet. eccles. interpret. theod., Gotting. 1830).

Vgl. zum Ganzen ausser *Kayser* und *Bone* noch *Th. J. Michaelis* Dissertat. de hymno T. D., Zittau 1845. KRIEG.

TEGULATAE, TEGLATAE. Eine von *de Rossi* (R. S. I 216; vgl. III 438 f.) nach *Vignoli* Col. Anton. 271 veröffentlichte Inschrift spricht von einem *locus emptus sub teglata in basilica Balbines*. Diese *Teglatae* bestanden darin, dass an der Aussenmauer der Basilika, wie namentlich auch an der Umfassungsmauer des Coemeteriums, ein Ziegeldach (*protectum;* der Ausdruck ist inschriftlich gewährt: *Orelli* n. 4545; *Stevenson* Bull. di Corrisp. arch. 1876) umlief, unter welchem die Gräber gesuchter und vornehmer waren. Man konnte unter dem *Protectum* oder der *Teglata* den Gräbern ein an die Arcosolien der Katakomben erinnerndes *Pseudo-Tegurium* aufsetzen.

TEGURIUM. Nicht zufrieden mit einem einfachen Sarkophag, wünschten Manche ihrem Grabe ein vor dem Regen und den Unbilden der Jahreszeit schützendes Dach; ein solches Dach, *T.,* wol meist flach, ruhte auf vier Säulen mit Epistylien und Architraven, deren Intercolumnien wol meist mit marmornen *Transennae* geschlossen waren; Kuppeln fehlen in den uns bekannten Darstellungen solcher Tegurien auf Devotionsmedaillen des 4. und 5. Jahrh. (Bull. 1869, 49 f.), sowie auf denjenigen von diesen nachgebildeten Ciborien, wie in dem Mosaik von S. Giovanni in fonte zu Ravenna, von 451 (*Ciampini* Vet. mon. I 133; Bull. 1872, 137 f.). Eine Anbahnung dieser Tegurien hat man bereits in Arcosoliengräbern zu sehen, welche eine Umrahmung mit Pilastern oder Säulchen zeigen, über denen ein Architrav läuft und unter denen die Nische mit Marmortransennen geschlossen ist. Vgl. *de Rossi* Bull. 1872, tav. I; R. S. II 185. 218. 234 f.; III 85. 437 f.

In späteren Zeiten gebraucht man T. regelmässig im Sinne von *Ciborium* (s. d. Art. II 290); so im *Lib. pontif.* in Symmacho: hic fecit basilicam s. Andreae Apostoli apud b. Petrum Apostolum, ubi fecit tigurium ex argento et confessionem pens. libr. CXX. Und In Sergio Pap.: hic tegurium basilicae s. Susannae, quod ante lignum fuerat, ex marmore fecit. Noch im J. 789 verfügt ein Capitulare III 17: ut super altaria teguria fiant vel laquearia. Andere Belege hat *Ducange* i. v. und zu Ciborium gesammelt, ebenso in seinen Noten betr. der Sophienkirche. KRAUS.

ΤΕΛΕΙΟΙ und ΤΕΛΕΙΟΥΜΕΝΟΙ hiessen die Getauften, weil sie ein Anrecht an das τέλειον hatten, d. i. an die Eucharistie, wie diese *Conc. Ancyr.* c. 4 u. 5 genannt wird. Dem entsprechend verstand man unter ἐπὶ τὸ τέλειον ἐλθεῖν, τοῦ τελείου μετέχειν (l. c.) den Empfang der hl. Eucharistie. Vgl. *Bingham* I 37.

ΤΕΛΕΙΩΣΙΣ, ΤΕΛΕΤΗ, ΤΕΛΕΩ. 1) Τέλειος, vollkommen, z. B. von Gott gebraucht, aber auch den Menschen als Ziel der sittlichen Entwicklung vorgestellt. Im Besondern bedeutet τὸ τέλειον die Eucharistie (*Conc. Ancyr.* c. 4. 6 u. ö.), aber auch die Taufe (*Clem. Alex.* Paedag. I 6; vgl. Lexic. Graecit. Clem. i. v.). Davon dann τελειόειν, perficere, geradezu taufen (*Cypr.* Catech. III 4; *Const. apost.* II 39), oder auch mit dem Zusatz διὰ βαπτίσματος (*Clem.* Epitome n. 18). So sagt *Maximus* (In coel. hierarch. c. 3): ὅτι τοὺς προσιόντας δεῖ πρῶτον καθαίρεσθαι τῇ διδασκαλίᾳ τῶν διαιρετικῶν τῆς ἁμαρτίας συμφύρσεων (Beimischung); εἶτα φωτίζεσθαι τῇ γνώσει τῶν θεοπνεύστων γραφῶν τὰ περὶ τῆς θεογνωσίας δόγματα, καὶ τότε τελειοῦσθαι τῷ τῆς παλιγγενεσίας λουτρῷ (*Migne* II 50 sq.). Vgl. hierzu *Pachymer.* in *Dionys.* Eccl. hierarch. c. 6, 1, 1 (*Migne* I 541). Davon der Name τέλειοι, welcher den Getauften nicht selten beigelegt wird, im Gegensatze zu den Katechumenen (τοῖς ἤδη τελείοις für die

Getauften in *Clem.* Epit. n. 34; ebenso *Iustin.* Dialog. c. 8). Hiervon dann der Name τελείωσις für die Taufe (s. die Stellen bei *Suicer*). Die gewöhnlichste Bedeutung für τελειοῦν, τελείωσις, perfectio, consummatio, perficere, bezieht sich aber auf das Sacrament der Firmung (s. d. Art. I 511, n. 1. 10). Daneben wird aber τελειοῦσθαι auch manchmal für ,sterben' und, mit oder ohne den Beisatz τῷ μαρτυρίῳ, zumal für das Erleiden des Martyrtodes gebraucht. Und so bedeutet τελείωσις oft auch Martyrtod (s. *Suicer* und Lex. Graec. Clem. Alex.). Wenn übrigens *Suicer* sich auf *Dionys.* Eccl. hier. c. 5 zum Beweise dafür beruft, dass τελείωσις auch die Ordination bedeute, so ist das unrichtig, da *Dionys* dort von den δυνάμεις καὶ ἐνεργεῖαι καὶ τελειώσεις, der Kraft und Bedeutung und Erhabenheit der Ordines (ἱερατικαὶ τάξεις), handelt; gerade so wieder ib. c. 6, 1, 1. Eher nähert sich *Maximus* (Schol. in coel. hier. c. 3) dieser Auffassung des Wortes.

2) Τελετή wird zunächst vom Sacrament überhaupt und besonders von der Taufe gebraucht (*Dionys.* Eccl. hierarch. 3, 1). Vornehmlich aber wird damit die Eucharistie bezeichnet (so öfter bei *Dionys.* l. c. c. 3, wo sie schon zu Anfang τελετὴ τῶν τελετῶν heisst; andere Beispiele bei *Suicer*). Davon hat dann τελεῖν mit oder ohne den Zusatz θυσίας die Bedeutung ,opfern' (*Chrysost.* Sacerd. III 3. 4), und weiter das Wort τελεῖν die Bedeutung ,taufen'. Zwar sagt *Maximus* Schol. in *Dionys.* De divin. nom. I 3 (*Migne* II 193): τελεῖσθαι δέ ἐστι τὸ εἰς τελειότητα ἄγεσθαι διὰ τῆς μετὰ τὸ βάπτισμα δι' εὐζωΐας προκοπῆς. Er unterscheidet somit allerdings πρῶτον φωτιζομένους, εἶτα τελουμένους, nähert sich aber doch wieder der herkömmlichen Bedeutung, da er sagt, dass dieses (moralische) τελεῖσθαι nur ein Beharren in dem ist, was hier begonnen wurde. Oft wird aber τελετή von den heidnischen Mysterien gebraucht und dann τελεῖσθαι von der Einweihung in diese. Darum sagt *Theodoret* (Osee 4, 14), dass man die in die christlichen Mysterien Eingeweihten πιστούς nenne, um sie von den in die heidnischen Mysterien Aufgenommenen, die den Namen τετελεσμένοι führen, zu unterscheiden. Indess gebraucht er doch auch wieder τελούμενοι für Getaufte. *Dionys* aber gebraucht τελούμενοι sowol als τετελεσμένοι von den Ordines (Eccl. hier. c. 6, 1, 1; 3, 5), als auch im moralischen Sinne von den Mönchen. Und *Pachymeres* (ib. c. 6, 1, 1) nennt die Bischöfe, Priester und Diakonen, welche die heiligen Geheimnisse und Weihen wieder an Anderen vollziehen oder vollziehen helfen, τελοῦντες. WEISS.

TELUM. Von den in den Kirchen Asyl suchenden Flüchtlingen fordert *Cod. Theod.* IX, 45, 5 ausdrücklich, dass sie jedes Wurfgeschoss *(tela)* ablegten. Vgl. *Bingham* III 368.

ΤΕΜΕΝΟΣ *(delubrum)* gebraucht *Euagr.* I 14 einmal zur Bezeichnung einer christlichen Kirche, ebenso wie das sonst auch nur für heidnische Tempel in Anwendung kommende σηκός (s. d. Art. II 753).

TEMPEL von Jerusalem. *De Rossi* hat (Bull. 1882, tav. VII[1] und in dem Aufsatz Verre représentant le temple de Jérusalem, Gènes 1883; Extr. des Archives de l'Orient latin publiées sous le patronage de la société de l'Orient lat. II, 2, 439—455) eine Darstellung dieses Sujets auf einem Goldglas publicirt und bei dieser Gelegenheit werthvolle, die Arbeiten *de Vogüé's* und *Clermont-Ganneau's* ergänzende Untersuchungen über die älteren Abbildungen des jüdischen Tempels niedergelegt. Das Glas ist übrigens nicht christlichen, sondern jüdisch-römischen Ursprungs und wird von *de Rossi* in das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrh. gesetzt. Von einer griechischen Inschrift, welche um die Darstellung herumläuft, ist nur noch der Schluss erhalten: (πίε ζήσαις μετὰ τῶν) CωN ΠΑΝΤωΝ. Dieselbe im Lateinischen gewöhnliche Acclamation findet sich griechisch auf einem christlichen Glas nur einmal (*Boldetti* 212[2]; *Garrucci* Vetri[2], tav. VI[2]). Vor πίε ist der Name der Person ausgefallen, an welche die Acclamation gerichtet ist; ihm gingen die um die Tempelcella stehenden Worte ΟΙΚΟϹ ΙΡΗ(νη)Ϲ ΛΑΒЄ ЄΥΛΟΓΙΑ(ν) (Haus des Friedens, empfange die Segnung) voraus. Beide Ausdrücke, die auf Gläsern dieser Art neue Formel ΛΑΒЄ ЄΥΛΟΓΙΑΝ, sowie das ΟΙΚΟϹ ЄΙΡΗΝΗϹ, werden von *de Rossi* l. c. ausführlich erläutert. KRAUS.

TEMPEL, heidnische, in christliche Kirchen verwandelt. Seit dem constantinischen Gesetz von 333 wurden eine Menge heidnischer Tempel im römischen Reich zerstört (vgl. *Cod. Theodos.* IX, 17, 2), wie das auch sowol von christlichen Auctoren des 4. Jahrh. (*Hieron.* Chron. zum J. 332; *Euseb.* Vit. Const. III 54), als von heidnischen Schriftstellern (*Eunap.* Vita Aedes. 34, al. 50; *Liban.* Or. apol. c. 26, p. 591; *Iulian.* Or. VII, p. 424) bestätigt wird. Valentinian I verfügte nach *Rufin* (II 28) eine vollständige Zerstörung aller Fana in Aegypten. Seit Theodosius' d. Gr. Zeiten begann man indessen T., statt sie zu zerstören, dem christlichen Cult zu widmen. So heisst es ausdrücklich, dass Theodosius selbst den grossen

T. zu Heliopolis ‚ἐποίησε αὐτὸ ἐκκλησίαν χριστιανῶν‘ (Chron. Alex. zum J. 379; vgl. *Gothofred.* zum *Cod. Theod.* XVI, 2, 25). Sehr wichtig ist namentlich des jüngern Theodosius Gesetz von 415, welches, sich auf ein jetzt verloren gegangenes Edict des Gratian stützend, verfügt: omnia loca, quae sacris error veterum deputavit, secundum divi Gratiani constituta nostrae rei iubemus sociari: ita ut ex eo tempore, quo inhibitus est publicus sumptus superstitioni deterrimae exhiberi, fructus ab incubatoribus exigantur; ea autem, quae multiplicibus constitutis ad venerabilem ecclesiam voluimus pertinere, christiana sibi merito religio vindicabit (*Cod. Theod.* XVI, 10, 20). Schon Constantius hatte nach *Sozom.* (V 7) der alexandrinischen Kirche das Mithraeum in Alexandrien geschenkt. Die beiden von Valens auf eine Insel verbannten Macarii verwandelten dort einen T. in eine Kirche (τὸ δὲ σχῆμα τοῦ ναοῦ εἰς ἐκκλησίας τύπον μεταποιήσαντες, *Socr.* IV 24), und ebenso wurde in Karthago der T. der Dea coelestis unter Honorius durch Bischof Aurelius zur Kirche geweiht und die Dedication durch eine Inschrift in ehernen Buchstaben auf dem Frontispiz — AVRELIVS PONTIFEX DEDICAVIT — bezeugt (*Pseudo-Prosper.* De promiss. III 38). Wenige Jahre später untersagte Honorius geradezu durch ein Edict die Zerstörung der T., welche ‚*ad usum publicum* vindicentur‘ (*Cod. Theodos.* XVIII, 10, 18. 19). *Gothofred* vermuthet, dass der Kaiser dieses Gesetz auf Veranlassung der africanischen Bischöfe erlassen habe, welche ihrerseits bereits im *Cod. Afric.* c. 58 eine ähnliche Verordnung getroffen hatten. Doch hat Arcadius (*Cod. Theod.* XVI, 10, 16) noch die Niederreissung der auf dem platten Lande stehenden T. verfügt, und auch Theodosius d. J. (ib. leg. 25) alle T. wieder zu zerstören ‚conlocationeque venerandae christianae religionis signi expiari‘ befohlen. Gothofred versteht wol richtig diese Verfügungen dahin, dass nicht der Bau, sondern der heidnische götzendienerische Apparat zerstört werden sollte: denn derselbe Theodosius hat das sog. Tychaeum, den Fortuna-T. zu Antiochien, dem hl. Ignatius weihen lassen (*Euagr.* I 16). Andere Beispiele solcher Conversionen liefern die Schicksale des Taneos-Tempels in Aegypten (*Vales.* Not. zu *Sozom.* V 21 aus dem Itiner. Hieros. Anton. martyr. 32), das Heiligthum des Iuppiter Clitumnus bei Spoleto (*Claver.* Ital. vet. 702 und neuestens *de Rossi* Bull. 1871, 144), das Pantheon in Rom (s. d. Art. Pantheon II 581).

De Rossi's Forschungen über die Katakombe der hl. Generosa (R. S. III 692) haben eine interessante Thatsache herausgestellt. Der Hain der Arvalischen Brüder, unter welchem jenes Coemeterium liegt, war um 300 längst verlassen, dann war wol seit 382 durch Gratians Constitut den Christen die Localität übergeben, wobei diese selbst bei Errichtung der kleinen Damasischen Basiliken die alten Monumente durchaus verschonten. Es stimmt das überein mit dem, was aus dem Leben Symmachus', des berühmten Vertheidigers des römischen Polytheismus, bekannt ist. Als dieser wegen angeblicher Ueberschreitung seiner Befugnisse als Praefectus Urbi, und zwar wegen ungerechter Bestrafung von Geistlichen, die sich durch Beschädigung der Denkmäler verfehlt haben sollten, angeklagt war, konnte er sich auf ein amtliches Schreiben des Bischofs Damasus berufen, welches ausdrücklich bezeugte, dass kein Christ von Symmachus misshandelt worden sei; und Symmachus fügt hinzu, was auch der Papst von den Seinigen behauptet, Niemand sei in Rom wegen Beschädigung der heidnischen Monumente zu belangen gewesen (*Aur. Symmach.* Relationes, ed. *Meyer*, Lips. 1872, 28 f.). Solche Beispiele von Mässigung gaben die Christen freilich nicht überall und allezeit, wie die Zerstörung des Serapeums in Alexandrien und des Bacchustempels daselbst beweisen (*Sozom.* VII 15; *Rufin.* II 23). Der Politik der Mässigung aber gab wieder *Gregor d. Gr.* einen classischen Ausdruck, indem er dem hl. Augustin für England die berühmte Instruction ertheilte: quod fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis adspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur. Quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequia veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca quae consuevit familiarius concurrat (*Beda Venerab.* I 30).

Beispiele von zu Kirchen umgewandelten Tempeln haben ausser den genannten, bereits von *Bingham* III 164, II 275 (vgl. *Fabricius* Roma c. 9) notirten in neuerer Zeit *Zestermann* (Die antiken und die christl. Basiliken 159), *Weingärtner* (Ursprung u. Entw. des christl. Kirchenbaues 48 f.), *Ch. Texier* und *R. Poplewell Pullan* (L'archit. byzantine etc. 77; vgl. auch *Rahn* Central- und Kuppelbau 12, A. 1) gesammelt. Es werden als solche von Ersterm genannt der Athene- und Theseus-T. zu Athen, der Iuppiter-T. zu Spala-

tro, der Athene-T. zu Syrakus (vgl. Athenaeum 1847, 23. Jan.), jetzt der Dom, S. Maria del Piliero, nach *Schubring* ursprünglich ein Artemis-T.; die Mauern des Domes greifen in das Peristyl des Tempels ein. *Weingärtner* fügt hinzu: S. Stefano delle Carozze oder S. Maria del Sole in Rom, ein ehemaliger Vesta-T. (?) (*Gailhabaud* II, Lief. 7; nach *Bunsen* Beschr. d. Stadt Rom III ein Cybele-T.); der T. der Vesta zu Tivoli, welcher christliche Gemälde aufweist (Familienbuch des Lloyd 1857, 6); S. Urbano bei Rom, ein ehemaliger Bacchus-T.; S. Maria in Cosmedin ebend. (wol mit Unrecht, wenn auch die Säulen der Kirche antik sind); S. Maria Egiziaca, angeblich früher ein T. der Fortuna virilis (*Kugler* Bauk. I 303, geweiht unter Johann VIII, 872—882); die Peripteren des Parthenon in Athen, wo der Jesuit P. Bobin vor 1687 noch Kapellen sah (*Bötticher* Tekton. II, B. 4, S. 77), und das jetzt als Kirche dienende choragische Monument des Thrasykles an der Südseite der Akropolis; S. Andrea di Barbara in Rom (*Piper* I 49).

Die von den genannten Gelehrten beigebrachten Beispiele lassen sich indessen noch vermehren. So ist nach *Adlers* Untersuchungen die Kirche S. Pancrazio in Taormina aus der Cella eines antiken hellenischen Tempels, der 358 v. Chr. gebaut wurde, entstanden (Sitzung der arch. Gesellschaft in Archäol. Ztg. 1876, 114). Ebenso wäre nach *Bormann* (Arch. Ztg. 1881, 70) die Kirche S. Maria della Minerva in Assisi ein ehemaliger Tempel. Endlich sei verwiesen auf die inschriftlich bei *Marini* (n. XCIV [1]. CLX [3]. CCXXXI [2] = S. Agata in Vercelli) bezeugten Umwandlungen dieser Art. KRAUS.

TEMPLUM wird gleich ναός in den drei ersten Jahrhunderten von christlichen Schriftstellern nicht im Sinne unserer ‚Kirche' gebraucht; wo es einmal geschieht, wie *Ignat.* Ad Magnes. c. 7 (ναὸν συντρέχετε θεοῦ) und *Barnab.* Ep. c. 16 u. c. 6, ist der Ausdruck in übertragenem Sinne gebraucht. In ähnlicher Weise sprechen *Lactantius* und *Eusebius* von dem Tempel Gottes in unserer Brust. Aber seit ihrer Zeit bedienen sich die Kirchenväter doch auch vielfach des Terminus zur Bezeichnung des christlichen Bethauses; so schon *Lactant.* V 2; *Ambros.* Ep. 33 ad Marcellin.; *Prudent.* Pass. Laur. v. 161 sq.; Pass. Hippolyt. v. 215 sq.; *Hilar.* Comm. in Ps. 126; *Aug.* De civit. Dei VIII 27; wie auch bei den Griechen jetzt ναός in selbem Sinne gewöhnlich wird: *Euseb.* X 4; *Theodoret.* I 31; *Chrys.* Hom. 4 de verbis Is. (III 865). *Ambros.* Ep. 29 ad Theodos., al. 17, gebraucht *fanum* für das Conventiculum der Valentinianer, nicht *templum.* Vgl. *Bingham* III 122 f. KRAUS.

TEMPUS CLAUSUM (*feriatum, sacratum*). Schon in der Heidenwelt galt der Grundsatz, dass die Aufregung der Sinnlichkeit, welche durch den Usus coniugii hervorgerufen werde, der Betrachtung und Erfassung göttlicher Dinge hinderlich und mit der gewissen religiösen Handlungen und heiligen Zeiten gebührenden Ehrfurcht nicht verträglich sei (*Herodot.* Hist. I 198; II 37). Derselben Anschauungsweise begegnen wir im mosaischen Ritualgesetze (vgl. Exod. 19, 15 und I Kön. 21, 5). Es darf daher nicht befremden, wenn auch im N. T. I Kor. 7, 5 die freiwillige Enthaltung vom Debitum coniugale um höherer, religiöser Zwecke willen empfohlen wird. Bei dem eminenten Tugendleben der ersten Christen ist die Annahme nicht zu gewagt, dass auch diejenigen, welche erst im Begriffe standen, sich zu vermählen, eine Enthaltung insofern geübt haben werden, als sie ihre eheliche Verbindung in die Zeiten solenner Feste oder kirchlicher Busstrauer etc., mit denen ohnehin schon die lärmenden Ergötzlichkeiten einer Hochzeit nicht harmonirten, wahrscheinlich nicht verlegten. Eine positive Verordnung der Kirche jedoch, wodurch ein Impedimentum matrimonium impediens *temporis clausi* geschaffen worden wäre, ist bis jetzt aus den drei ersten christlichen Jahrhunderten historisch nicht nachweisbar. Im 4. Jahrh. aber begegnen wir einem diesbezüglichen Verbote in dem 52. Kanon des *Conc. Laodic.* (zwischen 343 u. 381): ὅτι οὐ δεῖ ἐν τεσσαρακοστῇ γάμους ἢ γενέθλια (i. e. natalitia principum) ἐπιτελεῖν. Die sog. arab.-nicaen. Kanones, die aber einer spätern nachnicaenischen Zeit angehören, kennen ebenfalls (c. 20 bei *Hardouin* I 517) die Quadragesimalzeit als T. c. für Eingehung der Ehen und fügen als Grund bei, ‚weil die Tage des Fastens Tage der Trauer und Wehmuth sind, an denen man Gebete und Bitten Tag und Nacht Gott darbringen müsse'. Daran schliesst sich in chronologischer Ordnung der strittige Kanon 3 des *Conc. Ilerd.* (Lerida, in der spanischen Kirchenprovinz Tarragona). Er lautet angeblich: ‚non oportet a Septuagesima usque ad octavas Paschae, et tribus hebdomadibus ante festivitatem sancti Ioannis Baptistae et ab adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur.' Bei *Schott* Hist. legum eccles. de temporibus nuptiarum clausis, Lips. 1774, ist die Echt-

heit dieses Kanons behauptet; aber auffallend bleibt es immer, dass der fragliche Kanon des Conciliums von *Lerida* (524 oder 546) schon in der Kanones-Sammlung des Bischofs Martinus von Braga (vom Jahre 572) keine Aufnahme fand, sondern einfach der oben citirte Beschluss des Concils von *Laodicea* reproducirt wurde (*Bingham* Orig. eccl. IX 312). Ebenso bedenklich ist es für die Echtheit des Leridensischen Kanons, dass derselbe in den autoritativen Sammlungen der Canones des Concils von *Lerida* fehlt. Auch in den 16 Kanones dieser Synode bei dem neuesten Bearbeiter der Conciliengeschichte (*Hefele* II 684 ff.) fehlt dieser Beschluss und findet sich nur die Bemerkung: ‚weitere Verordnungen, welche die mittelalterlichen Kanonessammler der Synode von *Lerida* zuschrieben, stellte *Mansi* (VIII 616 sqq.) zusammen.' Desgleichen erwähnt auch Papst *Nicolaus I* in den Responsa ad consulta Bulgarorum § 48 (866) nur der Quadragesima als einer geschlossenen Zeit. Soviel darf aber als sicher angenommen werden, dass das dreifache T. c. im Sinne des angefochtenen Kanons von Lerida vom 9. u. 10. Jahrh. an in vielen Kirchen üblich und durch mehrere Particularsynoden vorgeschrieben worden war. Darnach waren *Tempora clausa:* der Advent bis Epiphanie; die Septuagesimal- oder Quadragesimalzeit bis zur Octav von Ostern, und die drei Wochen (nach Synoden von *Aachen* und *Seligenstadt* nur vierzehn Tage) vor dem Feste des hl. Johannes des Täufers. Bezüglich der drei Wochen vor Johannisfest entspann sich eine Streitfrage, welche Papst Clemens III (1187—1191) dahin entschied, dass unter jenen drei Wochen die das Pfingstfest umgebende Zeit zu verstehen sei und das sommerliche T. c. von den drei Bitttagen vor Christi Himmelfahrt an bis zum Sonntag nach Pfingsten zu dauern habe. Diese Bestimmungen erhielten sich in der Kirche, bis das *Conc. Trid.* sess. XXIV de reform. matrimonii c. 10 die noch heute gültigen Abänderungen traf. Schon früher hielt sich eine Synode von *Benevent* (1091) nur an die Advents- und Quadragesimalzeit als T. c. In andern Kirchen waren es noch einzelne T a g e, an denen Hochzeiten verboten waren, so z. B. der Sonntag, der Marcustag, die Vigilientage wegen des damit verbundenen Fastens. Die griechische Kirche kannte nur die τεσσαρακοστή als geschlossene Zeit (s. *Binterim* Denkw. VI[2] 64 u. 66). Die Lösung der Frage, ob nur die feierlichen Hochzeiten, oder auch die stillen, geräuschlosen dem T. c. verfallen, muss dem Kirchenrechte überlassen bleiben. Für den Archäologen bleibt hiebei immerhin der Umstand bemerkenswerth, dass schon in der ältern Kirche und von da an consequent in den spätern Jahrhunderten lärmende Lustbarkeiten wenigstens für die Quadragesimal- (und später Advents-) Zeit kirchlich verboten waren, auch wenn sie mit keiner Hochzeit verbunden erschienen und es somit eines bloss auf die äusseren Festlichkeiten der Hochzeitsfeier bezüglichen Verbotes gar nicht bedurft hätte. KRÜLL.

TERMINUS. Eine Personification der Grenze oder des Grenzsteins will *Garrucci* I 267 in der Scene des vaticanischen Josua erkennen, wo ein nackter Jüngling liegend über der Darstellung Josua's und der eben beschnittenen Israeliten (Jos. 4, 8) erscheint (tav. CLIV[1]). Die Deutung ist jedenfalls nicht ganz sicher.

TERRACOTTEN. Katakombenfunde aus gebrannter Erde sind bereits oben I 590 aufgeführt worden, ebenso ist II 295 von den thönernen Lichterträgern Rede gewesen, deren sich die alten Christen bedienten. Ausführlicher hat *de Rossi* R. S. III 605 f. von den in den Katakomben gefundenen T. gehandelt und ist daher namentlich auf die grösseren A m p h o r e n (vgl. dazu *Bosio* 201; *Boldetti* 150—157. 160), *Dolia*, die *Patinae* und *Patellae* eingegangen. Unter den F i g u r e t t e n aus Thon erinnert er an das von *Boldetti* 329 bekannt gemachte thönerne T i n t e n f a s s, ein halbes P f e r d c h e n *(Perret)*, an die kleinen Statuetten d e s g u t e n H i r t e n, T a u b e n, E u l o g i e n, F l ä s c h c h e n aus diesem Stoffe. B a s r e l i e f s aus T., wie solche die Römer bis ins 3. Jahrh. hinein vielfach als Ornament verwendeten, fanden sich auch in den Coemeterien; so eines als Loculusverschluss des Grabes, welches die Inschrift von 273 (Inscr. I 12) ergab; öfter kommen solche Verschlüsse aus Thon mit den aus dem Cantharus trinkenden Panthern (2.—3. Jahrh.) und anderen dem Thier- und Pflanzenreich entlehnten Ornamenten vor.

Auch in späterer Zeit kommen solche Beigaben in den Gräbern vor; man vgl. für die gallisch-fränkischen Begräbnisse *Cochet* La Normandie souterraine, Par. 1854, 199 f., pl. VII. XI.

Ueber thönerne Sarkophage s. II 718.

TERTIANA, die dem Bischof zustehende *tertia pars* des kirchlichen Einkommens, s. *Conc. Bracar.* I 25 und oben II 218.

TERZ, s. Officium divinum II 532.

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΣΤΗ, Quadragesima, s. Feste I 489.

ΤΕΣΣΑΡΕΣΚΑΙΔΕΚΑΤΙΤΑΙ (*Conc. Laodic.* c. 7, vgl. *Epiph.* Haer. L), *Quartodecimani* (auch τετραδῖται, *Conc. Oecum.* II), die Anhänger der kleinasiatischen Praxis in Bezug auf die Feier des Osterfestes, s. d. Art. Ostern II 565.

TESSELUS, ein viereckiger Lappen, den man zur Erwärmung des Magens auf blossem Leibe trug. *Messiani* Vita S. Caesarii Arelat. bei *Mabillon* Act. ss. ord. Bened. I 672; *Ducange* i. v.

TESSERAE *gladiatoriae, theatrales, missiles, frumentariae* sind öfter in den Katakomben gefunden werden.

Von Gladiatoren-T. haben *Boldetti* 515; C. I. L. I, n. 773 eins aus dem J. 71 n. Chr. notirt, zwei andere aus dem J. 52 v. Chr. und 42 n. Chr. verzeichnet *Marini* als in der Villa Pamfili ‚nelle catacombe' gefunden. *De Rossi* erörtert R. S. III 587 eingehend, wie diese T. in die Coemeterien gelangt sein können; der nächste Gedanke ist jedenfalls, in ihren Segni zu sehen, mit denen die Loculi bezeichnet wurden. In die Kategorie der mit Ziffern versehenen *Missilia*, welche die Kaiser, besonders Nero, unter das Volk warfen, und wo die Zahl den anzuzahlenden Beitrag angab, gehören verschiedene R. S. III 589 und bei *Boldetti* 512. 516 verzeichnete Krystalle und σφαῖρα. Knöcherne oder elfenbeinerne T. mit tragischen Masken, Thierköpfen etc. notirt *Boldetti* 106 bis 509. Zwei, welche wie die Gladiatoren-T. am Halse getragen wurden und Inschriften zeigten, s. *Boldetti* 509. T. frumentariae, die als Marken bei Verabfolgung von Getreide dienten, theilweise mit Inschriften (eine mit BRITTORVM und ☧), erörtert *de Rossi* a. a. O. 589 f. Das Museo crist. im Vatican besitzt mehrere derartige T.; ein anderes mit Anker, zwei Fischen und ΑΩ, welches 1874 in Lille ausgestellt war, ist oben I 408 unter den Elfenbeinen aufgeführt.

Jac. Phil. Tomasini hat in seiner vielfache Belehrung bietenden Schrift De tesseris hospitalitatis Liber singularis (Amstelodami 1670, 18°) die Tabellae oder T. erörtert, welche als Denkmäler antiker Gastfreundschaft erhalten sind und welche man sich im Alterthum schenkte, um sich oder die Seinigen an früher gepflogene gastfreundschaftliche Beziehungen zu erinnern; der Scholiast zu *Eurip.* Medea v. 613 bestätigt, dass man beim Abschied solche T. zu wechseln und in zwei Stücke zu brechen pflegte, an deren Zusammenpassung man sich später erkannte. Man vgl. *Plaut.* Paenul. Act. V sc. 2; *Tert.* De praescr. c. 36 spielt auf solche Sitte an. *Tomasini's* c. 25, p. 176, in welchem ‚de hospitalitate Christianorum primaevi saeculi' gehandelt wird, führt indessen keine christlichen T. dieser Kategorie auf. Dagegen glaubt *Martigny* 755 f. in den von *Boldetti* 506—509 abgebildeten T. derartige Unterpfänder der Hospitalität erblicken zu dürfen, ebenso bei *Millin* Midi de la France 61. Atl. pl. XXII [3].

Die Sitte, T. bei Gastmählern den Freunden und Convivalen zu schenken, soll nach *Lamprid.* Vit. Eliogab. von dem Kaiser Heliogabal aufgebracht worden sein (vgl. *Boldetti* 509). Ein von *Boldetti* (519, tav. VII [10]; s. uns. Fig. 491) publicirtes Elfenbein-Ei mit den Köpfen zweier Freunde und dem Monogramm Christi, sowie der Umschrift: DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS FELICITER ist allem Anschein nach ein Denkmal dieser Gattung.

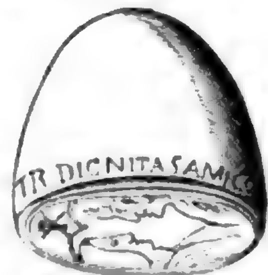


Fig. 491. Tessera (Boldetti 514, tav. VII [10]).

Eine eigene Klasse von T. waren die militärischen, welche unserer heutigen Parole entsprachen (*Vegetius* II 7: praeceptum ducis quo vel ad opus vel ad bellum movetur exercitus) und deren in den *Acta Martyr.* einigemal Erwähnung geschieht (vgl. *Ruinart* 214. 310), so in den Act. S. Cypr. und S. Maximiliani (ego Christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Dei mei I. C.).

Die Nothwendigkeit, sich bei Reisen über seine Rechtgläubigkeit und Zugehörigkeit zur Kirche auszuweisen (vgl. *Rufin.* Expos. symb. ad Lactant. § 11: si forte occurrerit quis de quo dubitetur, interrogatus, symbolum prodat si sit hostis vel socius), scheint ausser der üblichen mündlichen Recitation des nur den *Fideles* bekannt gegebenen Symbolums und ausser den Litterae formatae (s. II 307) auch zuweilen die Vorweisung von T. bedingt zu haben; ebenso wenn Vertrauenspersonen den Confessores in die Kerker geschickt wurden, um sie zu trösten oder ihnen das Sacrament zu überbringen. *Martigny* 757 unterstellt, dass auch hier T. gedient haben, was ich für wahrscheinlich halte, wofür aber ein Beleg fehlt. Ein von *Fabretti* (536, n. XLVIII) publicirtes Petschaft, mit Daniel zwischen den Löwen, Sonne und Mond über den Thieren, dazu eine schwer zu erklärende Inschrift (*ministerium Aemillius et*

Sta naeci miles? — sois un valeureux soldat en présence de la mort, wie *Martigny* sehr unwahrscheinlich übersetzt, s. uns. Fig. 492), wird von *Martigny* 757 als eine



Fig. 492. Broncestempel (Fabretti 536, n. XLVIII).

solche T. angesehen, welche den zum *Ministerium* der Gefangenen Abgesandten beglaubigen sollte. Indessen kennzeichnet sich das Denkmal sowol durch das vorgesetzte Kreuz als durch die verkommene Schrift und Diction als lange nach der Zeit der Verfolgung entstanden. *Fabretti's* Meinung, es sei basilidianischen Ursprungs, hat nichts für sich. KRAUS.

TESTAMENTE. Die Fälschung oder Unterschlagung von Testamenten strafte in Rom die Lex Cornelia, vgl. Dig. XLVIII 10. 13; *Cod. Theod.* IX, 19, 2; *Justin.* X, 13, 1; vgl. *Bingham* VII 485. Ueber Erbschleicherei vgl. I 428.

TESTAMENTE, Darstellung der beiden. Die beiden T. hat man in ihrer Beziehung mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit in mehreren Kunstwerken dargestellt gefunden.

1) In einem Goldglase (*Garrucci* Vetri, tav. I [3]) erblickt man u. A. eine Orante zwischen zwei Bäumen; *Garrucci* l. c. p. 9 erklärt diese Orante mit Bezugnahme auf die vorhergehende Darstellung des Propheten Isaias als ein Bild der allerseligsten Jungfrau, welche auf den Goldgläsern l. c. tav. IX [10, 11] ebenfalls, und zwar mit dem Namen bezeichnet, zwischen zwei Bäumen steht; die beiden Oelbäume auf allen diesen Gläsern deutet er auf die beiden T. in Uebereinstimmung mit einer Stelle des hl. *Proclus* (Orat. 2 de incarn.): ‚was bedeuten die beiden Oelbäume? (Zach. 3, 10.) Die beiden Oelbäume sind die beiden T. Und weshalb nennt der Prophet sie zwei Oelbäume? Weil, wie die Oelbäume nie ihre Blätter verlieren, so die beiden T. fortwährende Zeugnisse des menschgewordenen Wortes sind.‘ Sicher ist diese Deutung der Bäume nicht, da sie auch hier wie sonst häufig das himmlische Paradies bedeuten können (s. d. Art. Bäume I 145).

2) Die Cypresse galt den Vätern wegen ihrer Dauerhaftigkeit und der Festigkeit ihres Holzes u. a. als ein Symbol der Kirche (*Melito* Clavis, Spicil. Solesm. II 359: Cypressus, Christus vel ecclesia), die den Jonas beschattende, aber bald welkende Pflanze (Jon. 4, 7) als ein Bild des Alten Bundes, welcher nur eine beschränkte Dauer hatte (umbraculum cucurbitae sunt promissiones veteris testamenti, *Aug.* Ep. 102 ad presb. Deograt. n. 35). *Martigny* (i. v. Testaments) erklärt deshalb als eine Hinweisung auf die beiden T. die vorstehende Abbildung von einer Lampe (*Bartoli* Ant. lucerne p. III, tav. XXV), in welcher man neben dem unter der Kürbisstaude ruhenden Jonas eine Cypresse erblickt (s. Fig. 493).



Fig. 493. Jonas. Von einer Lampe nach Bartoli Ant. luc. p. III, tav. XXV.

3) *Bottari* (III 25, tav. CXXXIII) und *Martigny* (s. v.) finden eine Darstellung der beiden T. in den zwei mit Tunica und Pallium bekleideten, eine Rolle in der Hand haltenden Personen auf einem Sarkophag des Coemet. s. Agnetis, welche bei einer Scene des A. T. (Daniel in der Löwengrube) und einer des N. T. (Anbetung der hl. drei Könige) aufrecht stehen. Letztere hat zwar den Kopf auf die Scene des N. T. hingewendet, segnet aber mit der Rechten nach der Richtung des Habakuk mit den Broden hin (s. uns. Fig. 494). In beiden Personen haben wir vielmehr den Erlöser zu erkennen, welcher zum Ausdruck des göttlichen Schutzes auch auf anderen Denkmälern sowol bei Daniel als bei Habakuk erscheint (s. d. Art. Daniel I 342 und *de Rossi* Bull. 1865, 71).

4) Als Sinnbilder der beiden T. sind die zwei Cisten mit Bücherrollen zu betrachten, welche auf mehreren Denkmälern (s. d. Art. Bücherrollen I 178) zu Füssen des Erlösers stehen und denselben als den Herrn des A. und N. Bundes darstellen. Eine Hinweisung auf die beiden T. sieht *Martigny* i. v. in einem Gemälde der Katakomben (*Bottari* II 27, tav. LX; *Aringhi* R. S. I 543), welches in der Mitte Daniel zwischen den Löwen, in den beiden Seitenabtheilungen rechts neben einem ältern bärtigen Mann (Moses), links neben einem unbärtigen Jüngling (Christus) je eine runde Cista mit Bücherrollen zeigt.

5) Eine Glasschüssel, welche in den Ka-

takomben von Chersona gefunden wurde, zeigt in einer Abtheilung zwei monogrammatische Kreuze, darunter zwei Tafeln, welche Schriftzeichen enthalten. Professor *Kondakoff*, welcher sie im XI. Band der Publicationen der historischen und archäologischen Gesellschaft von Odessa 1878 veröffentlichte, erblickt in den beiden Tafeln ein Bild des mosaischen und in den

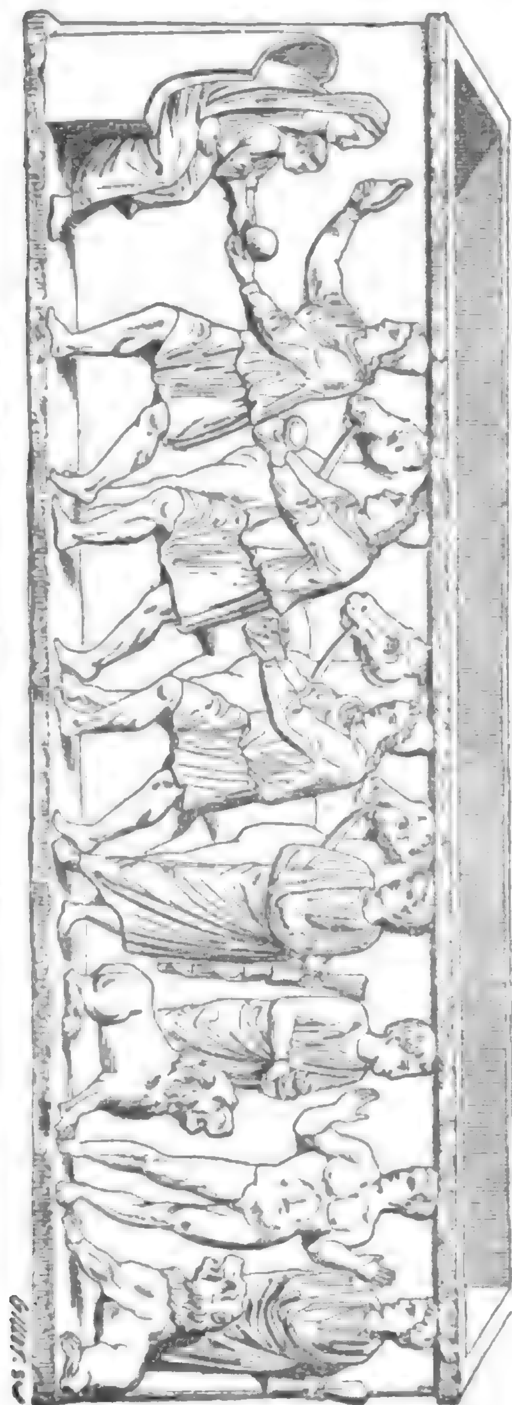


Fig. 494. Sarkophag von S. Agnese (Bottari III 25, tav. CXXXIII).

Monogrammen ein Symbol des Gesetzes des Evangeliums (*de Rossi* Bull. 1881, 119).

6) Nach dem hl. *Augustinus* (In Ps. 101; In Ioan. tr. 122, n. 8) sind die 153 Fische (Joh. 21, 11) ‚lex et gratia'. Aehnlich *Cyrill.* Opp. II 114—117; *Fulgent.* Serm. 41. Ebenso sind bei *Melito* Clavis (Spic. Sol. II 173) ‚duo pisces coniuncti quinque panibus' u. A. als Sinnbilder der ‚duo testamenta legis' aufgeführt. Deshalb liegt die Möglichkeit vor, dass bei einzelnen der Denkmäler, auf welchen sich zwei Fische finden, an diese symbolische Bedeutung gedacht ist; weitere Anhaltspunkte für diese Annahme sind aber bis jetzt nicht gegeben (s. d. Art. Fisch I 521, wo bei dem ersten Citat aus Spicileg. es statt I 559 heissen muss III 526).

7) Auf den beiden Seitenwänden des Presbyteriums der Kirche S. Vitale zu Ravenna sind um 550 in Mosaik neben dem Fenster auf der Evangelienseite die Evangelisten Johannes und Lucas, darunter Moses, die Gesetztafeln empfangend, und Jeremias; auf der Epistelseite Matthaeus und Marcus, darunter Moses, seine Schuhe lösend und die Schafe Jethro's weidend, und der Prophet Jeremias in musivischer Arbeit des 5. Jahrh. dargestellt. *Martigny* l. c. findet auch hierin, wol mit Recht, eine Hinweisung auf den A. und den N. Bund. HEUSER.

ΤΕΤΡΑΔΙΤΑΙ, s. Τεσσαρεσκαιδεκατῖται II 853.

TETRAMORPHON, die Verbindung der vier geheimnissvollen Thiere in der bekannten Vision Ezechiels. Beispiele einer Darstellung derselben aus den ersten sechs Jahrhunderten sind mir nicht bekannt. Zu den frühesten, wol nicht über das 12. Jahrh. hinausgehenden Darstellungen dieser Art dürften die bei *Grimouard de St. Laurent* (Manuel de l'art chrét. 246 f.) veröffentlichten Tetramorpha (Wandgemälde aus Vatopedi, Email des Louvre) zählen.

TETRAPODIUM, jeder vierfüssige Tisch; in der griechischen Kirche heisst namentlich so der Anrichtetisch, auf welchem die für das hl. Opfer bestimmten Gestalten von Brod und Wein aufgestellt sind. Derselbe steht nahe der Ikonostase.

ΤΕΤΡΑΣΤΥΛΟΝ, s. Basilika I 121.

TEUFEL. Die volksthümlichen Vorstellungen, welche man sich im christlichen Alterthum von den gefallenen Geistern machte, gehen zunächst auf die Schrift zurück, wo der T. Gen. 3, 1 als Schlange auftritt. Die Schlange als Bild des Teufels begegnet uns auch in der babylonischen Sage, wo sie keilinschriftlich Tiamat heisst, das leibhaftig personificirte Chaos; in der Beschreibung des Kampfes zwischen Merodach und Tiamat wird sie die ‚grosse Schlange', welche andere Schlangen zu Bundesgenossen hat, genannt (*Delitzsch* in *Riehms* Handwörterb. des bibl. Alterth., Bielef. 1884, II 1377), und diese Vorstellung kehrt dann sowol

in der Kabbala (‚alte Schlange', ‚Fürst des Tohu') als in der Apokalypse wieder, wo 12, 9 der ‚grosse Drache' (ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην) geschaut wird; nicht minder in der Passio s. Theodoti Ancyr. (*Ruinart* Act. mart. ed. Paris. 1689, 367: donasti mihi draconem vincere) und der Passio ss. Perpet. et Felicit. (ebd. 87: et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis qui ascendentibus insidias parabat). Als ein dreiköpfiges Ungeheuer erscheint der Drache in den Apokryphen (*tricaput: Evang. Nicodemi,* Cod. Hal.; *tricapite,* ebd. Cod. Hann.; *Thilo* Apocr. 729; dazu ist zu vergleichen die Anrede des Hades an den T. τρικέφαλε Βεελζεβούλ in der Charfreitagsrede des *Eusebius von Alexandrien;* vgl. *Thilo* Ueber die Schriften des Euseb. von Alex. und des Euseb. von Emesa 85; *Piper* I 403 denkt hierbei an den Cerberus). Die Vorstellung des Dämons als einer Schlange mit dem Kopf eines Weibes gehört erst dem MA. an und wird wol zuerst bei *Beda* gefunden, dem sie *Vincentius Bellov.* (Specul. nat. l. XXX 68) entlehnte.

Neben diesem Schlangen- und Drachenbild stellte sich die Phantasie des christlichen Alterthums den T. zuweilen als einen Mohren von aussergewöhnlicher Grösse und Stärke vor. So sieht Perpetua in ihrer Vision einen hässlichen Schwarzen, mit dem sie kämpfen soll (Act. mart. l. c. 90 sq.: et exivit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum). Als schwarz und feuerschnaubend beschreibt *Basilius* (In Ps. 33) den T., welcher ähnlich, als Aethiopier mit flammenden Augen, dem Einsiedler Jacobus erscheint (*Theodoret.* Philoth. c. 2). Der Abt Theodosius sah im Traume viele Aethiopier und einen Engel, der ihm befahl, mit einem riesigen und äusserst garstigen Mohren zu kämpfen; auch dünkte er sich in einem Theater, wo die Zuhörer auf der einen Seite weiss, auf der andern schwarz waren (*Joh. Mosch. Limon.* c. 66, wo auch c. 160 ein ähnliches Beispiel berichtet wird). Bei *Pseudo-Abdias* (III) wird erzählt, dem Apostel Andreas seien zwei Aethiopier erschienen, welche ihn geisselten (apparuerunt mihi duo viri Aethiopes, qui me flagris caedebant), und als Simon und Judas den Dämonen befohlen hätten, zwei Bildsäulen der Sonne und des Mondes zu verlassen, seien dieselben als nackte grässliche Mohren ausgefahren (visi sunt ab omni populo duo Aethiopes nigri, nudi, terribili vultu et ululantes dirasque voces emittentes abscedere). Bei *Gregor. d. Gr.* (IV 18) sieht ein Kind, das schlechte Reden führte, den T. ebenso: Mauri homines venerunt, qui me tollere volunt; und *Augustinus* (De civ. Dei XXII 8, 4) weiss von einem Arzt zu erzählen, welcher ‚in somnis a pueris nigris cirratis, quos intelligebat daemones, baptizari prohibitus fuisset'. Einem Heiligen erscheint in den Acten des Elias (*Combefis* Lecta trias 173 f.) ein knirschender Schwarzer: εἶδον καί τινα μαῦρον αἰθίοπα παραστάντά μοι . . . βρύχοντα κατ' ἐμοῦ. Aehnlich *Basil. M.* Hom. in Ps. 23, v. 12. Weiter ausgebildet sehen wir diese Vorstellung in den apokryphen Acten des Apostels Bartholomaeus, wo der T. bereits als Ungeheuer auftritt: ein Mohr mit Hundeschnauze, behaart bis zu den Füssen, glühenden Augen, Feuer aus dem Munde, Rauch zu den Nasenlöchern heraus sprühend, mit Flügeln wie die Fledermaus (*Tischendorf* Acta Apost. apocr., Lips. 1851). Einige dieser Züge erinnern an Job 41, 9—11 (sternutatio eius splendor ignis, et oculi eius ut palpebrae diluculi; de ore eius lampades procedunt, sicut taedae ignis accensae. De naribus eius procedit fumus, sicut ollae succensae atque ferventis), und finden sich auch in der Vita s. Antonii (c. 24) wieder, wo ausserdem berichtet wird, es sei der Dämon dem Einsiedler als schwarzer Knabe mit knirschenden Zähnen erschienen (τρίζων τοὺς ὀδόντας καὶ φαντασίᾳ μέλας παῖς; vgl. dazu *Garrucci* Storia I 303). Die Hörner des Teufels dürften in der Litteratur uns ebenfalls zuerst im Leben des hl. Antonius begegnen. Wo Antonius sich tiefer in die Wüste zum hl. Paulus begiebt, erblickt er, in ein steiniges Thal gelangt, einen Menschen von mittlerer Grösse, mit Habichtsnase, Hörnern auf der Stirn und Ziegenfüssen, der ihm Datteln anbietet und nach einem friedlichen Gespräch plötzlich entwich. Vorher war ihm ein Centaur begegnet, den wir wol auch als einen Dämon aufzufassen haben (*Hieron.* Vit. s. Pauli Erem., Opp. II 6, ed. *Vallarsi.* Vgl. *Piper* Myth. I 394. 404).

II. Wenn wir sehen, dass also bereits in den letzten Jahrhunderten des römisch-christlichen Alterthums sich die Ansätze jener mittelalterlichen Vorstellungen des Teufels nachweisen lassen, wie sie aus der Litteratur und Kunst der romanischen und gothischen Periode allgemein bekannt sind, so hat die bildende Kunst des Alterthums doch nicht gleichen Schritt mit jenen Auswüchsen dichtender Phantasie gehalten. Sie stellt zunächst den T. nur unter dem Bilde des Drachen bez. der Schlange dar, wofür hier auf den Art. Schlangenbild II 734 verwiesen wird. Und zwar so, dass auch der Menschen- bez.

Weiberkopf der Schlange noch von der altchristlichen Kunst nicht aufgenommen erscheint (das von *Perret* Catac. III, pl. XXI angeführte Beispiel aus S. Agnese ist bereits von *Garrucci* I 298 mit Recht abgelehnt worden; ebenso hat *Garrucci* l. c. nachgewiesen, dass auf den Münzen Valentinians III, Petronius Maximus', Maiorianus' und Severus' III der Kaiser nicht einen Drachen mit menschlichem Kopf, sondern zwei getrennte Gestalten als Repräsentanten der besiegten Feinde und als Erläuterung das VICTORIA AVGG unter den Füssen hat).

Bekanntlich hat das MA. auch andere Thiergestalten, wie namentlich den Löwen, zur Versinnbildlichung der T. herangezogen (vgl. d. Art. Löwe II 343); aus dem christlichen Alterthum lässt sich wol schwerlich ein Beispiel dafür anführen; höchstens hat die von *Garrucci* zu seiner tav. CCCXXXVII [3] aufgestellte Vermuthung einige Wahrscheinlichkeit, nach welcher daselbst auf einem römischen Sarkophag unter einem Monogramm Christi ein Nilpferd als Symbol des Satans dargestellt ist. Indessen kann diese Deutung nicht als sicher bezeichnet werden.

Erst gegen den Ausgang unserer Epoche, im 6. Jahrh., begegnen wir Darstellungen der Dämonen, welche zu mittelalterlichen Bildern überleiten. Es gehört dahin die Scene in der syrischen Handschrift der Laurentiana vom J. 586 (*Garrucci* tav. CXXXIV [2]), wo aus zwei vom Herrn geheilten Besessenen die T. in Gestalt kleiner nackter Männlein mit struppigen Haaren und Flügeln entfahren. Sehr ungewiss ist, ob und wie auf dem Mosaik des Papstes Johannes VII der *Angelus Abyssi* vorgestellt war: *Grimaldi's* Skizze ist kaum zuverlässig (vgl. *Garrucci* III 101 zu tav. CCLXX [3]). Ein Elfenbein von Ravenna zeigt den Dämon als kleine nackte Gestalt aus dem Kopf eines vom Herrn geheilten Besessenen fahren, leider aber so undeutlich gearbeitet, dass sich dem Bilde so gut wie nichts entnehmen lässt

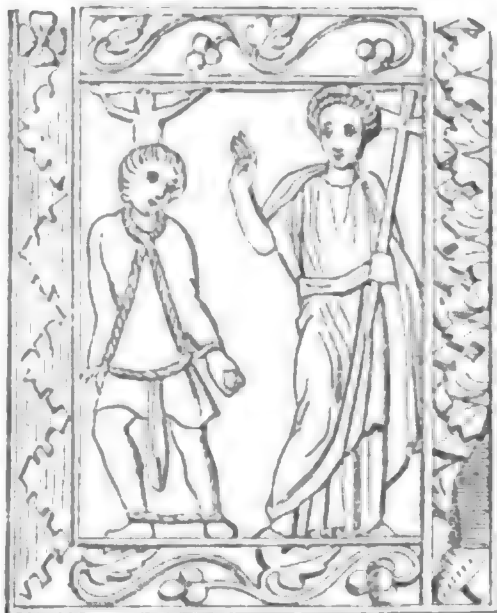


Fig. 495. Von einem Elfenbein in Ravenna (Gori Thesaur. III, tab. VIII).

(*Gori* Thesaur. vet. dipt. III, tab. VIII; *Garrucci* tav. CCCCLVI und unsere Fig. 495). Auf dem Ring des Bischofs Ademar von Angoulême sieht man, wie ein Delphin einen Polypen verschlingt. *De Rossi* (Bull. 1870, 66 f., tav. IV [6]) nimmt hier den Gegensatz des guten Fisches zu dem Feind Gottes, dem Satan, an; ähnliche Darstellungen finden sich auf Sarkophagen Galliens, welche Herr *Le Blant* demnächst veröffentlichen wird.

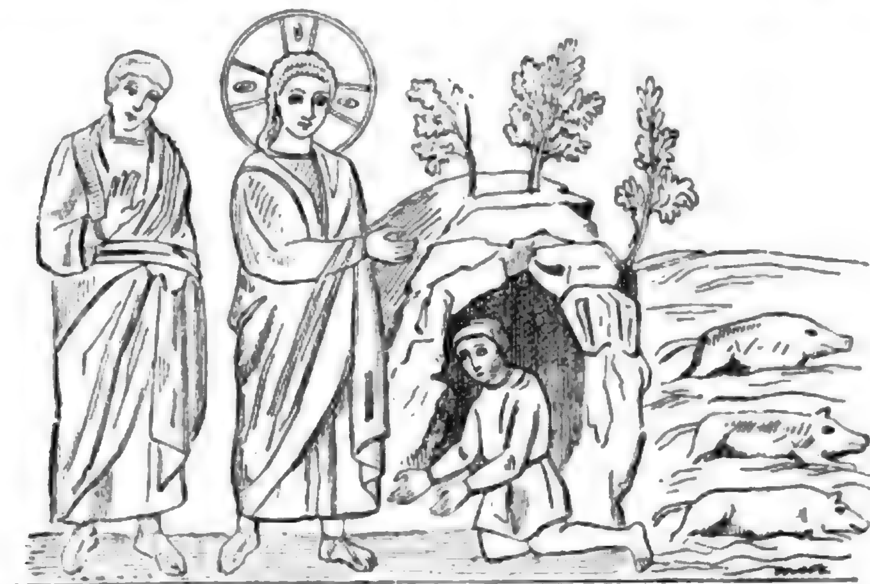


Fig. 496. Mosaik in S. Apollinare nuovo in Ravenna (Garrucci tav. CCXLVIII [1]).

Eine öfter benützte Gelegenheit zur Schilderung der Dämonen nach ihrer nie-

drigsten Seite bot sich der ältern Kunst bei der Darstellung der T.-Austreibung bei Gerasa dar (Marc. 5, 1—19; Luc. 8, 26—37; Matth. 8, 28—34, wo zwei Daemonia habentes auftreten). An der Spitze dieser Darstellungen steht ein Mosaik in S. Apollinare nuovo in Ravenna (*Garrucci* tav. CCXLVIII[2]; vgl. unsere Fig. 496): es zeigt die Schweineheerde, in welche die Dämonen gefahren, diese selbst aber nicht. Wie letztere als kleine possirliche Spukgestalten dem Munde der Besessenen entfahren und sich auf die Schweine stürzen, sehen wir dagegen in den Wandgemälden der Reichenau (*Kraus* Die Wandgemälde der St. Georgskirche u. s. f., Freiburg 1884, 10, Taf. VII), in Malereien des beginnenden MA.s, wie auf den Miniaturen des *Cod. Epternacensis*, des *Cod. Egberti* (hrsg. von *Kraus* Taf. XXVII), entsprechend der Anweisung, welche für Behandlung dieser Scene im Malerbuch vom Athos § 236 gegeben wird (vgl. *Kraus* Wandgemälde 10).

Ueber byzantinische Darstellungen des Satans in Unteritalien hat kürzlich *Diehl* im Bull. hellén. 1884, VIII 279 berichtet. Vgl. *Kondakoff* pl. XIII.

[Aehnlich ist die Composition auf einem sehr gut erhaltenen Fresco ungefähr aus dem 10. Jahrh. (nach *de Rossi* Musaico di s. Zenone in S. Prassede, Text) in der Unterkirche von S. Clemente in Rom. Der Erlöser tritt mit dem Fuss auf die nackte, schwarze Gestalt des Teufels, der auf dem Boden liegt und, in ohnmächtiger Raserei Feuerbüschel aus dem Munde speiend, mit feurigem Blick zu dem Sieger aufschaut; er umfasst die Füsse Adams, um ihn zurückzuhalten, aber dieser hat bereits freudig die ihm dargebotene Hand Christi ergriffen, um mit ihm das Gefängniss zu verlassen. — Schliesslich sei noch eine Elfenbein-Sculptur erwähnt aus *Lenormant* (Trésor de num. et de glypt. IV, p. I 16, pl. XX), welche die Uebergabe der Schlüssel an den hl. Petrus und der Rolle an den hl. Paulus darstellt. Unter der Mandorla, in welcher Christus thront, kauert der T. als eine hässliche menschliche Figur mit struppigem Haar und Bart und Hörnern auf dem Kopf; in der Rechten trägt er ein umgekehrtes Gefäss, aus welchem eine dicke Flüssigkeit herausfliesst; ein Stab unter dem Arm und eine um den Leib gewundene Schlange vervollständigen das Bild, in welchem nach der Bemerkung *Lenormants* sich einige Traditionen der antiken Mythologie wiederfinden.

Garrucci (Teorica l. c.) behandelt ebenfalls ausführlich die Personificationen des Hades und des *Angelus mortis*. Ausser auf einer Sculptur des 11. Jahrh. in S. Marco in Venedig (tav. CCCCXCVI), die den Sieg Christi über die Unterwelt mit der Aufschrift EXSPOLIATIO INFERI darstellt und auf welcher der Tod voll Wuth sich in die Finger beisst, während dem Hades die Hände auf den Rücken gebunden sind, findet er dieselben noch auf einem Mosaikbild der Kapelle des hl. Zeno in S. Prassede in Rom (tav. CCLXXXIX[1] und tav. IV, p. 116). Es sollen nun die zwei Figuren sein, die hinter der Mandorla des in der beschriebenen Weise in den Infernus hinabsteigenden Erlösers über gewundenen Linien nach seiner Abbildung sich befinden. Die genaueren Untersuchungen *de Rossi's* (Musaico l. c.) haben dagegen erwiesen, dass das Original nur eine Figur hat und dass die Striche unter derselben die Strigiles eines Sarkophages sind. Es ist somit ein aus dem Grabe steigender Todter im Anschluss an den Bericht der heiligen Schrift in der Erzählung des Leidens Christi (Matth. 27, 52. 53). KIRSCH.]

Mit dem Gesagten dürfte sich im Wesentlichen erschöpfen, was aus den ersten sechs oder sieben Jahrhunderten über den Gegenstand beizubringen ist. Die ikonographische Litteratur über den T. übergeht das christliche Alterthum fast gänzlich und beschäftigt sich nur mit MA. und Neuzeit: so *Blomberg*, Frhr. *Hugo v.*, Der T. und seine Gesellen in der bildenden Kunst, in Studien zur Kunstgesch. und Aesthetik I, Berlin 1867; *J. E. Wessely* Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstell. Kunst, Lpz. 1876; *G. Heider* Ueber Thiersymbolik und das Symbol des Löwen in der christl. Kunst, Wien 1849, 29 f. Einen kurzen, aber im Ganzen guten Ueberblick über die Entwicklung der Teufelsbilder geben *Gareiso* in seiner christlichen Ikonographie, und daraus *de Caumont* in den dem Almanach de l'archéol. franç. 1868, 17 angehängten Instructions et documents archéol.; reicheres Material für das MA. bietet *Auber* in seiner Histoire et théorie du symbolisme religieux, Poitiers 1871 (s. den Index unter Démonologie). Im Uebrigen ist noch auf *Garrucci* Storia I 298 f. und *Piper* Mythologie der christl. Kunst I 373 f. zu verweisen. KRAUS.

ΘΑΒΩΡΙΟΝ, die Verklärung Christi, s. d. Art.

THAL und **BERG** sind zuweilen personificirt in der Gestalt von Jünglingen, denen als Sinnbild der Fruchtbarkeit des Bodens hier und da ein Fruchthorn beigegeben ist. So in den Malereien des Josua-Codex im Vatican (*Garrucci* tav.

CLXIV [2]. CLIX [1]. CLXIII [1]; vgl. dazu I 266 f.). Der Berg Horeb erscheint ein anderesmal personificirt durch einen Colossalkopf (Sarkophag bei *Garrucci* tav. CCCLXV [1, 2]). Vgl. übrigens d. Art. Fels I 481.

ΘΑΥΜΑΤΟΠΟΙΟΙ, auch ψηφάδες (*Theodoret.* In II Thess. 2, 9), *praestigiatores*, Zauberkünstler, werden häufig von den Kirchenvätern verurteilt. Belege hat *Bingham* VII 259 f. gesammelt.

THEATER, s. Schauspiel II 728.

ΘΕΟΔΡΟΜΟΙ (Eilboten Gottes) werden schon in dem Briefe des hl. *Ignatius Mart.* Ad Polycarp. c. 7 erwähnt. Hier ermahnt Ignatius den Polycarp, aus Anlass des in der Kirche zu Antiochien in Syrien hergestellten Kirchenfriedens eine gottesdienstliche Versammlung abzuhalten und Einen zu ernennen, der unermüdet und von den Gläubigen zu Smyrna geschätzt sei (ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι). Dieser sollte den Auftrag erhalten, nach Syrien zu reisen und den Christen in Antiochien die Glückwünsche der Kirchengemeinde in Smyrna wegen der erlangten Ruhe zu überbringen. Danach erscheinen ursprünglich die Θ. als Abgesandte, welche bei besonderen Veranlassungen von einer Kirchengemeinde (oder deren Bischof) an eine andere geschickt wurden und dort der ihnen gegebenen Aufträge sich nach Weisung zu entledigen hatten. Bei *Ignat. Mart.* Ep. ad Smyrn. c. 11 erscheint der θεοδρόμος unter dem Namen θεοπρεσβύτης (= θεοπρεσβευτής, sacer legatus) bei gleichem Wirkungskreise. Von *Polycarp.* Ep. ad Philipp. c. 13 wird der ihm von Ignatius (s. o.) in Vorschlag gebrachte Gesandte (θεοδρόμος, s. o.) für Syrien kurzweg als derjenige bezeichnet, ‚ὃν πέμψω πρεσβεύσοντα'. Die Θ. hält *Baronius* An. LVIII, n. 107 (102) gleichbedeutend mit den kirchlichen *Cursores* und glaubt, dass sie in der Zeit der Verfolgung gebraucht wurden, um den Gläubigen Ort und Zeit der gottesdienstlichen Versammlungen anzusagen. S. d. Art. Cursores I 341. KRÜLL.

ΘΕΟΛΗΠΤΟΙ (θεός, λαμβάνω) = von Gott, einer Gottheit Ergriffene oder Begeisterte. Das Heidenthum hatte bekanntlich seine *Harioli* (Diminut. von *harius*, ἱερεύς) und *Vates*, Leute mit der angeblichen Macht der Weissagung. Die Ersteren waren die schon von *Tertull.* Apol. c. 23 geschilderten Fanatiker, welche, an den Altären der Gottheiten weilend, mit dem Dufte der Opfer göttliches Wesen und göttliche Begeisterung zur Weissagung einathmen und mit den Geruchsinnen aufnehmen zu können vermeinten (qui oris inhalantes numen de nidore concipiunt, qui ructando curantur, qui anhelando praefantur, *Tertull.*). Unter den Vates begriff man jene Schwärmer, welche von sich behaupteten, dass sie in Folge einer anhaltenden Anregung von Seite eines Dämons zu weissagen vermöchten. Das waren nun die Fanatici der Lateiner und die Θ. oder auch θεοφορούμενοι, ἐνθουσιασταί der Griechen (*Theodoret.* H. e. IV 11; *Suidas* i. v. ἔνθους). Schon die heidnischen Harioli und Vates erschienen dem christlichen Staate wegen der fanatischen Missbräuche ihrer Künste als sehr gefährlich und wurden darum, abgesehen von ihrer Opposition gegen die christlichen Staatsprincipien, mit der Todesstrafe bedroht (*Cod. Theod.* l. IX, tit. 16 de malefic. et mathemat. leg. 4). Aber auch unter den Christen fand jenes abergläubische, frevelhafte Wesen hier und da Eingang, wofür die Secte der Messalianer als Beispiel dienen mag. Vgl. *Theodoret.* l. c. und *Harmenopul.* De sect. n. 18 de Messalian., woselbst berichtet ist, dass die genannten Sectirer den Namen ‚Enthusiasten', d. i. Begeisterte, erhielten, weil sie von einem Dämon angetrieben würden und von diesem behaupteten, dass er der hl. Geist sei. Gegen die christlichen Θ. verfuhr der Staat mit gleicher Strenge wie gegen die heidnischen; die Kirche aber wandte auf sie die Strafmittel mehrjähriger schwerer Busse oder nach Umständen der Excommunication an. *Bingham* l. c. Vgl. *Conc. Ancyr.* 314, c. 24. KRÜLL.

ΘΕΟΠΡΕΣΒΥΤΑΙ, s. θεοδρόμοι.

ΘΕΟΦΑΝΙΑ, Epiphanie, s. Feste I 492 f.

ΘΕΟΦΟΡΟΙ (Gott in sich Tragende) war ein Beiname, den sich die Gläubigen des christlichen Alterthums gerne beilegten, wie aus den Schriften eines *Ignatius von Antiochien, Gregor von Nazianz, Cyrill* und *Clemens von Alexandrien* u. A. (bei *Pearson* Vindic. Ignat.) ersichtlich ist. Ganz besonders bekannt und berühmt wurde der Name θεοφόρος durch die Geschichte des hl. Martyrers Ignatius, Bischofs von Antiochien. Dieser selbst nennt sich in den Exordien seiner sieben Briefe stets mit Vorliebe ‚Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος' und giebt in dem vor Kaiser Traian bestandenen Verhöre an, in welchem Sinne er und mit ihm die Christen überhaupt den Namen θεοφόρος verstanden wissen wollten. Auf die Frage Traians, wer ein θεοφόρος sei, antwortete Ignatius: ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις (is, qui habet Christum in pectore) und beruft sich hierfür im Laufe der gerichtlichen Verhandlungen auf die

von Paulus II Kor. 6, 16 citirte alttestamentliche, aber auf das N. T. angewendete Stelle: ,ich (der lebendige Gott) will in ihnen wohnen und mit ihnen wandeln.' Der Theophorus ist somit derjenige, der ein Tempel Gottes, ein Tempel des heiligen Geistes geworden, in dessen Herz Christus durch den Glauben wohnt (Eph. 3, 17; Mart. s. Ignat. c. 2). *Clemens Alex.* Strom. VII 748 (882) wendet den Namen θεοφόρος ganz allgemein auf jeden vollkommenen Christen an, der ihm ein ,θεῖος . . . γνωστικὸς καὶ ἤδη ἅγιος' ist, weil ,θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος'. Die gleiche Bedeutung wie θεοφόρος hat der Name χριστοφόρος, den z. B. nach *Euseb.* Hist. eccl. VIII 10 Phileas, Bischof der Thmuiten in Aegypten, den unter Diocletian duldenden Martyrern beilegt (οἱ χριστοφόροι μάρτυρες). Schon seit uralter Zeit wurde im Orient und Occident der hl. Martyrer Christophorus hoch verehrt, dessen Name (Christusträger) viel zur Ausbildung der um ihn sich drehenden Legende beitrug. Von ihm singt Bischof Vida: ,weil du, Christophorus, Christum stets im Herzen trugst, geben dir die Maler Christum auf den Schultern zu tragen' u. s. w. Vgl. *Bolland.* und *Mart. Rom.* ad 25. Iul. KRÜLL.

THERAPEUTEN (θεραπευταί), eine Secte ägyptischer Asceten vermuthlich des dritten Jahrh., die insofern hier eine Erwähnung finden, als sie wol sicherlich eine christliche Secte waren. Der Name bedeutet soviel als ἀσκηταί, φιλόθεοι, servi, famuli Dei. *Herzog* (Real-Encykl. i. v. Mani IX 224) hält das griechische Wort für die Uebersetzung eines aramäischen t. t. mysticus, welchem arabisch muscham = misôn entspreche, während man früher die Benennung T. für die Uebersetzung von Ἐσσηνός (aus dem aram. אָסָא, heilen) hielt (*König* Freib. K.-Lex.[2] IV 912). Kenntniss von den T. giebt uns eine bisher dem *Philo* zugeschriebene Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν oder De vita contemplativa. Auf diese Abhandlung stützen sich dann die Nachrichten bei *Euseb.* Hist. eccl. II 16. 17, *Epiphan.* Haeres. 29 und *Hieron.* De viris illustr. c. 8. Dem *Pseudo-Dionysius* De hierarch. eccl. VI 3 ist der Name θεραπευτής die mystische Bezeichnung für Mönch oder Einsiedler. Jene Schrift schildert die religiöse Denkweise und das Thun der T. in einer Weise, dass man namentlich unter der Voraussetzung, Philo sei der Verfasser, sie leicht für das ägyptische Gegenstück der palästinensischen Essener halten konnte. Auch für eine neupythagoräische Secte wurden die T. angesehen, während Andere in ihnen eine Klasse spezifisch jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophen erkennen wollten. Eusebius und nach ihm Epiphanius und Hieronymus fanden in den T. die ältesten Christen Alexandriens. Neuerdings hat *Lucius* in eingehender Monographie (Die T. und ihre Stellung in der Geschichte der Ascese, Strassb. 1879) zu erweisen gesucht: die Schrift De vita contemplativa rührt nicht von Philo, sondern von einem christlichen Verfasser um die Mitte des 3. Jahrh. her, welcher unter der Maske Philo's das christliche Mönchs- oder Ascetenthum idealisiren und verherrlichen wollte. Von den Aufstellungen Lucius' kann jedoch nur die als erwiesen gelten, dass Philo jene Schrift nicht verfasst habe. Wir wissen aber weder den Verfasser, noch die Zeit und den Zweck der Abfassung genau anzugeben. Die grösste Wahrscheinlichkeit hat aber die Ansicht für sich, dass die T. eine Secte christlicher Asceten mit manichäischen oder gnostischen (?) Ideen waren. Jene Abhandlung über das contemplative Leben wegen der darin geschilderten Ascese in die Zeit Constantins herabzurücken, liegt um so weniger Grund vor, als alle wesentlichen Momente der christlichen Ascese bei *Origenes*, ja die wichtigsten bereits im *Hermas* vorliegen. Vgl. *Bornemann* In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Gotting. 1885. Ueber die Schrift von *Lucius* s. *Linsenmann* in Tüb. Quartalschr. 1880, 319 ff. *A. Harnack* in *Herzogs* Real-E.[2] XV 548 ff. KRIEG.

THERISTRUM (θέριστρον), eine im A. T. oft erwähnte Art weiblicher Kopfbedeckung (Schleier), die auch noch von *Hieron.* In Is. 3, 2 und *Isidor.* Etym. XIX 25, 6 erwähnt wird.

ΘΙΑΣΑΡΧΑΙ nennt *Lucian* der Spötter die Vorsteher der Christen. Der Ausdruck bezeichnet ursprünglich das Haupt einer jeden Brüderschaft (θίασος) und besonders der Bacchus-Collegien. Vgl. *Augusti* Hdb. I 47.

THIERE. Ihre Zugehörigkeit wurde ähnlich der der Sklaven (s. d. Art. Sklaverei II 759) im Alterthum, auch bei den Christen, durch ihnen angehängte Broncetäfelchen documentirt. *De Rossi* (Bull. 1874, 62 f.) hat einige Beispiele der Art publicirt, wie das schon von *Fabretti* 523[369] gegebene, welches zu lesen ist: DE *(h)*ORTVM ‖ OLIBRI V*(iri)* C*(larissimi)* ‖ SVM PR*(a)*EFECTI PR*(a)*ETORIS (l. *praetorio*) N ‖ OLI ME T ‖ ENERE ‖ NON T ‖ IBI EX ‖ PE*(di)*ET — CLODI ‖ HERMO ‖ GENIAN ‖ IVC EX PR ‖ EFECTO ‖ VRBI DE *(h)*O ‖ RTVM IP ‖ SIVS ‖ SVM, mit Monogramm des Oly-

brius. Ein zweites geht die Basilika des hl. Paulus an: A ☧ ω AD BASILICA*(m)* APOSTOLI PAVLI ET DDD NNN FILICISSIMI PECOR*(arii)*.

THIERKREIS, s. Zodiacus.

THIERSYMBOLIK und **THIERBILDER.** Für erstere muss hier auf die einzelnen Artikel wie Adler I 20, Agnus Dei I 29, Ameise I 46, Esel I 431, Fisch I 516, Hahn I 641, Hirsch I 665, Lamm II 264, Löwe II 343, Ochs II 518, Pelikan II 604, Pfau II 615, Pferd II 617, Phönix II 622, Rabe II 681, Schlangenbild II 733, Taube II 819, Teufel (Drache) II 855, Vögel u. s. f. verwiesen werden.

Als Symbole der Begrabenen sind Thiere auf heidnischen und christlichen Epitaphien nachgewiesen (*de Rossi* Bull. 1873, 67; *Fabretti* 187; *Lupi* Ep. Sev. 58; *Marini* bei *Preller* Regionen d. Stadt Rom 179; Bull. archeol. Napol. I. ser. I 94 f.; Annal. d' Ist. di corrisp. arch. 1842, 214; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 158; *Borghese* Oeuvres compl. VI 367), und die bei *de Rossi* Bull. 1873, tav. VI[2] reproducirte Darstellung eines rattenförmigen Thieres, welches ein mit dem Kreuz bezeichnetes Brod (die hl. Eucharistie?) im Maule hat, wird wol auch dieser Kategorie angehören, wenn auch die Beziehung des Thieres auf den Namen des Todten — *Aurelius Agathopus* — immerhin mehr als dunkel ist. Im Uebrigen ist bekannt, dass Namen, wie PORCELLA, ONAGER, CAPRIOLA, auf Grabsteinen zuweilen durch die ihnen entsprechenden Thiere begleitet werden (vgl. Bull. 1873, 66 f. 71).

Man wird sich eben sowol bei altchristlichen wie bei mittelalterlichen Thierscenen hüten müssen, überall eine symbolische Absicht finden zu wollen. Auch *de Rossi* (Bull. 1867, 81) spricht sich dagegen aus und beruft sich mit Recht dafür auf die bekannte Zurechtweisung, welche der hl. Nilus dem Olympiodorus gab, welcher die Innenwände von Kirchen mit Jagd- und Fischereiscenen ohne Beziehung auf die hl. Geschichte ausmalen wollte (Act. Conc. Nicaen. II, *Labbe* VIII 875; vgl. *Boldetti* 25 f.; *Borgia* De cruce velit. p. CXXII). Dies gilt also wol von dem Bleigefäss aus Tunis, welches *de Rossi* l. c. publicirt, von der Dressel'schen Bleikuppe (Bull. 1879, 133, tav. XI[4]), ebenso von der Jagdscene auf dem Silberplättchen, welches kürzlich im Sarkophag des hl. Paulinus zu Trier gefunden wurde und welche, unter Darstellungen des Sündenfalles und der Auferweckung des Lazarus gestellt, von der Inschrift MARTINIANI || MANVS VI*(v oder nc)*AT begleitet ist (*F. Schneider* in Bonn. Jahrb. 1885, LXXVIII, Taf. VII).

Auch *Martigny*[2] 43 giebt zu, dass eine Menge der auf Grabsteinen und Katakombenbildern vorkommenden Thiere, wie Delphine (*Aringhi* I 555. II 303. 315 f.), Vögel (ebd. I 547. 551. 561 f.), Greife (*Millin* Midi de la France, pl. LXV), Seepferdchen u. s. f., ohne symbolischen Bezug als Ornament verwendet wurden; doch neigt er sich p. 44 der Ansicht zu, in den mit dem Anker oder dem Dreizack verbundenen Delphinen (vgl. *de Rossi* De mon. Ichthyn exhib. tab. II[5] und unsere Abbildung Fig. 497) könne eine versteckte Anspielung auf das Kreuz gesehen werden. Ich zweifle, ob man in der Ausdeutung so weit gehen darf.



Fig. 497. Delphin mit Dreizack (de Rossi).

Das Nämliche gilt natürlich auch von den Löwen, Panthern, Bären, Stieren, Hunden u. s. f., welche *Asterius von Amasea* in seiner so hochinteressanten Aufzählung des christlichen Bilderkreises (Hom. de divite et Laz., ed. *Combefis*, Par. 1648; vgl. Bull. 1871, 60 f.) als auf gewebten Stoffen dargestellt aufführt. Hier lehnte sich die Fabrication der Griechen und Römer gewiss ebenso an diejenige des Orients an, wie die europäische des MA.s die sarazenischen Teppiche nachahmte. KRAUS.

ΘΟΛΩΤΑ (κυκλοειδῆ, κυλινδρῶτα, τρουλλωτά) heissen die Kuppelbauten bei den Griechen.

THONPLATTEN, THONGERÄTHE, s. Terracotten II 852.

THOR, s. Thüren.

THRON (θρόνος, *thronus*), s. die Art. Etimasia I 432, Kathedra II 152 f., Ενθρονισμός I 423.

THÜREN. I. Die christlichen Kirchen, die als solche erbaut wurden, hatten regelmässig drei T., was, seit im 3. Jahrh. die Trennung der Geschlechter ein- oder durchgeführt wurde, schon durch das praktische Bedürfniss geboten war. Die nördlich von der Mittelthüre befindliche war für die Männer, die südliche für die Frauen bestimmt. Um Unberechtigte abzuhalten, hatten in der lateinischen Kirche die Ostiarier (s. d. Art. Ostiarii II 572) an beiden T., in der griechischen Kirche an der Männerthüre die Aufsicht, während in der letztern an der Frauenthüre eine Diakonissin (*Const. apost.* II 57) zu dem

Ende ihre Stelle hatte. An der Aussenseite der Eingänge hingen häufig Vorhänge (s. d. Art. Vorhang), wie sie jetzt noch in Rom allgemein gebräuchlich sind (*Epiphan.* Ep. ad Ioan. Hierosol. Opp. ed. *Petav.* II 312; *Conc. Narbon.* 589, c. 13). Dieselben dienten theils wol dazu, das störende Oeffnen der Thüre während des Gottesdienstes unnöthig zu machen, theils aber auch zum Schmuck. So erwähnt der hl. *Paulinus Nol.* (Poema XIV, v. 98, ed. *Migne* Col. 467) unter den Zurüstungen zum Schmuck der Kirche In die natal. s. Felic.: aurea nunc niveis ornantur limina velis. Diese Vorhänge waren bald ‚puro splendido lino', bald ‚coloratis textum fucata figuris' (*Paulin. Nol.* Poem. XVIII, nat. VI, v. 31. 32), bald ‚holoserica', bald ‚vela Tyria cum periclysi fundata', bald ‚rubea' (*Lib. pontif.* In Leone III). Die T. selbst wurden theilweise sehr prächtig hergestellt; so erzählt der *Lib. pontif.* In Honor. I (625—638): investivit regias ianuas in ingressu ecclesiae [Vaticanae] maiores, quae appellantur medianae ex argento, quae pensant libras noningentas septuaginta quinque. Auch Erz-T. kamen vor; nach dem *Lib. pontif.* In Hilar. liess dieser Papst solche für das Oratorium des hl. Johannes d. T. im lateranensischen Baptisterium verfertigen. Eine eiserne Thüre sah *Boldetti* an einer Kapelle der Katakomben. — An Festtagen wurden die T. mit Kränzen geschmückt: spargite flore solum, praetexite limina sertis (*Paul. Nol.* Poem. XIV, v. 110, ed. *Migne* Col. 467). Die Thüre galt den alten Christen im Anschluss an die hl. Schrift als ein Symbol Christi (*Melito* v. Porta u. Ostium in Spic. Solesm. III 193 sqq.; *Nilus sen.* ibid. III 398); ein altes Basrelief von vergoldeter Bronce, welches in der Kirche S. Maria della Monterella gefunden wurde, zeigt unter einem Throne eine Thüre, in welcher ein Lamm mit dem Kreuze steht, und giebt die Deutung durch die beigesetzte Inschrift: EGO SVM OSTIVM ET OVILE OVIVM (*Lupi* Dissert. e lett. I 262; *de Rossi* Bull. 1872, 135). Insbesondere hatte die Kirchenthüre diese symbolische Bedeutung. Der Thürbogen der alten Kirche S. Giorgio zu Mailand enthält zu beiden Seiten des Monogramms Christi die Inschrift: IANVA SVM VITAE · PRECOR OMNES INTROVENITE · PER ME TRANSIBVNT · QVI COELI GAVDIA QVAERVNT · VIRGINE QVI NATVS · NVLLO DE PATRE CREATVS · INTRANTES SALVET · REDEVNTES IPSE GVBERNET. Die Dreizahl der Kirchen-T. war ein Symbol der hl. Dreifaltigkeit:

alma domus triplici patet ingredientibus area
testaturque piam ianua trina fidem.

Una fides trino sub nomine quae colit unum
unanimes trino suscipit introitu.

(*Paulin. Nol.* Ep. 32, al. 12, ad Sever. n. 13. 15, ed. *Migne* Col. 337. 338). Seit dem 4. Jahrh. wird die Hauptthüre der Kirchen, später auch anderer bedeutender Gebäude Regia (βασιλική) genannt (*Ducange* i. v. Regiae; *Rosweyd* In ep. 12 s. Paul. Nol., ed. *Migne* Col. 816 sq.). HEUSER.

II. *Fores clatratae* sind uns aus dem christlichen Alterthum einige erhalten, welche zum Verschluss von Gräbern dienten, wie die früher zu einem heidnischen Grabe gehörige, später zu dem des Severus, Diakons des P. Marcellinus (296—304), in S. Callisto verwandte (Bull. 1880, 152, tav. XI [2]); weiter die schöne, mit dem Monogramm Christi gezierte Steinthüre eines Mausoleums zu Henchir Zoni in Constantine (*Villefosse* Bull. des antiq. de France 1878, 157; Bull. 1880, tav. XI [1]); die noch reichere, ebenfalls mit doppeltem Monogramm und AΩ gezierte Thüre von dem Mausoleum des Diogenes zu Hâss in Syrien vom Ausgang des 4. Jahrh. (*de Vogüé* Syrie centr., Arch. pl. LXXI; vgl. *de Rossi* Bull. 1880, 153, tav. X [2]). Andere reliefirte Stein-T. aus Syrien publicirte *de Vogüé* l. c. pl. LXXXI. LXXXIII.

Das einzige uns noch erhaltene Exemplar einer altchristlichen Kirchenthüre von hervorragendstem Kunstwerth ist wol das in Holz geschnitzte Portal von S. Sabina in Rom. Diese Thüre besteht aus zwei Flügeln aus Cypressenholz, welche zehn kleine Felder von 0,33 m Breite zu 0,24 m Höhe und acht grössere von derselben Breite und 0,80 m Höhe umschliessen. Die Umrahmung ist von einem andern Holz und einer spätern Epoche. Die Darstellungen bieten:

1	2	3	4
I	II	III	IV
5	6	7	8
V	VI	VII	VIII
9			10

1) Kreuzigung: der Erlöser zwischen den zwei Schächern; vgl. oben II 240.

2) Christus erscheint zwei Frauen, die drei Gestalten sind durch eine Pinie und Eiche (?) getrennt. *Garrucci* vermuthet die Scene Matth. 28, 9.

3) Anbetung der Weisen, im Hintergrunde eine aus Quadersteinen aufgeführte Mauer.

4) Christus mit einfachem Nimbus zwischen zwei ebenfalls mit Nimben geschmückten Personen, alle bartlos. Nach *Kondakoff* Petrus und Paulus, wie sie aus Christi Händen das Gesetz empfangen; besser entspricht *Garrucci's* Deutung auf die Transfiguration.

5) Christus bärtig, mit Monogramm und ΑΩ, lehrhaft vor zwei männlichen Gestalten, wol, wie *Kondakoff* übereinstimmend mit *Garrucci* annimmt, eine der Erscheinungen des auferstandenen Herrn an die Jünger. Im Hintergrunde wieder eine Mauer.

6) Ein Engel, geflügelt, erscheint zwei verhüllten Frauen; im Hintergrund ein Gemäuer mit Fronton. Also die Frauen am Grabe.

7) Christus sagt dem Petrus die Verleugnung voraus (Matth. 26, 34); im Hintergrund wieder ein Gemäuer, das dem Coenaculum diente; vorn die typische Säule mit dem Hahn.

8) Der Engel ergreift Habakuk, welcher drei gekreuzte Brode auf einem Teller trägt. Hintergrund eine Landschaft mit einem Baum und einem Hirten, der von einem Hund und zwei Schafen begleitet ist.

9) Pilatus, der sich die Hände wäscht, und Christus, welcher zum Calvarienberg geführt wird, ein Kreuz tragend.

10) Jesus vor dem Hohenpriester Kaiphas.

Folgen die grossen Compartiments, welche theilweise wieder in je drei übereinander stehende Felder eingetheilt sind: Wunder des Herrn, chronologisch geordnet, und zwar, wie es scheint, von unten nach oben.

I. a) Das Wunder der Hochzeit von Kana; b) das Wunder der Brod- und Fischvermehrung; c) Heilung des Blindgebornen; letzterer mit einem Stab unter einem Gebäude. Die Erklärung scheint mir nicht unbestreitbar.

II. a) Moses, der an den Felsen schlägt, die Hand Gottes von oben herabreichend; b) drei Juden an einem Tische, welche Manna essen, rechts und links solche, welche es aufgelesen. So *Garrucci*, wol mit Recht, während *Kondakoff* die drei Engel bei Abraham dargestellt findet. c) Drei Juden an einem Tisch essen die ihnen auf Moses' Bitten von Gott gesandten Wachteln; d) Moses auf dem Felde stehend und betend, Gottes Hand über ihm.

III. Himmelfahrt des Elias, unten Elisaeus und zwei Feldarbeiter, welche das Wunder anstaunen. Stil ganz verschieden und der Darstellung des Habakuk n. 8 ähnlich.

IV. Himmlische Verkündigung des Dogma's durch Christus selbst, der inmitten einer runden Guirlande steht, jugendlich, bartlos, ohne Nimbus, zwischen dem ΑΩ, in der Linken ein Spruchband mit ΙΘ Χ ΥC (wol ΙΧΘΥC). Darunter, unter einem gewölbten Himmel mit Sonne, Mond und Sternen, eine Personification der Kirche, eine ihr Staunen ausdrückende Matrone zwischen den Aposteln Petrus und Paulus, welche ihr ein in einen Kreis eingeschriebenes Kreuz über das Haupt halten — von *Garrucci* mit Recht bezeichnet als eine Idea nobile e maestrevolmente eseguita. Auch *Mamachi* und *Kondakoff* sahen hier die Kirche, meinten aber irrthümlich eine Krönung derselben durch das Apostelpaar — entgegen aller kunstgeschichtlichen Tradition — annehmen zu sollen.

V. a) Moses hütet die Schafe des Jethro; b) Moses vor dem brennenden Dornbusch; c) Moses vor dem Herrn, der ihm die Befreiung seines Volkes aufträgt.

VI. Zacharias betet vor dem Tempel von Jerusalem (der als Prototyp der Kirche Christi das Kreuz trägt), als ihm der Engel erscheint; unten harrt das Volk auf sein Gebet.

VII. a) Unten: Moses spricht vor Pharao (nicht Aaron, wie *Kondakoff* meint), zwischen beiden zwei Schlangen; es fehlt die Fortsetzung Exod. 7, 12; b) der Durchgang durch das rothe Meer; c) oben die Feuersäule und die Hand Gottes.

VIII. Himmelfahrt Christi; der Herr von drei Engeln in den Himmel aufgenommen, unten vier Apostel staunend.

Die zwischen 9 und 10 gelegenen, sowie die unter denselben geordneten vier grossen und vier kleinen Felder sind leer; vermuthlich sind die hierher gehörigen Scenen zu Grunde gegangen.

Die älteste Beschreibung dieser berühmten und in ihrer Art durchaus einzigen Holzthüre lieferte *Mamachi* (Annal. ord. praedicatorum, Romae 1756, I 569), indem er eine Skizze der Darstellungen beifügte. Schon *Mamachi* bemerkte die Uebereinstimmung derselben mit den altchristlichen Sarkophagreliefs und setzte sie ins 6. bis 7. Jahrh. *Odescalchi* (Giorn. accad. 1836, IV 363—365), wie neuerdings *Rohault de Fleury* (L'évangile, études iconogr. et archéol., Tours 1874, I 122, pl. XXXVIII.

LV. LXXXI) traten dieser Meinung bei, während *d'Agincourt* die Holzthüre von S. Sabina mit den Bronce-T. italienischer Basiliken des 11. bis 13. Jahrh. zusammenstellte und sie der Zeit Innocenz' III zuwies (Hist. de l'art, Sculpt. II 182, Sommaire 346, pl. XXII). Dieser Meinung folgten in Deutschland der Verfasser der Beschreibung der Stadt Rom (III, 1, 415) und *Burckhardt* (Cicerone, Ausg. 1869, 557, während die 5. Aufl. 1884, III 311, nun auch für das 5. Jahrh. stimmt). *Rumohr* (Ital. Forsch. I 273) meint, das Werk sei um 1200 entstanden. *Crowe and Cavalcaselle* (Gesch. der ital. Malerei, engl. A. I 56, deutsche A. I 49 f.) wagten schüchtern einen ältern Ursprung zu behaupten, wenn sie auch zunächst nicht über das 9. Jahrh. hinausgingen und namentlich die Aehnlichkeit der Typen mit den Reliefs unserer Elfenbeinpyxiden betonten. *Dobbert* (Ueber den Stil Nic. Pisano's, München 1873) ging indessen entschieden höher hinauf, worin ihm nach erneuter Prüfung *Schnaase* (Gesch. d. bild. Künste[2] VII 251) nicht beistimmen wollte, obgleich er von dem altchristlichen Charakter des Bildwerkes so gut wie *Rumohr* betroffen war. Man dachte jetzt an eine archaisirende Nachbildung älterer Arbeiten; *Schnaase* wollte sogar eher die Arbeit eines Deutschen oder Norditalieners, als eines Römers annehmen — so sehr entging ihm der eigentliche Charakter der römischen Plastik in ihrer letzten Phase der Decadenz. *De Rossi* sprach sich indessen (Musaici crist. fasc. III, not. 5) zu Gunsten des römischen Ursprungs der Sculpturen aus, worin ihm jetzt *Kondakoff* in seiner bemerkenswerthen Studie über die T. (Les sculptures de la porte de Ste. Sabine à Rome, Revue archéol. 1877, 361) folgte. *Dobbert* kam in seinem Aufsatz ‚Zur Entstehungsgeschichte des Crucifixes' (Jahrb. der k. preuss. Kunstsammlungen, Berlin 1880, I 2) wieder auf die Sache zurück und legte schlagende Argumente für das 5. Jahrh. vor. Endlich hat *Garrucci* (Storia VI 178 f., tav. CCCCXIX und D) die Holztafeln zum erstenmal leidlich gut herausgegeben und, ohne sich für ein bestimmtes Datum auszusprechen, drei verschiedene Stile in den Reliefs erkannt, auch mit Recht hervorgehoben, dass Restaurationen und der alle Felder gleichmässig überziehende Firniss es schwer machen, die Arbeit verschiedener Hände völlig auseinander zu halten und zu fixiren. Ich glaube schliesslich, dass dem ausgehenden 5. Jahrh. noch die Felder 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, vielleicht auch noch I und II, IV, V, VI und VIII zuzuweisen sind, während III, VII, vielleicht auch V und VIII eine spätere Hand, etwa des 6. bis 7., wenn nicht gar des 8. bis 9. Jahrh., verrathen. Die Bordüre gehört wol auch dem letzten der an dem Werk beschäftigten Künstler an. KRAUS.

THÜREN, Bekränzung der, wird bei *Chrysost.* Hom. 23 in eos qui novilunia observant (I 300, al. 265: στεφανώματα πλέκειν, παιδικῆς ἀνοίας ἐστίν) als abergläubischer Unfug bezeichnet. Bekanntlich hat auch das MA. diese Sitte vielfach bewahrt, besonders am 1. Mai.

THÜRMCHEN, eucharistisches, s. d. Art. Taube, eucharistische, II 821.

THÜRME. I. Die häufig in der heiligen Schrift von Gebäuden hergenommenen Vergleiche für die Gründung und Ausbreitung der Kirche Christi auf Erden (z. B. Matth. 16, 18; 21, 42; Ephes. 2, 20—22; I Petr. 2, 4—8) wurden naturgemäss von den ältesten Zeiten an von den kirchlichen Lehrern und Schriftstellern aufgenommen und weiter ausgeführt. Speziell den Bau eines Thurmes beschreibt *Hermas* sehr ausführlich an zwei Stellen des Pastor (Vis. III PP. ap., ed. *Funk* 1878, 351 sqq. und Simil. IX, ed. cit. 499 sqq.), und jedesmal ist die Deutung dieselbe: ὁ μὲν πύργος . . . ἐγώ εἰμι ἡ ἐκκλησία (Vis. III 3, 358), und: ὁ πύργος οὗτος [ἡ] ἐκκλησία ἐστίν (Simil. IX 13, 524). Aus diesen Visionen nun floss nach *Bellermann* (Die ältesten christl. Begräbnissstätten 77, Taf. V[2]), dessen Ansicht *Garrucci* annimmt und weiter ausführt (Storia II 113 u. 114, tav. XCVI[3]), das Motiv zu einem sehr alten Frescobild (*Garr.* Teorica 422 setzt es in die Zeit des Antoninus Pius) der Katakomben des hl. Ianuarius in Neapel. Drei Jungfrauen in langen, ärmellosen gegürteten Tuniken sind mit dem Bau eines Thurmes beschäftigt; zwei von ihnen tragen Steine herzu, während die dritte hinter dem begonnenen Mauerwerk steht, offenbar um die Steine in Empfang zu nehmen und an den gehörigen Platz zu legen. Drei Zinnen krönen den bereits fertig gestellten Theil, und ein Thor gewährt Eintritt in den Thurm. Nach *Garrucci* l. c. hat der Künstler augenscheinlich den letzten Theil der Simil. IX (c. 7 sqq.), wo die Jungfrauen allein beschäftigt sind beim Bauen, darstellen wollen. *Schultze* lässt dagegen (Die Katakomben von Neapel 33 ff., Taf. V u. VII) zwar die allgemeine Beziehung auf das Gottesreich und dessen geistigen Aufbau bestehen, leugnet aber die Beeinflussung durch Hermas. Seine Gründe jedoch scheinen uns nicht stichhaltig (speziell gegen die Schwierigkeit, das Buch sei im Abend-

land fast unbekannt gewesen, *Funk* l. c. Proleg. CIX sqq. in Bezug auf die Zeit der Entstehung unseres Bildes), ebenso wenig als die Hypothese, es liege eine Beziehung darin zur neapolitanischen Kirche, wo eine Frau, Candida, die erste Ausbreitung des Christenthums nach der Tradition vermittelte (welches Bild mit dem ausser diesem bei *Funk* l. c. 358, not. ad 3 erwähnten gemeint sei, ist uns unerfindlich).

Auf Sarkophagen und anderen Sculpturen finden wir öfter, weil es die verfügbare Fläche nicht anders zuliess, die Städte dargestellt in der Form von einzelnen, mit Thoren versehenen Thürmen (Beispiele bei *Garrucci* tav. CCLXXXII [1]. CCCIX [1. 3. 4]. CCCL [1]. CCCLXXXIV [2]. CCCCL [1]. CCCCLVII [2]). Auf dem Mosaik in S. Costanza in Rom, welches die Uebergabe des Gesetzes an den hl. Petrus darstellt, kann es aber nicht Mangel an Raum gewesen sein, welcher den Künstler veranlasste, statt der sonst vorkommenden beiden Städte, aus welchen Lämmer hervortreten (s. d. Artt. Lamm II 264 und Städte II 781), einfache, thurmartige Aedicula unter die Palmen an den beiden Seiten zu setzen; diese beweisen vielmehr, dass die Composition aus einer Zeit stammt, wo die Darstellung erst anfing, in die christliche Kunst aufgenommen zu werden, also aus dem Anfang der nachconstantinischen Periode: und der Gedanke an die Schafe mag diese einfachen Aedicula veranlasst haben, die blosse Auguria zu sein scheinen (*Muntz* Notes sur les mus. chrét. de l'Italie, in der Rev. archéol. 1875, II 274 sqq.; das Mosaik bei *Garrucci* tav. CCVII [1]). Auf einem Sarkophag dagegen (*Garrucci* tav. CCCXXXIV [2]), wo dieselbe Scene dargestellt ist, stehen hinter den beiden Apostelfürsten, und zwar nur hier, also nicht als Hintergrund, zwei wirkliche, mit einem Thor versehene T., die Ecclesia ex circumcisione und die Ecclesia ex gentibus als Bethlehem und Jerusalem (s. d. Art. Städte II 781). Auf zwei anderen Sarkophagen aber mit dieser Darstellung (*Garr.* tav. CCCXXXIV [3] und CCCXLI [1]) steht bloss hinter dem hl. Petrus ein solcher Thurm, den wir noch ein drittes Mal finden bei der Vorhersagung der Verleugnung Petri (*Garr.* tav. CCCXXXIV [1]). Wir glauben nicht zu weit zu gehen, wenn wir mit *Garrucci* (V 59) sagen, der Thurm sei auch hier ein Symbol der auf den Felsen (Petrus) festgegründeten Kirche, besonders wenn wir bedenken, dass von den Vätern früher und auch jetzt die T. mit dem hl. *Hieronymus* (Brev. in Ps. 47, *Migne* VII, col. 965) erklärt wurden: turres, hi sunt principes ecclesiae tuae, d. h. die Apostel und ihre Nachfolger (*Ambros.* Hexaëm. VI 8, n. 49, *Migne* I, col. 261 u. 262; vgl. *Zeno* l. I, tract. 14 bei *Migne* I, col. 354), und dass der hl. *Leo* (Serm. III 4, *Migne* I, col. 147) die römischen Christen ,in ipsa apostolicae petrae arce fundatos' nannte.

II. Ausser den besprochenen symbolischen Darstellungen von Thürmen treffen wir öfter das Grabmonument Christi in Form eines niedrigen runden Thurmes mit spitzem oder kuppelartigem Dach. Derselbe steht einigemal auf dem Boden (*Garrucci* tav. CCCXV [5]. CCCL [4]), anderemal erhebt er sich auf einem viereckigen oder runden Unterbau (tav. CCCCL [1. 2]. CCCCLIX [3. 4]) und bildet so ein Mausoleum, ähnlich dem des Theodosius, das uns in Ravenna erhalten ist (*L. d'Agincourt* Storia II, tav. XVIII und in den zahlreichen Werken über Ravenna). Dass das Grab Christi die Gestalt eines Thurmes gehabt, scheint eine alte Ueberlieferung gewesen zu sein nach der Stelle bei *Martène* (V, Anecd. col. 95; *Ducange* i. v. Turris): corpus vero Domini ideo defertur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra. In Syrien hat der berühmte Forscher *de Vogüé* den Gebrauch hoher, viereckiger, mehrstöckiger T. als Familiengräber besonders in der Umgegend von Palmyra aufgefunden (Syrie centr. I, p. II 73 f., pl. XXVI).

III. Von höherm Interesse als dieses ist jedoch eine andere Entdeckung des genannten Forschers, nämlich des Vorkommens von Thürmen in architektonischer Verbindung mit altchristlichen Gotteshäusern in den Provinzen Syriens. Ein dreistöckiger Thurm stand links neben der Façade der im 4. oder 5. Jahrh. in altchristlichem Stil gebauten Basilika in Tafkha (*de Vogüé* l. c. 57, pl. XVII; *Lübke* Gesch. der Archit. [5] I 251). Andere Basiliken hatten zwei Frontal-T. in ähnlicher Weise wie die Dome der romanischen Periode im Occident; so die von Qalb-Louzeh aus dem 6. Jahrh. (*de Vogüé* l. c. 135 ff., pl. CXX—CXXIX; *Lübke* a. a. O. 253) und von Turmanin (*de Vogüé* 139, pl. CXXX—CXXXVI; *Lübke* 256). In Hâss im nördlichen Theile fanden sich sogar neben dem Chor zwei vorspringende Anbauten, die nach aussen ganz das Ansehen von Chorthürmen hatten (*de Vogüé* pl. LXV und LXVI) und deren Bau unser Forscher ins 4. Jahrh. hinaufrückt. Diese Bauten waren nach *Otte* (Hdb. d. kirchl. Kunst-Archäol. [5] 69) bestimmt, die zu den Emporen führenden Treppen aufzunehmen. Ihr Vorbild fanden sie in den nach *de Vogüé* (l. c. 57;

vgl. 52 ff., pl. XI) häufig auch mit den Wohnhäusern verbundenen Thürmen. Sollen diese Entdeckungen nicht ein Fingerzeig sein für die Untersuchung des Ursprungs der T. in Verbindung mit Kirchen im Occident? Bis in die neueste Zeit hinein betrachtete man bei dieser Untersuchung die Kirchen-T. als Glocken-T. und nahm allgemein an, freilich ohne einen weitern Grund dieser Verbindung zu suchen, die T. seien zur Aufnahme der Glocken errichtet worden, als man solche zu gebrauchen begann (*Kreuser* Christl. Kirchenbau[2] I 251 ff.; *Augusti* Denkwürdigk. aus d. christl. Archäol. XI 407—413; so auch *Lübke* a. a. O. I 236). Vor etwa 30 Jahren aber begannen neue Untersuchungen und man wollte in ganz verschiedenen Motiven die erste Idee der Erbauung von Thürmen finden. *Klein* (Die Kirche zu Grossenlinden, Giessen 1857, 28 ff.) wies hin auf die symbolische Bedeutung der T.; *Weingärtner* (Urspr. und Entw. des christl. Kirchengeb., Lpz. 1858, 136, n. 4) dachte an die thurmähnlichen Grabmäler der Alten und lehrte (System des christl. Thurmbaues, Göttingen 1860) demgemäss, dass die T. eigentlich im Todtencult ihren Ursprung haben. Beide Ansichten bekämpfte mit Recht *Unger* (Zur Gesch. der Kirchth. in Jahrb. der Alterthumsfr. im Rheinl. 1860, 21—64); er wies neben anderen Gründen, welche auf die Entstehung der Kirch-T. Einfluss hatten, besonders auf den Gebrauch von Thürmen in Asien, speziell Indien und Persien, hin, wo die Wiege des christlichen Thurmbaues zu suchen sei. Auch *Ricci* (Storia dell' architt. in Italia, Modena 1857, I 193) findet in Indien und Assyrien die Urtypen unserer T. Doch auch diese Ansicht ist unhaltbar und einseitig; sie berücksichtigt nicht, dass je nach den Zeit- und Ortsverhältnissen die einwirkenden Umstände verschieden waren. Was zunächst die uns besonders beschäftigende altchristliche Zeit betrifft, so entwickelte sich in ihr bekanntlich die kirchliche Architektur in zwei Hauptrichtungen: der basilikalen und der centralen Anlage (s. die Artt. Basilika I 109 und Centralbauten). Bei mehreren Bauten der letztern Art finden wir nun bereits sehr früh thurmähnliche Ansätze. So hatte S. Lorenzo in Mailand (*Hübsch* Altchristl. Kirchen, Taf. XV[1]) in den vier Ecken zwischen den Apsiden viereckige Bauglieder, die nach *Hübsch* ursprünglich ein Geschoss höher waren als die Mauern der Seitenschiffe, und so wirkliche T. bildeten. Neben der Vorhalle von S. Vitale in Ravenna, 526—547 errichtet, wurden zwei Rund-T. angebaut, die als Treppenhaus dienten zu den Emporen der Seitenschiffe (*Hübsch* a. a. O. Taf. XXII[5]; vgl. *v. Quast* Die altchristl. Bauw. von Ravenna 28), eine Disposition, die unter Karl d. Gr. am Münster von Aachen nachgeahmt wurde (*Otte* a. a. O. 69). Auch an der Sophienkirche giebt es solche Rundthürmchen, die als Treppenhäuser dienen (*Salzenberg* Altchristl. Baudenkm. in Const. 23, Bl. XI u. XII). Ein Jahrhundert später treffen wir nach *Mothes* (Die Bauk. des MA.s in Italien I 244—245) am Dom in Brescia, einem Centralbau, einen massiven Thurm an der Front, den zwei Rund-T. mit Treppen flankiren. Aus derselben Stadt ist uns ein Kästchen mit Sculpturen erhalten, auf dem u. A. Jesus lehrend dargestellt ist (*Odorici* Antich. di Brescia, tav. V[10]; *Garrucci* tav. CCCCXXXI), und er sitzt dabei in einem von zwei viereckigen Thürmen flankirten Rundbau. Auch am Dom in Trier waren nach *Otte* (a. a. O. 69) solche Treppen-T. *Quicherat's* Restitution der Basilika des hl. Martin in Tours (Revue arch. 1869, I 313 ff. 403 ff.) giebt dieser gegen 472 vom Bischof Perpetuus erbauten Basilika einen Mittelthurm über der Kreuzung des Transeptes in ähnlicher Stellung, wie die erhöhte Kuppel auf der Grabkirche der Galla Placidia in Ravenna (s. d. Art. Centralbauten I 202—203). Er schliesst dies aus alten Beschreibungen des Baues und aus Inschriften, die nach alten Codices (*Le Blant* Inscr. I 231 ff.) ‚turre' angebracht waren. Auch die Verse des *Venantius Fortunatus* (Carm. l. III 7, v. 31 sqq., ed. Rom. 1786, 85) über die Kathedrale von Nantes (c. 570 erbaut) versteht er von einem solchen Mittelthurm. Aus diesen Monumenten ist wol der Schluss erlaubt: dass im 5. und 6. Jahrh. an den kirchlichen Bauten T. oder thurmähnliche Theile nicht unbekannt waren, die theils als Treppenhäuser, theils aus bloss ästhetischen Gründen in den Plan aufgenommen wurden. Als man nun begann, vermittelst kleiner Glocken die Gläubigen zum Gottesdienst zusammenzuberufen (s. d. Artt. Glocken und Glockensurrogate I 621), und es galt, diese so anzubringen, dass deren Schall weithin hörbar wurde, erboten sich die bereits bestehenden T. als dazu sehr geeignet. So hatte man eigentliche Glocken-T., die dann wol als Vorbilder dienen konnten, nach welchen häufig bei schon bestehenden sowol als bei neu zu erbauenden Kirchen T., jetzt mit dem Hauptzweck, Glocken aufzunehmen, errichtet wurden. Dies empfahl sich um so mehr, als ja die unteren Räume der darum sehr fest gebauten T. als sicherer Aufbewahrungsort für die kirchlichen Geräthe dienen konnten. Letzteres Moment,

nämlich der Zweck, eine Zufluchtsstätte nicht nur für die Güter, sondern auch für die Menschen zu schaffen, trat besonders in den nördlichen Theilen Europa's hervor, als die Mönche anfingen, bleibende und solide Niederlassungen zu gründen, statt der zuerst errichteten Holzbauten, neben oder auf denen auch an Holzgerüsten die kleinen Glocken angebracht waren. Doch darüber vgl. die einschlägige Litteratur (*Otte* a. a. O.; *Kreuser* Christl. Kirchenbau [2] I 255 ff.; *Schnaase* Gesch. der bild. Künste III 557 ff. u. s. w.; vgl. *Viollet-le-Duc* Dict. art. Clocher III 268 ff.). Unter den italienischen Städten gilt Ravenna als diejenige, wo zuerst eigentliche Glocken-T. neben den Basiliken errichtet wurden. Nach *Hübsch* (a. a. O. 34—35; vgl. *Smith's* Dict. art. Tower) wäre dies schon im Anfang des 6. Jahrh. geschehen, denn der T. neben S. Apollinare in Classe (568 begonnen) stamme aus derselben Zeit, wie die Kirche selbst; den Backsteinen nach sei aber der Thurm bei der Kirche S. Francesco noch älter als dieser, reiche mithin in den Anfang des 6. Jahrh. hinauf. *v. Quast* (Altchristl. Bauwerke in Ravenna 34) nimmt die Gleichzeitigkeit des erstern nicht an, während *Rahn* (Besuch in Ravenna in *Zahn's* Jahrb. f. Kunstwissensch. 306) geneigt ist, *Hübsch* beizustimmen. Neuestens aber suchte *Mothes* (Die Baukunst des MA.s in Italien, I. Bd. Jena 1884, 80 u. 165) die Ansicht *Hübsch's* zu widerlegen; er seinerseits weist etwa dem Ende des 6. Jahrh. zu: den Thurm der Ecclesia Ursiana (vgl. die Artt. Basilika I 109 und Centralbauten I 196 über die zu citirenden Kirchen), sowie den untern Theil des Thurmes von S. Giovanni Battista. Um die Mitte des 7. Jahrh. werden nach ihm die beiden T. von S. Giovanni Evang. und S. Francesco (S. Pietro) zu setzen sein. Was Rom betrifft, so machte *Hübsch* (a. a. O.) den Schluss: in Ravenna seien die Glocken jedenfalls nicht eher eingeführt worden als in Rom, daher müssten auch dort um dieselbe Zeit T. gebaut worden sein, obschon keiner aus dieser Zeit erhalten sei. Als die ältesten erhaltenen sieht er die T. von S. Lorenzo in Lucina und S. Pudenziana in den untersten Geschossen an. Doch auch hierin widerspricht ihm *Mothes*, der Gregors d. Gr. Initiative die Einführung der Glocken und die Erbauung der Glocken-T. zuschreibt. Nach ihm (a. a. O. 16) wird der Thurm von S. Giovanni e Paolo bereits im J. 626 erwähnt und in dieselbe Zeit setzt er die unteren Geschosse des Thurmes von S. Agnese fuori le mura. Andere dem 7. Jahrh. angehörige T. Roms sind nach ihm die von S. Lorenzo in Lucina, S. Giorgio in Velabro (um 683) und S. Maria in campo Marzo (690). Auch in anderen Städten Italiens sind nach *Mothes* (a. a. O. 165 ff.) wenigstens Theile von Thürmen aus dem 7. Jahrh. erhalten: so in Cimitile bei Nola, wo die berühmte Basilika des hl. Paulinus stand; in Lucca (S. 260), in Como (S. 268) und in Parenzo (S. 227); den Thurm in Brescia haben wir bereits erwähnt; in Monza (S. 234) soll der untere Theil des Glockenthurmes noch vom Bau der Theodelinde, also aus dem Ende des 6. Jahrh. herstammen. Aus dem 8. Jahrh. wollen wir bloss aus Rom noch erwähnen die Glocken-T. von S. Pietro (*Lib. pontif.* In vita Steph. III, ed. Rom. 1718, 376, n. 254), von S. Lorenzo fuori le mura, S. Giovanni in Laterano (vor 755), S. Silvestro in Capite (757 erbaut), S. Giovanni in porta Latina, S. Pudenziana, S. Maria in Cosmedin, die beiden letzteren nur in den unteren Theilen (nach *Mothes* a. a. O. 165 ff.). Allgemein wurden die T. in der altchristlichen Zeit nie; manche Basiliken Roms, z. B. S. Sabina, sind noch heute ohne Thurm. Man begnügte sich vielfach mit den einfachen sog. Dachreitern, oder einer blossen mit Fensteröffnungen versehenen Mauer.

Was die Form der T. betrifft, so sind Ravenna die runden Glocken-T. eigenthümlich. Bloss zwei der erwähnten, die von S. Giovanni Evang., S. Francesco (*Hübsch* Bl. XV [18] u. XVI [1]) und noch ein dritter, S. Michele in Africisco (*Rahn* a. a. O. 306), sind viereckig, alle anderen aus der altchristlichen Zeit hingegen rund; so ausser den genannten die von S. Martino in Coelo aureo (c. 600), S. Maria Maggiore (c. 600), S. Agata, S. Apollinare in Classe (*Hübsch* Taf. XXIII [6]), S. Apollinare nuovo, S. Giovanni e Paolo (*Mothes* a. a. O. 174 ff.; *Rahn* und *Quast* a. a. O.). Fast ununterbrochen steigen die Mauermassen empor, kaum durch schwache Gesimse gegliedert. Im obern Theile sind sie mit zahlreichen, zu zwei oder drei gruppirten Fenstern versehen, während am untern Theile bloss einzelne Bogenöffnungen sich befinden. Die übrigen T. Italiens sind in der Regel viereckig und von sehr charakteristischem Aussehen, besonders in Rom. Fast ohne Verjüngung erhebt sich der Bau; in dem untern Theil (circa $1/3$ bis $1/2$ der ganzen Höhe) sind sie ohne Gliederung, dann aber durch manchmal reich verzierte Gesimse in mehrere Geschosse getheilt. Mehrere Reihen von Fenstern, die in den oberen Theilen gewöhnlich durch Pfeiler oder kleine Säulen in zwei oder drei Felder gegliedert sind, durchbrechen die Masse, was dem Gan-

zen ein leichtes, luftiges Aussehen giebt und den Druck vermindert.

Charakteristisch in der Architektur dieser Zeit ist noch, dass die Glocken-T. im Occident nie zu einem harmonischen Ganzen mit dem Körper des Kirchengebäudes verbunden sind; sie bleiben ein eigener Bau, dessen Stellung beim Hauptbau verschieden ist. Sie stehen entweder ganz getrennt (so S. Apollinare in Classe) neben der Basilika, oder sind an dieselbe angelehnt, in welchem Fall sie entweder neben dem Eingang zum Atrium (z. B. beim alten S. Petersdom, *Ciampini* De sacr. aedif. 84, n. 151, tab. VII; nach *Rohault de Fleury* Le Latéran 3, pl. III, auch bei der Lateranbasilika); oder, und zwar meistens, rechts oder links von der Vorhalle neben der Façade, oder endlich neben (bei S. Pudenziana auf) einem der Seitenschiffe. Nur in Syrien scheint zwischen Thurm und Hauptbau eine architektonische Verbindung zu bestehen, wie sie das Abendland erst in der romanischen Periode einführte.

Zum Schluss noch ein Wort über die eigenthümlichen Rund-T. Islands. Sie finden sich häufig (nach *Schnaase* IV 598 ff.) an einsamen Stellen der Insel, alleinstehend, und erheben sich zu einer Höhe von 15—45 m. Das Innere ist in mehrere Stockwerke getheilt. Ueber deren Ursprung und Zweck ist viel gestritten worden; sie wurden für Feuertempel, Sternwarten oder Befestigungen der Dänen gehalten. Es sind aber Glocken-T. der Klöster und einige mögen bis in die älteste Zeit zurückgehen. Sie scheinen jedoch auch als Zufluchtsort gedient zu haben bei räuberischen Einfällen, denn die Eingangsthüre führt nicht in das untere Geschoss, sondern befindet sich oft sehr hoch über dem Boden. Vgl. über dieselben den speziellen Art. Round towers in *Smith's* Dictionary, wo deren Litteratur angegeben ist; über die ältesten T. Englands s. ebend. Art. Tower. KIRSCH.

THURARII *(turarii)* ist das tertullianische Wort für ‚Rauchhändler', ‚Weihrauchhändler', das in *Tertullians* Schrift De idololatria c. 11 eine wichtige Rolle spielt. Bekanntlich zählt der genannte Kirchenschriftsteller in dem citirten Tractate die Gattungen und Grade derjenigen Versündigungen auf, welche durch indirecte Mitwirkung zur Idololatrie begangen wurden. Hierbei kommt er c. 11 auf die Vergehen zu sprechen, deren sich christliche Handelsleute in der angegebenen Richtung schuldig machten, insofern sie die zum Götterdienste gehörigen Handelsartikel verkauften. Als solche Procuratores idololatriae nennt *Tertullian* ganz besonders die Verkäufer ‚publicarum victimarum' und diejenigen, welche Weihrauch zur Verwendung in den Tempeln der Götter verkauften, die T. Indem ihnen *Tertullian* vorhält, wie den Dämonen nicht leicht ein grösserer Dienst erwiesen werde als der des Weihrauchhändlers, appellirt er an das durch Gewinnsucht irregeleitete Gewissen der christlichen Handelsleute und hält ihnen die ernste Frage entgegen: quo ore christianus thurarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit? Qua constantia exorcizabit alumnos suos, quibus domum suam cellariam praestat? Bei der Schuldfrage bezüglich der T. wurde wol auch der Umstand mit in Betracht gezogen, dass, wie in der abendländischen Kirche überhaupt, so auch in der africanischen Kirche in den ersten Jahrhunderten die Christen den Gebrauch des Weihrauchs bei dem Gottesdienste verschmähten, um nicht ein heidnisches Element in den christlichen Cult einzuführen. Deshalb konnte *Tertullian* (Apolog. c. 42) sagen: ‚thura plane non emimus', während er unmittelbar darauf wissen lässt, dass bei Beerdigungen andere Spezereien benützt wurden, weil es sich hier um eine allgemein bürgerliche und nicht um eine exclusiv religiöse Ceremonie handelte. Die Strenge, mit der *Tertullian* gegen die T. und die übrigen ‚fautores et adiutores idololatriae' auftritt, erklärt sich durch die Thatsache, dass, nachdem die Idololatrie das Gesammtleben durchdrungen hatte, auch alles verboten werden musste, was auf sie im Leben Bezug hatte, wenn inmitten der Welt ein spezifisch christliches Sittenleben errungen werden sollte. Vgl. hiermit den Schlusssatz *Tertullians* in der Eingangs allegirten Stelle: nulla ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae: nisi si aliud omnino interpretemur idololatriam, quam famulatum idolorum colendorum. KRÜLL.

THURIBULUM und **THYMIATERIUM**, s. Weihrauchgefässe.

THURIFICATI, s. d. Art. Lapsi II 281. Namentlich in dem zweiten Stadium der diocletianischen Verfolgung musste nothwendig eine Menge von Christen T. werden, da das Edict vom Ende des J. 303, von welchem Constantin sagte, es sei mit einer in Blut getauchten Feder geschrieben (*Euseb.* Vit. Const. II 51), von Allen, auch den Laien, einen positiven Act der Idololatrie forderte und daher

überall, auf den Märkten, an den Brunnen, auf allen Gassen, Idole aufgestellt waren, denen man zu opfern oder Weihrauch zu streuen gezwungen wurde. Wie grossen Eindruck diese Phase der Verfolgung auf die Christen gemacht hatte, geht daraus hervor, dass eine Inschrift von Teveste (Bull. 1875, 163; die Datirung einer Martyrerpassion geradezu mit dem Ausdruck IN DIEBVS TVRIFICATIONIS giebt. KRAUS.

ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ, ursprünglich der Altar, dann auch der Altarraum innerhalb der Cancelli (*Socrat.* I 25; *Theodoret.* I 14; *Conc. Laod.* c. 44: ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι· *Trull.* c. 69).

TINCTIO, Bezeichnung der Taufe, s. Taufe II 827, n. 11.

TINTE und **TINTENFASS.** *Boldetti* Osserv. 328 berichtet, dass er in dem (damals sogenannten) Coemeterium S. Callisto ein Gefäss aus Terracotta gefunden, das er p. 329, Fig. 1 abbildet (vgl. uns. Fig. 498) und welches er nur für ein Tintenfass halten konnte. Das Gefäss enthielt eine eingetrocknete Flüssigkeit, welche bei der Untersuchung pulverisirtem Vitriol glich. Bekanntlich bereiteten die Alten ihre Tinte aus Russ, Vitriol und anderen erdigen Bestandtheilen, über welche *Dioscorus* V 118 Nachricht giebt. Eine in der Nähe des Fundortes zu Tag getretene Inschrift scheint mit dieser Materie geschrieben. Auch *Fabretti* (Inscr. Dom. c. 8, 579) und *Lupi* (Epit. Sev. 38) sprechen von solchen mit Tinte aufgemalten Inschriften, von denen Letzterer eine in S. Ermete, eine andere auf einer Marmortafel im römischen Seminar gesehen, welche er l. c. abdruckt (FLORENTINO etc.). An einem Arcosoliumgrab der Katakombe von S. Caterina in Chiusi sah *Cavedoni* (Cimit. Chius. 63) ein mit schwarzer Tinte auf dem Verschluss des Loculus aufgeschriebenes Epitaph. Eine weisse Tinte, bez. Farbe, beobachtete *Marchi* 112 in der Inschrift eines rothen Ziegelsteines aus S. Agnese.


Fig. 498. Tintenfass.

Das Wort *atramentarium* (μελανοδόχον) haben *Vulgat.* zu Ezech. 9, 2. 3. 11 und *Hieron.* In Ezech. III 92, ed. *Vallarsi.* Eine Anzahl noch erhaltener römischer Tintenfässer verzeichnet *Marquardt* Hdb. der röm. Alterth.: Privatleben der Römer II 801. KRAUS.

TINTINNUM, TINTINNABULUM, s. d. Art. Glockensurrogate I 623.

TIRO, Bezeichnung des Katechumenen (*Aug.* De symb. fid. ad catech. II 1).

TISCH DES HERRN, s. d. Art. Eucharistie I 433 f.

TISCHGEBET, s. d. Art. Gebet I 566.

TITULUS bezeichnet 1) die Besitzurkunde (*Aug.* In Ps. 21; *Gregor. M.* Epist. IV 33; *Ado* In martyr. 29. Aug. u. s. w.; *Ducange* i. v.); 2) T. *fiscalis*, die Staatssteuer (*Salvian.* V etc.; *Ducange* ib.); 3) den Grenzstein (*limes, meta, cippus,* στήλη, *Chrysol.* Serm. 154 etc.); 4) den Grabstein, wie namentlich auf Trierischen Inschriften: TITVLVM (oft *tetolum*) POSVIT etc.; 5) das Sanctuarium oder Bema der Kirche, wol nur im MA. (*Leo Ostiens.* etc.; *Ducange* i. v.); 6) die Kirche, welcher ein Priester adscribirt ist, so besonders im MA. (*Ducange* i. v.).

Von Papst Dionysius wird zuerst im *Lib. pontif.* erwähnt, dass er die römische Gemeinde in Tituli eingetheilt: hic presbyteris ecclesias divisit et coemeteria et parochias et dioeceses constituit (§ 2; *de Rossi* R. S. III 201); dann heisst es (ib. in Marcello § 2) von Marcellus: XXV titulos in urbe Romana constituit quasi dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum. *De Rossi* (R. S. III 204 f.) hat den Sinn und die Bedeutung dieser Eintheilung und ihren Zusammenhang mit der Verwaltung der Coemeterien ausgiebig erörtert. Silvester, Damasus, Innocenz I fügten noch drei weitere Titel hinzu. Die Ableitung dieser Bezeichnung aus dem Umstand, dass die Conventicula, d. h. die Versammlungsorte der einzelnen zu diesen Titeln gehörenden Pfarreien, mit dem Kreuzzeichen geziert waren (*Baron.* zum J. 112, auch *Smith* Dict. II 1966), ist sicher ganz verfehlt. KRAUS.

TITULUS S. CRUCIS. Wie kam Pilatus dazu, die bekannte Inschrift an das Kreuz des Herrn zu heften? Die Frage beantwortet sich historisch aus der römischen Sitte, bei der Hinrichtung entweder auf dem Wege zur Richtstätte durch einen Praeco die Schuld des Verbrechers ausrufen, oder aber dieselbe, auf eine Tafel geschrieben, ihm vortragen und bei Kreuzigung und ähnlichen Strafen an den Pfahl anheften zu lassen. Selbst die Bekanntmachung der Anklage vor Eröffnung der gerichtlichen Sitzung, wenn die Schuld als erwiesen galt, geschah durch den Herold, wie sich aus den Acten der Martyres Graec. (*de Rossi* R. S. III 207) ergiebt: iussit Secundinus . . . adduci Hadriam et Hippo-

lytum vinctos catenis, sub voce praeconia dicendo: hi sunt, qui evertunt civitatem sacrilegi. Es mag noch bemerkt werden, dass auch die zum Verkauf ausgestellten Sklaven einen Zettel, Titulus, am Halse trugen, auf welchem Geburtsland, Alter und Befähigung derselben verzeichnet sein mussten. Daher der Vers bei *Properz* (V, 5, 51): aut quorum titulus per barbara colla pependit (vgl. *Marquardt* R.-Alterth. V, 1, 179).

Von dem Ausrufen der Causa (αἰτία) durch den Herold ist Rede in den Acta s. Eupli (*Ruinart* II 432), der zum Tode geführt wurde, proclamante haec praecone: Euplius Christianus inimicus Deorum et Imperatorum. Aehnlich heisst es in den Acta s. Polycarpi (*Ruinart* I 87): πέμψει δὲ τὸν ἑαυτοῦ κήρυκα ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ κήρυξαι τρίτον: Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν χριστιανὸν εἶναι. Kaiser Alexander Severus liess einen Schwindler auf dem Forum transitorium an einen Pfahl gebunden im Rauch ersticken, praecone dicente: fumo necatur, qui vendidit fumum (vgl. *Friedländer* Sittengesch. I 80). Eine Anspielung auf diese Sitte findet sich auch in den Acta mart. Scillitan. (*Ruinart* I 194): proconsul per praeconem sanctos duci iussit.

Von dem Voraustragen des Titulus ist Rede in den Epist. Lugdun.: Attalus cum per amphitheatrum circumduceretur, praecedente ipsum tabella (πίνακος αὐτὸν προάγοντος), in qua latino sermone inscriptum erat: hic est Attalus Christianus. Ebenso berichtet *Dio Cassius* (lib. XIV) von einem Herrn, der seinen Sklaven kreuzigen liess, wobei diesem über das Forum der Titulus vorausgetragen wurde: μετὰ γραμμάτων τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως δηλούντων. Und ebenso erzählt *Sueton* von Caligula, er habe einem Sklaven, welcher im Speisesaale gestohlen, die Hände abhauen lassen und befohlen, dass er ‚praecedente titulo, qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur'.

Angeheftet an den Pfahl, an welchem der Verurteilte angebunden stand, war der Titulus bei der Hinrichtung, über welche *Sueton* im Leben des Domitian berichtet: patrem familias, quod Threcem myrmilloni parem, munerario imparem dixerat, detractum spectaculis in arenam canibus obiecit cum hoc titulo: impie locutus parmularius (vgl. *Friedländer* II 248). Ebenso war der Titulus angeheftet bei der Hinrichtung der hl. Thekla (*Tischendorf* Acta Pauli et Theclae 53), die den wilden Thieren preisgegeben wurde und daher auf der Catasta festgebunden stand: ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν: Ἱερόσυλος. Den Titulus wird man auch in der Epist. Lugdunens. an der Stelle erwähnt finden dürfen, wo es von dem Martyrer Vettius Epagathus, der die Christen vor dem Richter hatte vertheidigen wollen, heisst: in martyrum numerum relatus est, ‚advocatus Christianorum' iudicis elogio appellatus.

Dass der T. s. c. Christi mit seiner Inschrift in lateinischer, griechischer und hebräischer (syro-chaldäischer) Sprache bei der Auffindung des Kreuzes durch die hl. Helena wieder gefunden wurde, behauptet der hl. *Chrysostomus* (Hom. 84 in Ioannem): propter titulum Domini Crucem agnitam; nam latronum cruces titulos non habebant. Dasselbe berichtet *Sozomenus*, nach welchem auf einer weissen Tafel die Worte standen: Ἰησοῦς ὁ Ναζαραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Dass diese Tafel in der Kirche von Santa Croce di Gerusalemme zu Rom aufbewahrt werde, ist eine sehr alte Ueberlieferung, wie sich aus den Reliquien-Inventaren der römischen Kirchen und aus Pilgerberichten früherer Zeit ergiebt; man wusste jedoch nicht die Stelle, wo sie war. Wieder gefunden wurde sie Ende Januar 1494 bei der durch den Titel-Cardinal Gundisalvi de Mendoza, Primas von Toledo, angeordneten Restauration der Kirche, wo man sie ‚in altiori pariete testudinis', wie es in einem Breve Alexanders VI vom Jahre 1496 heisst, entdeckte. Es geschah an demselben Tage, an welchem die Kunde von der Eroberung Granada's nach Rom kam. Ueber die Auffindung giebt es mehrere gleichzeitige Berichte, nämlich ein Schreiben des Leonardus Sarzanensis ad Volaterranum vom 4. Februar 1492; die Angabe des päpstlichen Ceremonienmeisters Johannes Burcardus vom 12. März desselben Jahres, und das Tagebuch des Stephanus Infessura (alle drei bei *de Corrieris* De Sessorianis praecipuis passionis D. N. I. Chr. reliquiis 95 sq.). Trotz mancher Abweichungen stimmen die beiden ersten darin überein, dass der Titulus in einer Bleikapsel unter drei Wachssiegeln verschlossen war. Nach Burkard zeigten die Siegel und das Brustbild eines Cardinals die Umschrift: GERARDVS CARD. S. CRVCIS. Auf einem Ziegelstein, welcher die Kapsel in ihrer Wandvertiefung verschloss, waren auf der Innenseite untereinander die beiden Worte eingegraben: TITVLVS CRVCIS. Nach *de Corrieris* kann jener Gerardus nur der spätere Papst Lucius II (1144) gewesen sein, der die Kirche restaurirte; ob erst er bei dieser Gelegenheit den Titulus in den Triumphbogen einsetzte, oder ihn bloss recognoscirte, muss unentschieden bleiben. Das letztere ist das Wahrscheinlichere, wenn-

gleich für die Annahme, dass die hl. Helena, welche die Basilika erbaute, oder Kaiser Valentinian, der sie um 440 mit Mosaiken schmückte, die Tafel dort angebracht habe, sich ausser der Tradition keine historischen Zeugnisse beibringen lassen. — Eine vielfach abweichende Schilderung der Wiederauffindung, die von *Panvinio* u. A. wiedergegeben worden, ist die im Diarium des Infessura: titulus supra arcum maiorem in parva fenestra plumbea theca muro lateritio clausus latuerat, musivis tamen litteris ad extra id referentibus, quod illic titulus staret, quae iam litterae prae vetustate vix legi poterant . . . Cum Cardinalis . . . tectum Basilicae istius et musivas illas litteras fenestrae reparari faceret, fabris bitumen, quo litterae figebantur, indiscrete diruentibus, aperto fenestrae foramine, titulus apparuit.

Sprechen nun aber auch mancherlei Gründe für die Echtheit der Holztafel als solcher, so ist doch die Inschrift, welche heute in derselben, in allen drei Sprachen von rechts nach links geschrieben, eingeschnitten ist, unzweifelhaft falsch, wie schon *Giovinozzi* (Cod. Vat. 9104, fol. 216) darzuthun versuchte. Statt NAZAPHNOC (eigentlich NAZAPAIOC) steht nämlich in der vorletzten Silbe ein Ɛ für H, statt der Endung OC der Plural und zwar in der erst viel später aufgekommenen Verschlingung Ȣ, vor dem B(ασιλεὺς) fehlt der Artikel, kurz, das lateinische Nazarenus ist bloss ‚graecis litteris iisque nimium a veteri scriptura abhorrentibus' wiederholt. Allerdings hat unter Andern *Gretser* (De cruce I 29) derartige Anomalieen und Fehler auch in andern Inschriften nachgewiesen; allein es giebt noch weitere Beweismomente gegen die Echtheit. Eine mir von *de Rossi* freundlichst zur Verfügung gestellte Abzeichnung der Inschrift, wie sie von Philipp de Winghe gegen Ende des 16. Jahrh., vollständiger als Tafel und Text heute sind, angefertigt worden, zeigt vor dem jetzt bloss noch erhaltenen NAZAPƐNȢC die Sigla IC, vor dem lateinischen NAZARENVS den Buchstaben I, Abkürzungen des Namens Jesu, die hier unmöglich echt sein können. Der hebräische Text besteht auf der de Winghe'schen Zeichnung aus acht Buchstaben; die drei letzten, durch einen Punkt von den vorhergehenden geschieden, haben Aehnlichkeit mit dem hebräischen Worte מלך, König; von den fünf übrigen ist der erste ein ש, also der zweite Buchstabe des Namens Jesu; allein so bleiben für die zwei noch übrigen Buchstaben desselben Namens und die fünf für das Wort Nazarener im Ganzen nur vier Zeichen. Die Fälschung tritt klar zu Tage, wenn man die Inschrift auf Löschpapier nimmt und dann umwendet. — Uebrigens ist es ja auch zum Voraus schon sehr unwahrscheinlich, dass die Inscriptio eingeschnitten, und nicht vielmehr einfach mit Farbe aufgemalt worden: wozu sich jene Mühe machen? Zudem aber lag zwischen der Fällung der Sentenz und der Hinausführung des Herrn, wobei ihm der Titulus vorausgetragen worden sein wird, zu kurze Zeit, um die vier Worte in den drei Sprachen einzumeisseln, eine Arbeit, die zum Mindesten einen halben Tag erfordert. Es scheint, und *Giovinozzi* behauptet es direct, dass bei der Auffindung der Tafel im J. 1492, um dem durch die Inschrift auf dem Ziegelsteine gekennzeichneten Funde in den Augen der Gläubigen noch grösseren Werth zu geben, die pia fraus begangen und die Worte in die Tafel eingeschnitten worden sind. Erwähnt sei noch, dass auch eine Kreuzesinschrift in Granada auftauchte, mit arabischen Lettern statt der hebräischen, die durch ein Decret der römischen Inquisition für Fälschung erklärt wurde.

Die Inschrift des Pilatus war, streng genommen, nicht ganz juristisch und genau, und so war die Forderung der Juden berechtigt: ‚schreibe nicht: „der König der Juden", sondern: „weil er gesagt hat: ich bin der König der Juden".' Der Landpfleger aber entwand sich der ihm zugemutheten Correctur durch sein kurzes: quod scripsi, scripsi (Joh. 19, 21).

Zur Litteratur vgl. *Bosio, Giac.* De triumphali cruce I 2; *Nicquet, Honorat.* Titulus s. crucis seu hist. et myst. tituli s. crucis libri II, Antverp. 1670; *Lipsius, Iustus* De cruce II 11; *Marini, Caj.* In op. Archiatri Pontif. nota ad epist. 77; *Baronius* Ad ann. XXXIV; *Panvinio* Delle VII Chiese 276; *Drach* L'inscript. hébr. du titre de la sainte croix restituée etc., 2. éd., Rome 1831. DE WAAL.

TOBIAS. 1) Der ältere T. war in der Vorhalle der alten Basilika des hl. Felix zu Nola gemalt, wol als Beispiel der Geduld, weil als Gegenstück zu Job: ‚Iobus vulneribus tentatus, lumine Tobit' (*Paul. Nol.* Poem. XXVIII 25, *Migne* LXI 663).

2) Der jüngere T. findet sich häufig in den verschiedenen Scenen seiner Reise dargestellt. Der Grund lag in der Beziehung des Fisches als Symbol des göttlichen Erlösers (s. d. Art. Fisch I 516): Christus intelligitur per piscem, qui in lectione patriarchae legitur in Tigride flumine prehensus: cuius fel et iecur tulit Tobias ad tutelam feminae Sarae et ad illuminationem Tobiae non videntis. Eiusdem piscis visceribus Asmodaeus daemon a Sara puella fugatur, quae intelligitur

ecclesia, et caecitas a Tobia exclusa est; hic est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur (*Opt. Milev.* De schism. Donat. lib. III, n. 2). Was die Väter in der biblischen Erzählung von T. versinnbildet sahen, erblickte das christliche Alterthum auch in deren bildlichen Darstellungen: eine Erinnerung und Hinweisung auf Christus — ἰχθύς — und die Heilung der Blindheit des gefallenen Menschengeschlechtes und dessen Befreiung von der Herrschaft des Teufels

zu dem Herausziehen des Fisches aus dem Wasser bringen; der aus dem Wasser gezogene Fisch ist aber nach dem Zeugniss des hl. *Zeno* (lib. II, tract. 13) ein Sinnbild des auferstandenen Heilandes, des ἰχθύς, welcher uns in der Taufe innerlich erleuchtet und in der hl. Eucharistie nährt (cuius [piscis] ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur (*Prosp.* oder vielmehr *Anonym. Afric.* in op. De promiss. et praedic. Dei II 39; s. d. Art. Fisch I 522). Dieser Fischfang des T. ist

... auch die philosophische und culturgeschichtliche Forschung bis in die neueste [illegible] u. A. Caro Rev. des Deux-Mondes [illegible], XXX 96; *Guyau* La morale d'Epicure, Paris 1876; *Spiess* Entw.-Gesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem T., auf Grund von vergl. Religionsforschung dargestellt, Jena 1877; *G. Perrot* L'idée de la mort chez les anciens Égypt. et de la [illegible] égypt., Rev. des Deux-Mondes [illegible] mit Vorliebe dieses Thema [illegible] hat. Es kann selbstverständ-

Gnostics and their Rem[illegible] 302, pl. II [1]) lässt mich annehmen und gestattet andere Vermuthungen. a. O. 155 f. eingehend [illegible]sonification des Todes a[illegible] dem Cupido ähnlichen gestürzter Fackel ist [illegible] christlichen Kunst nicht den, obgleich ähnliche gehenden römischen Kun[illegible] Psyche (s. d. Art. [illegible])

stus bei seinem Descensus zuerst den Drachen, den ersten Urheber der Sünde, besiegen, dann die Thore und Ketten des Hades, endlich die Bande des Thanatos zerreissen lässt. Eine ganz ähnliche Exposition des Descensus ad inferos lesen wir bei *Basilius von Seleucia* (Hom. 24: ecce ascendimus Hierosolymam) und bei dem Verfasser der häufig dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebenen Tragödie *Christus patiens* (v. 1526: ἄδην ὅρει θάνατον λογχφόρως κατῶν). Zwei von dem Grafen Vi-

TODTENBESTATTUNG. Bei allen Völkern war von jeher die Beerdigung der sterblichen Ueberreste mit religiösen Ceremonien verbunden, wobei hier mehr, dort minder klar und bewusst der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode und vielfach auch der Glaube an eine dereinstige Wiedervereinigung derselben mit dem auferweckten Leibe seinen Einfluss ausübte. In letzterer Beziehung sei nur auf die Lehre Zoroasters verwiesen, auf dessen Frage: da Wind und

sine würde: quod maximum est, corpora martyrum aut ceterorum, si non sepeliantur, grande periculum imminet eis, cuius recutit hoc opus (Cypr. Opp. ed. Baluz Ep. 3); die Kirchenkasse sorgte in anderer Weise für die Bestattung der Armen: egenis alendis humandisque (Tert. Apol. c. 39); reiche Christen legten aus ihrem Vermögen Friedhöfe an, wie es sich z. B. aus der berühmten Inschrift von Caesarea ergiebt: AREAM AT SEPVLCRA

et meliorem consuetudin quentamus. Sie folgten vor Allem der allen der eigenen Art der Bestatt kanntlich auch durch Beisetzung des Herrn bildung Fig. 502) bezeu war. Aber gleich den ihre Begräbnissstätten an den Landstrassen an sich dem polizeilichen …

mit Heiden durch den Hinweis auf die ihnen drohende Gemeinschaft des Grabes und der damit verbundenen Idololatrie: moratur Dei ancilla cum laribus alienis et inter illas omnibus honoribus daemonum, omnibus solemnibus regum, incipiente anno, incipiente mense, nidore thuris agitabitur. Eine diesbezügliche höchst merkwürdige Inschrift, welche *de Rossi* in die ersten Jahre des Friedens setzt, wurde 1878 beim Abbruch der Porta Flaminia auf einem mächtigen Travertinblock gefunden, auf welcher der Vater erklärt, seine Tochter sei, wenn auch äusserlich Heidin (inter alienos pagana), doch in der That Christin gewesen (inter fideles fidelis fuit) und daher verbiete er nach dem Willen der Verstorbenen und auf Grund der Lex monumenti die Vornahme heidnischer Riten an ihrem Grabe (Bull. 1878, 118 f.). Dagegen dürfte wenigstens für die älteste Zeit ein Begraben der Judenchristen zu Rom in den jüdischen Katakomben nicht auszuschliessen sein (über eine Inschrift in hebräischer Sprache im Coemeterium des Callistus vgl. Bull. 1877, 156).

2) Ueber die Behandlung der Leichen alsbald nach der Ausfahrt der Seele geben uns die kirchlichen Schriftsteller wie die Gräberfunde der Katakomben Aufschluss. Die Sitte, den Todten Mund und Augen zu schliessen und die Leiche zu waschen und zu bekleiden, welche die Gläubigen mit den Heiden gemein hatten, wurde selbst in Zeiten grösster Sterblichkeit von den Christen nicht ausser Acht gelassen, wie es sich aus einem Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien ergiebt. Obschon die Pest furchtbar in Aegypten wüthete, ‚optimi quique ex fratribus nostris ... Sanctorum corpora excipientes oculos illis et ora claudentes, ... lavacro et vestimentis ornantes, paulo post eadem officia ab aliis consecuti sunt' (*Euseb.* VII 22).

Für die Einbalsamirung bot die Bestattung des Herrn (Joh. 19, 39) das Vorbild, und wie reichlich die Christen Myrrhe, Salben und Wohlgerüche für ihre Todten verwendeten, lehrt uns *Tertullian* (Apol. c. 42): ‚sciant Sabaei, pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari, quam diis fumigandis. Der *Pseudo-Dionysius* (Eccl. hierarch. c. 7) stellt die Salbung bei der Taufe der Salbung der Verstorbenen gegenüber; jene rüste zum Kampfe des Lebens, νῦν δὲ τὸ ἐπιχεόμενον ἔλαιον ἐμφαίνει, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἱεροὺς ἀγῶνας ἀθλήσαντα καὶ τελειωθέντα τὸν κεκοιμημένον. — Ueber die Einhüllung der Todten in Leintücher und Bekleidung mit kostbaren Gewändern wird uns wiederholt berichtet, und was uns *Eusebius* (VII 16) von Asturius erzählt, er habe die Leiche des Martyrers Marinus ‚ἐπὶ λαμπρᾶς καὶ πολυτελοῦς ἐσθῆτος' zu Grabe getragen, und was uns in den Acten des hl. Bonifatius (*Ruinart* III 188) erzählt wird: acceperunt corpus s. martyris et unguentes illud aromatibus et involventes linteaminibus pretiosis, war allgemeine Sitte. Von dem weissen Gewande, in welches die Leiche gekleidet wurde, ist auch Rede in der apokryphen Historia Iosephi (ed. *Tischendorf* 135): vestem expandentes lucidam ea corpus obvolverunt. Wie uns der hl. *Athanasius* das περιελίσσειν ὀθονίοις τὰ σώματα, καὶ μάλιστα τῶν ἁγίων μαρτύρων als Sitte des Orients schildert, so bezeugt dasselbe für den Occident *Prudentius* (Cathem. X 69):

candore nitentia clara
praetendere lintea mos est,
adspersaque myrrha Sabaeo
corpus medicamine servat.

Sophronius von Jerusalem meldet (*Mai* Spicil. III 689) über die Bestattung des hl. Martyrers und Bischofs Petrus von Alexandrien: odoriferis condientis aromatibus induerunt (eum) sericis indumentis, während man das abgeschlagene Haupt in Tücher hüllte (cooperuerunt sindonibus) und sein Blut sammelte (sacrum vero cruorem peniculo reverenter collegerunt). Nach *Hieronymus* (Ep. 49 ad Innoc.) gab es eigene Kirchendiener, welche die Leichen zur Bestattung vorbereiteten: clerici ... quibus id officium est ... linteo cadaver obvolverunt, und dies ist sicherlich eine schon viel ältere Einrichtung, da man schwerlich die Arbeit der Pollinctores dem heidnischen Personal der Libitinarii überlassen mochte (vgl. *Becker* Gallus III 350). Während der hl. *Chrysostomus* in den neuen Kleidern (καινοῖς ἱματίοις), mit welchen die Todten ins Grab gelegt wurden, das Vorbild für das Gewand der Unsterblichkeit erblickt, mit welchem der Herr die Seinen bekleidet (Hom. 66), macht der hl. *Hieronymus* es den Reichen zum Vorwurf, dass sie ihre Todten mit golddurchwirkten Gewändern bekleideten: cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? ein Vorwurf, gegen den man sich auf die Thatsache hätte berufen können, dass auch die hl. Caecilia in solchen Gewändern bestattet worden sei. Die Leiche der Kaiserin Maria, der Gemahlin des Honorius, welche in der Kirche der hl. Petronilla bei St. Peter begraben war, fand sich 1544 bekleidet mit einem Gewande aus Goldstoff, mit einem Schleier von Goldstoff um das Haupt aus einem ähnlichen Tuche, welches Gesicht und Brust bedeckte. Aus diesen Stoffen wurden 35, nach Anderen 40 Pfd. feinsten Goldes gewonnen (vgl. *de Rossi* Bull. 1863, 53). Für die spätere Zeit berichtet uns *Gregor. Turon.*

waren, und sicherlich sind nach meiner Meinung sehr viele der sog. Blutampullen derartige Essenzgefässe gewesen. Denn mochte man auch, wie uns ja der Augenschein lehrt, die Oeffnung des Grabes noch so sorgfältig mit einer dicken Kalkeinfassung der Marmor- oder Ziegelplatten verschliessen, der poröse Tuff liess doch in die Gänge übergenug Miasmen ausströmen, zu deren Niederschlagung man der schärfsten Essenzen nothwendig bedurfte. Auch Lorbeerblätter wurden zu demselben Zweck als Unterlage für die Leichen verwendet, wie dies noch *Gregor. Turon.* (De gl. conf. 84) für seine Zeit berichtet: lauri etiam folia sub se habebat strata (vgl. *de Rossi* R. S. III 711). Theilweise dem gleichen Zwecke dienten die Schalen mit aromatischen Oelen, die auf eigenen Säulen neben den Gräbern standen (R. S. III 505).

3) Das bisher Gesagte wird durch die Gräberfunde zumal in den römischen Katakomben erläutert. Indem ich auf die eingehenden Ausführungen bei *Kraus* R. S. 487 ff., *de Rossi* R. S. III 710, *Boldetti* Osserv. 295—311, auf die reichhaltigen Notizen bei *Marchi* etc. verweise, möchte ich kurz über eine Untersuchung berichten, die ich in dieser Beziehung im Coemeterium Thrasonis an der Via Salaria anstellte. Dasselbe weist noch ganze Gänge intacter Gräber auf, von denen eine grosse Anzahl mit halb erbrochenem Verschluss einen Einblick in das Innere gewährt. Die Gänge gehören der nachconstantinischen Zeit an; das ganze Coemeterium ist äusserst arm an Grabkammern und Arcosolien; es sind also vorwiegend Leute aus den unteren Klassen gewesen, welche hier ihre Ruhestätte fanden, und so sehen wir gerade hier am besten die kirchliche Sitte in Bezug auf die gewöhnlichen Gläubigen und deren Bestattung. Die gelbweissen Gebeine der Skelette lagen vorwiegend noch in vollkommen natürlicher Ordnung; nur der Kopf war meistens aus seiner natürlichen Lage verschoben, woraus zu schliessen, dass demselben ein, vielleicht mit Lorbeerblättern gefülltes Kissen untergelegt gewesen, bei dessen Verfaulung der Schädel zurückfallen oder auf die Seite sinken musste. Die Füsse waren, entsprechend der Verengung des Loculus nach unten zu, bei der Bestattung manchmal auf die Seite gebogen worden, wie sich aus der Lage der Knöchlein ersehen liess. Die Arme lagen meistens neben dem Körper ausgestreckt; in einzelnen Fällen waren die Hände kreuzweise über einander gelegt. Manche Leichen waren ganz in Kalk gehüllt, und zumal der Schädel hatte sich mit der Kalkkruste fest verbunden; bei anderen Gerippen fand sich bloss eine Masse Kalk zwischen den Schenkelknochen. Nicht selten lag neben dem Kopfe eine dunkelbraune Masse, die sich bei genauer Untersuchung als ein zusammengefaltetes, mit Spezereien getränktes Leinentuch erwies; manchmal auch lag dieser Stoff zwischen den Schenkeln; wiederholt war ausser der Kalkhülle auch noch ein solcher Stoff in Anwendung gekommen. Eine förmliche Einbalsamirung liess sich nur bei zwei oder drei Leichen constatiren, und zwar in ähnlicher Weise, wie sie *Herodot* (lib. II 86) als Sitte des Orients berichtet: ἔπειτα τὴν νηδὺν σμύρνης ἀκηράτου τετριμμένης, καὶ κασίης καὶ τῶν ἄλλων θυμιημάτων, πλὴν λιβανωτοῦ, πλήσαντες, συρράπτουσι ὀπίσω. Die ganze Bauchhöhle war nämlich mit jenem vorhin erwähnten dunkelbraunen Stoff angefüllt, in welchem sich noch die einzelnen Lagen der zusammengefalteten Leinwand unterscheiden liessen. Beim Verbrennen entwickelte sich ein sehr intensiver Wohlgeruch, ähnlich dem unserer Räucherkerzchen, aber viel feiner und angenehmer. Von einer Umwicklung und Einhüllung, wie man sie in den beiden bekannten Sarkophagen von S. Callisto bei den Leichen sieht, fanden sich hier keine Ueberreste; die Skelette lagen alle nackt da. Vergebens suchte ich in den Gräbern nach einem Gefäss, welches zur Dämpfung des Verwesungsgeruchs Essenzen enthalten hätte und wie *de Rossi* kürzlich ein solches in einem Sarkophag im Coemeterium der Domitilla gefunden hat. Letzteres war eine lange, enge Flasche, quer neben der Leiche liegend und noch halb mit einer Flüssigkeit gefüllt, deren Ansatz an das Innere der Glasröhre incrustirt war. Obgleich die Flüssigkeit keinen Geruch hatte, so war sie doch wol ohne Zweifel ursprünglich eine wohlriechende Essenz gewesen, deren ätherische Bestandtheile verflüchtigt waren. Von Stoffen und Kleidungsstücken fand ich ebensowenig, wie von Schmucksachen und ähnlichen Gegenständen, soweit die Ehrfurcht gegen die Gebeine eine Untersuchung zuliess, eine Spur; nur neben der Leiche eines Kindes schimmerten Reste von Goldfäden, jedoch bloss an einer einzigen Stelle, so dass es also wol nur eine schmale Goldverbrämung einer Schleife oder dergleichen gewesen war. Verhältnismässig wenig Gräber enthielten zwei Leichen. In den Kalkverputz der Schlusssteine waren die verschiedensten Gegenstände eingefügt: Ringe und andere Schmucksachen, Püppchen von Elfenbein, Muscheln, bunte Steine und Glasflüsse, einige Male auch Lampen und Glasampullen. Weitaus der grösste Theil der Gräber war mit Ziegelplatten geschlossen; hier und da fand sich eine Inschrift;

omnino prohibemus (s. weitere Stellen bei *Bingham* XXIII 3, 18). Der hl. *Gregor. Turon.* schildert uns sehr rührend das Begräbniss der Aebtissin Radegundis, wobei die Klagen ihrer Nonnen sich mit dem Gesang der Psalmen mischten: transeuntibus autem nobis sub muro (monasterii), iterum caterva virginum per fenestras turrium et ipsa muri propugnacula voces proferre ac lamentari desuper coepit, ita ut . . . et ipsi clerici, quorum erat psallendi officium, vix inter singultus et lacrymas antiphonam poterant explicare.

Der Gebrauch der Fackeln und Lichter war bei den nächtlichen Begräbnissen von selbst geboten, blieb aber auch bei den Bestattungen, die bei Tage vorgenommen wurden. Für erstere Sitte zeugt die Nachricht in der Passio Cypr.: eius corpus . . . in proximo positum est cum cereis et scolacibus; für die spätere Zeit *Hieronymus* (Ep. 27 ad Eustoch.), wonach bei dem Begräbniss der hl. Paula ‚alii pontifices lampades cereosque praeferebant'. Beim Begräbniss der hl. Macrina trugen alle Theilnehmer brennende Wachskerzen (*Greg. Nyss.* Vit. Macr.: ἐκ κηροῦ λαμπάδας ἔχοντες πάντες). ‚Sage mir,' fragt der hl. *Chrysostomus*, die Sitte erläuternd (Hom. 4 in Hebr.), ‚was bedeuten die schimmernden Lichter? (τί βούλονται αἱ λάμπαδες αἱ φαιδραί;) Ist es nicht, um die Verstorbenen wie siegreiche Kämpfer heimzugeleiten?'

6) Wie die Heiden, so trugen auch bei den Christen die Angehörigen und Leidtragenden beim Begräbniss Trauerkleider (toga pulla, *Cic.* In Vat. 12, 30). Der hl. *Cyprian* (De mortal.) mahnt die Gläubigen davon ab, bei der Bestattung der Martyrer schwarze Kleider anzulegen, wo jene weisse Gewänder tragen (nec accipiendas esse heic atras vestes, quando illi ibi indumenta alba iam sumpserint). *Hieronymus* lobt den Iulianus (Ep. 34), dass er beim Tode seiner Töchter des einfallenden Martyrerfestes wegen die Trauerkleider abgelegt habe: quod in quadragesimo die dormitionis earum lugubrem vestem mutaveris et dedicatio ossium martyris candida tibi vestimenta reddiderit. Bei den alten Römern währte die Zeit der Trauer neun Tage und schloss mit einem Opfer, das man den Manen des Todten brachte; nach der eben angeführten Stelle des hl. *Hieronymus* dauerte sie bei den Christen wenigstens in der nachconstantinischen Zeit, viel länger, vielleicht ein volles Jahr. Wie man überhaupt die schwarze Farbe als die der Trauer betrachtete, und auch die Kirchen und Altäre zum Zeichen der Trauer mit schwarzen Vorhängen bekleidete, ergiebt sich aus einer von *Thiel* (Ep. Rom. Pont. 185) citirten Nachricht des Lectors Theodorus vom J. 476, wonach der Bischof Acacius in seiner Bedrängniss durch die Arianer ‚semetipsum et cathedram atque altare nigris vestibus obtexit.

In der nachconstantinischen Zeit erfolgte die Beisetzung der Leiche vielfach erst am dritten oder vierten Tage, nachdem sie in die Kirche übertragen worden war, wie sich sowol aus *Evodius* (Ep. August. 258) ergiebt (per triduum hymnis Dominum collaudavimus super sepulcrum ipsius et redemptionis sacramenta tertio die obtulimus), als auch aus *Gregor. Turon.* (De gl. conf. 104): abluta iuxta morem (b. Pelagia) collocatur in feretro et in ecclesiam deportatur. Quarto vero die, priusquam sepeliretur etc. Gegenwärtig werden in Rom die Leichen 24 Stunden nach dem Hinscheiden begraben, und dies wird auch im Allgemeinen wol im Alterthum das Gewöhnliche gewesen sein. Während die Heiden das Grab verliessen mit dem Zurufe ‚Vale', oder ‚Have anima candida', ‚Terra tibi levis sit', ‚Molliter cubent ossa' u. dgl. (vgl. *Becker* Gallus III 377), schieden die Christen von dem Grabe mit der Acclamation: ‚vivas in Deo, spiritus tuus in pace' u. ähnl. (vgl. *de Rossi* R. S. II 300).

7) Die Anwendung von hölzernen Särgen wird uns aus den verschiedensten Zeiten berichtet. So ruhte die hl. Caecilia in einem solchen Sarge von Cypressenholz, der wiederum in den Marmor-Sarkophag eingelassen war; von der hl. Radegundis berichtet der hl. *Greg. Turon.* (De gl. conf. 106): providentia abbatissae capsam ligneam fecerat, in qua corpus aromatibus conditum incluserat, et ob hoc fossa sepulturae spatiosior erat, ita ut ablatis duorum sepulcrorum singulis spondis, ac de latere iuncta capsa cum sanctis artubus locaretur. — Ebenso kamen auch häufig Bleisärge in Anwendung. So wird von den beiden Martyrern Abdon und Sennen erzählt, dass der Subdiakon Quirinus sie in ‚arca plumbea' deponirte und so lange Zeit in seinem Hause bewahrte (*de Rossi* R. S. II 63); *Cavedoni* (Ragguaglio archeol. di un gruppo di sepolcri antichi) berichtet über einen 1866 in Modena gefundenen Bleisarg und weist dann eingehend den Gebrauch solcher Särge bei den Christen im 3. und 4. Jahrh. nach; *de Rossi* (R. S. I 95) erwähnt solche, die in Arles, in Terni und an anderen Orten, besonders aber zwei höchst interessante, welche in Said in Phönicien gefunden wurden und die er (Bull. 1873, 78) eingehend beschrieben hat (s. das. tav. IV; vgl. oben I 168). Die Beisetzung in Sarkophagen reicht bis in die Anfänge

wol Reliquien mit ins Grab. Ein interessantes Beispiel hierfür fand sich im Coemeterium Ostrianum, wo in dem Boden eines in den Tuff ausgehauenen Grabes sich eine kleine, durch eine Marmorplatte verschlossene Vertiefung fand, die unzweifelhaft zur Aufnahme einer solchen



Fig. 506. Porträt einer Todten (Boldetti 329).

Reliquie gedient hatte (vgl. *Armellini* Scoperta 44). In ähnlicher Weise fand man bei S. Lorenzo auf der Brust einer Leiche ein goldenes Kreuz mit einer Kapsel im Innern, welche, nach der Inschrift (CRVX EST VITA MIHI MORS INIMICA TIBI) auf der Aussenseite zu schliessen, eine Kreuzpartikel enthalten hatte (*de Rossi* Bull. 1863, 31). Ja, man ging in einzelnen Gegenden so weit, den Verstorbenen sogar die hl. Eucharistie mit in das Grab zu geben (s. d. Art. Todtencommunion II 885). Für die Frage nach der Abbildung der Todten auf dem Grabstein oder Sarkophag, welche unsere Figg. 506 u. 507 veranschaulichen, muss auf die Artt. Imago glypeata II 29 und Orans II 538 verwiesen werden.



Fig. 507. Porträt einer Todten (Lupi Sever. Epit. 50, tav. III).

9) Die Sitte, Leichenreden bei der Bestattung zu halten, ist für den Orient durch die noch aufbewahrten Orationes funebres aus *Eusebius*, *Greg. Naz.*, *Greg. Nyss.* u. A., für den Occident durch die vom hl. *Ambrosius* auf seinen Bruder Satyrus und die Kaiser Theodosius und Valentinian verbürgt (vgl. d. Art. Grabreden I 632); in Rom dagegen scheint dieser Brauch nicht bestanden zu haben. Wenigstens die Vita Gregorii Magni erwähnt einer solchen nicht, und weder unter seinen noch unter den Predigten Leo's d. Gr. findet sich eine Grabrede. Auch *Gregor von Tours* erwähnt nirgends einer solchen, und wenn wir Mailand abrechnen, dürfte sich für die ganze abendländische Kirche wol kaum diese Sitte nachweisen lassen.

Dagegen ist in der gesammten Kirche Gebet (παράθεσις, commendatio) und die eucharistische Feier für die Hingeschiedenen bei ihrer Beisetzung in Brauch gewesen. Aus der vorconstantinischen Zeit verfügen die *Const. apost.* aus dem Ende des 3. Jahrh.: congregamini in coemeteriis ibique lectionem sacrorum librorum facite et psallite super dormientibus martyribus et omnibus sanctis, qui obierunt a saeculo et fratribus vestris qui in Domino dormierunt. Et antitypum regalis corporis Christi, ratam acceptamque eucharistiam, offerte in ecclesiis et coemeteriis vestris (*Const. apost.* VI 17, ed. *Pitra*). Der hl. *Cyprian* bezeichnet es als eine von seinen Vorgängern erlassene Verordnung, dass für Jemand, der einen Geistlichen zu seinem Testamentsvollstrecker bestimmt habe, ‚non offeretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur', da der nicht verdiene, am Altare erwähnt zu werden, der den Kleriker (durch solche weltliche Dinge) vom Altare abziehe. Und *Tertullian* (De monog. c. 10) sagt von der christlichen Wittwe, dass sie beim Tode ihres Mannes ‚pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium'. — Der hl. *Chrysostomus* führt das Gebet für die Verstorbenen bei der heiligen Messe auf apostolische Anordnung zurück: ‚nicht ohne Grund ist es von den Aposteln angeordnet worden, dass der Verstorbenen bei den ehrwürdigen und hochheiligen Geheimnissen gedacht werde. Sie wussten nämlich, dass denselben daraus viel Heil und Nutzen fliesse. Denn wie sollten wir in der Stunde, wo das ganze Volk mit erhobenen Händen fleht, und die Priesterschaft den Altar umgiebt, und jenes hochheilige und anbetungswürdige Opfer gefeiert wird, nicht Gott versöhnen, wenn wir für Jene beten? (Hom. 3 in Philipp.). ‚Wir beten,' sagt der hl. *Cyrill von Jerusalem* (Cat. mystag. V, n. 6), ‚für alle, welche unter uns gestorben sind, indem wir es für die beste Hülfe ansehen, wenn wir für sie flehen, während jenes heilige und erhabene Geheimniss auf dem Altare dargebracht wird.' — Mit dem Gebet und dem heiligen Opfer verband sich das Almosen. *Chrysostomus* fährt in der oben

citirten Stelle also fort: ‚das gilt für diejenigen, welche im Glauben abgeschieden sind. Die vor der Taufe Verstorbenen dagegen können dieses Trostes nicht theilhaftig werden, sondern sie entbehren jeder Hülfe, — eine ausgenommen. Und worin besteht diese? Darin, dass man den Armen Almosen giebt; denn hieraus schöpfen sie einige Erquickung.‘ Und an einer andern Stelle (Hom. 32 in Matth.) fragt er: ‚warum rufst du nach dem Tode der Deinen die Armen zusammen, warum bittest du die Priester, dass sie für den Verstorbenen beten? Ich weiss, du wirst mir antworten: damit er in die Ruhe eingehe und einen gnädigen Richter finde.‘ Darum lobt der hl. *Hieronymus* (Ep. 26) den Senator Pammachius, weil er beim Tode seiner Gattin ihr Grab nicht mit Blumen geschmückt, sondern ihre Leiche mit dem Balsam der Almosen gesalbt habe. Die Freilassung von Sklaven beim Tode des Herrn, die in heidnischen Werken und Grabschriften so oft erwähnt wird, kommt auf den christlichen Inschriften kaum das ein oder andere Mal vor (*Boldetti* Osserv. sui Cimit. 385); ist ja überhaupt auf den christlichen Inschriften, so ganz verschieden von den heidnischen, nur höchst selten von Sklaven und Freigelassenen die Rede. — Nach der römischen Liturgie, wie sie vom Papste Gelasius im 5. Jahrh. in einem besondern Werke gesammelt wurde, brachte man die Leiche zunächst in die Kirche, wo die Messe ‚pro depositione‘ gefeiert wurde; alsdann, ‚membris ex feretro depositis‘, folgten die Gebete ‚ad sepulcrum priusquam sepeliatur‘, und endlich, ‚tumulo ex more composito‘, schloss das Gebet ‚post sepulturam‘ die kirchliche Handlung (*Muratori* Liturg. rom. vet. 749). Ueber die mit dem Begräbniss verbundene Celebration der Messe berichtet auch der hl. *Augustinus*, wo er die Bestattung seiner Mutter Monica schildert: cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri, iam iuxta sepulcrum posito cadavere antequam deponeretur, sicut fieri solet (Confess. IX 12). Desgleichen berichtet *Paulinus* über das Begräbniss des hl. Ambrosius: cum corpus illius, peractis sacramentis divinis, de ecclesia levaretur portandum ad basilicam Ambrosianam. Mit dieser Sitte der Oblatio pro dormitione unmittelbar vor der Beisetzung bringt auch *de Rossi* (R. S. III 498) die grosse Zahl der Cubicula in den Katakomben in Zusammenhang; eigens für die Coemeterien angestellte Priester besorgten diese private Feier der heiligen Messe: per coemeteria diversa constituti presbyteri sacramentorum conficiendorum ius habent atque licentiam (Ep. 25 *Innoc. I* ad Decent. Eugub. bei *Coustant* Ep. Rom. Pont. 860). Fand die Beerdigung am Nachmittag statt, so fiel nach einer Bestimmung des dritten Concils von *Karthago* die Messe aus: solis orationibus fiat, si illi, qui faciunt, iam pransi inveniantur (c. 29).

10) Wie die Speisung der Armen beim Begräbnisse, so lehnt sich auch die Feier des **Jahrgedächtnisses** am Todestage der Verstorbenen an heidnische Sitte an. Aber während bei den Heiden der Wunsch, im Andenken der Menschen fortzuleben, das leitende Motiv war in den testamentarischen Verfügungen über die jährliche Feier des Sterbetages (vgl. z. B. das Testament bei *de Rossi* Bull. 1863, 95), war es für die Christen das Gebet der Kirche und das heilige Opfer, dessen Zuwendung sie für sich nach dem Tode wünschten. Daher das: ‚gedenket mein in euern Gebeten‘; daher der Hinweis auf das Mahl des Ichthys auf der Inschrift von Autun (vgl. *Kraus* R. S. 249); daher die Uebertragung des Kirchengebetes für die Verstorbenen bei der Messe (memento, Domine, famulorum . . . qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis), auf die Grabschrift des Aurelianos: ΘΕΟΥ ΔΟΥΛΟϹ ΠΙϹΤΟϹ ΕΚΟΙΜΗΘΗ ΕΝ ΕΙΡΗΝΙ ΜΝΗϹΘΗ ΑΥΤΟΝ Ο ΘΕΟϹ ΙϹ ΤΟΥϹ ΑΙΩΝΑϹ; daher die letzte Bitte der sterbenden hl. Monica: tantum vos rogo, ut ad altare Domini memineritis mei.

Die Feier des Jahrgedächtnisses wird schon von *Tertullian* als Sitte seiner Zeit bezeichnet: pro uxoris receptae apud Dominum spiritu postulas, pro ea oblationes annuas reddis (De exhort. castit.). In gleicher Weise heisst es in einem dem *Origenes* zugeschriebenen Commentar zu Job: convocantur in anniversariis diebus memoriae vel parentum defunctorum vel amicorum seu quorumcunque qui in fide discessissent, sacerdotes simul et laici. Die Feier dieses Jahrgedächtnisses bestand in der Darbringung des heiligen Opfers, in Gebeten und in der Speisung der Armen (pro eis sive altaris, sive orationum, sive eleemosynarum sacrificiis solemniter supplicamus, *Aug.* De cura pro mort. gerenda c. 22). Die Agape am Jahrestage erwähnt der hl. *Chrysostomus* (Hom. 27 in I Cor.): ‚du feierst das Gedächtniss Christi und verachtest die Armen, ohne dich dessen zu schämen; aber wenn du das Gedächtniss an einen verstorbenen Sohn oder Bruder begehst, da machst du dir im Gewissen Vorwürfe, wenn du nicht das Herkommen beobachtest und die Armen berufest.‘ Wie diese Jahrgedächtnisse zu den ausgelassensten Gelagen ausgenützt wurden, darüber führen die Väter bittere Klage. ‚Novi, multos esse,‘ ruft der hei-

lige *Augustinus* aus (De mor. eccl. c. 34), ,qui luxoriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni.‘ Darum lobt er seine Mutter (Conf. VI 2): sed illa cum attulisset canistrum cum solemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat. Und wenn der Manichäer *Faustus* den Vorwurf erhob: ,sacrificia eorum (gentilium) vertistis in agapes ... defunctorum umbras vino placatis et dapibus‘, so entgegnet ihm zwar *Augustinus:* ,dapes nostrae pauperes pascunt‘ (Contra Faust. XX 4. 20); allein die einmüthige Klage der Väter des Orients wie des Occidents lässt es doch aussser Zweifel, dass die Todtengelage in Frass und Völlerei, wie sie bei den heidnischen Bestattungen und Anniversarien gewesen, nur zu sehr in die Kirche mit herübergenommen worden waren, und zwar nicht erst in der nachconstantinischen Zeit des Sittenverfalls, sondern bereits viel früher, wie sich schon aus *Tertullian* (De resurr. carnis c. 1) ergiebt: ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit (vgl. De test. animae c. 4).

Ausser den Jahrestagen galt der dritte, siebente und dreissigste Tag nach dem Tode als im Besondern dem Gedächtniss und dem Gebete für die Verstorbenen geweiht, wie sich aus der altrömischen Liturgie (*Muratori* l. c. 762) ergiebt: missa dierum (a) depositione defuncti tertii, septimi, trigesimi et annualis. Und das Gleiche lehren schon die *Const. apost.* (VIII 42), indem sie zugleich den Grund für jene Sitte angeben: ἐπιτελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων, ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσι καὶ παρευχαῖς, διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα· καὶ ἔννατα, εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων· καὶ τεσσαρακοστὰ κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον· Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λεὼς ἐπένθησεν. Καὶ ἐνιαύτια ὑπὲρ μνείας αὐτοῦ (vgl. *Bingham* XXIII, § 19). — Wie eifrig aber überhaupt die Gläubigen waren, durch Gebet und Psalmengesang am Grabe der Ihrigen das Andenken derselben zu feiern, lehrt uns eine merkwürdige Inschrift vom J. 373 (*de Rossi* R. S. III 499): SANCTIQVE TVI MANES NOBIS PETENTIBVS ADSINT VT SEMPER LIBENTERQVE SALMOS TIBIQVE DICAMVS. Daher fügte auch der hl. *Paulinus Nol.* der Basilika des hl. Felix eigene Kapellen an, welche ,memoriis religiosorum ac familiarium accommodatos ad pacis aeternae requiem locos praebent‘ (Ep. XXXII 12). Ueberhaupt hatte die Anlage der subdialischen Friedhöfe in der Umgebung der Kirchen und Basiliken, sowie die Bestattung im Vorhofe und im Innern derselben, neben dem Wunsche, nahe bei den Reliquien eines Martyrers zu ruhen, gewiss auch den Zweck, beim Besuche des Gottesdienstes häufiger der Verstorbenen zu gedenken, ihre Ruhestätte mit Kränzen und Blumen zu schmücken und mit kostbaren Salben zu begiessen, wie *Prudentius* sagt (Cath. X 169):

nos tecta fovebimus ossa
violis et fronde frequenti,
titulumque et frigida casa
liquido spargemus odore.

Die Heiden feierten alljährlich in den Tagen vom 13. bis zum 22. Februar die Parentalia als Andenken an alle Verstorbenen; der letzte Tag hiess Caristia oder Cara cognatio, weil an demselben die Angehörigen sich zu einem heitern Mahle versammelten, ,hilares, sine querela, sine bile‘ (vgl. *de Rossi* R. S. III 476). Auf die gleiche Sitte bei den Christen spielt auch der hl. *Augustinus* an, indem er in dem obigen Bericht über seine Mutter fortfährt: et cum multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum, idem ipsum unum (pocillum mater) quod ubique poneret circumferebat. An einer andern Stelle (De cura pro mortuis gerenda c. 4) spricht er ausdrücklich von den durch die Kirche ,generali commemoratione‘ angeordneten Gebeten, ohne dass dabei ein bestimmter Name genannt wurde, für alle, welche in der Gemeinschaft des katholischen Bekenntnisses gestorben seien, damit auch diejenigen, welche niemand haben, der für sie bete, diesen Dienst von der Einen gemeinsamen Mutter empfangen, ,ab una eis exhibeantur pia matre communi‘.

Wahrscheinlich fiel dieser ,Allerseelentag‘ bei den Christen mit dem heidnischen Feste der Parentalia, speziell mit dem letzten Tage derselben zusammen, und da auf den gleichen Tag das Fest der Cathedra Petri begangen wurde, so nannte man letzteres Dies s. Petri epularum. Gegen den heidnischen Aberglauben, welcher sich dabei einmischte, musste noch das Concil von *Tours* vom J. 567 einschreiten, indem es Diejenigen tadelt, ,qui in festivitate s. Petri apostoli cibos mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt‘ (Conc., ed. *Mansi* IX 790). Die jetzige Feier des Allerseelentages am 2. November hat bekanntlich erst im 10. Jahrh. durch den hl. Odilo, Abt von Clugny, ihren Ursprung erhalten.

Ein altrömisches Gesetz versagte den

Selbstmördern das Begräbniss: qui sibi manum admoverit, insepultus iaceat, und *Seneca* giebt dafür als Erklärungsgrund an: ut aliquid post mortem timerent, qui nec mortem timent (Controv. I. 8). Auch die Kirche verwehrte den Biothanati das Officium funebre, mochten sie nun sich selbst das Leben genommen, oder bei einem Verbrechen den Tod gefunden haben: quicunque se propria voluntate in aquam iactaverit, aut collum ligaverit, aut de arbore praecipitaverit, aut ferro percusserit, aut qualibet occasione voluntariae se morti tradiderit, istorum oblatio non recipiatur (Conc. *Antissiod.* c. 17; vgl. das Conc. *Aurel.* II, c. 15). *Optat. Milev.* erwähnt den Fall, dass selbst ein donatistischer Bischof den in einem Aufruhr erschlagenen Circumcellionen, welche kirchlich begraben werden sollten, diese Ehre verweigert habe: cum aliqui in basilicis sepeliri coepissent, clericus presbyter in loco Subbulensi ab episcopo suo coactus est, ut insepultam faceret sepulturam (III 68). Das Gleiche galt von den Lapsi, welche unausgesöhnt mit der Kirche gestorben waren, sowie von den Haeretici.

[Litteratur: Ausser der die Katakomben betr. Litteratur u. A. *Allegranza* De sepulc. christ. in aedib. sacr., Mediol. 1773. *Gretser* De fun. christ., Ingolst. 1611. *Joch* De ritu sepel. mort. ap. vett. christ., Jenae 1726. *Kiesling* De ritib. sepulcr. christ. fidem indicantibus, Viteb. 1736. *I. F. V. L. (Franzen)* Antiqq. circa funera et ritus christian. quo in tempore in eccl. observ., Lips. 1713. *Larroquanus* in s. Adv. Sacr., Lugd. Bat. 1688. *Panvinio* De ritu sepel. mort. apud vett. christ. et eorundem coemet., Lov. 1572, Rom. 1581, Lips. 1719. *Sammelius* De sepult. christ., Taur. 1678. *Schurzfleisch* Qualis christ. fun. ritus fuerit (Controv. 34). Unbedeutend sind die modernsten Schriften über den Gegenstand, wie *Hornstein* Les sépult. devant l'hist., l'archéol., la liturgie etc., Par. 1868. *Favrot* Hist. des inhumations, Par. 1868. Eine kritische Geschichte des christl. Begräbnisswesens in seinem Verhältniss zu den vor- und ausserchristl. Riten und Auffassungen bleibt noch zu schreiben. K.] DE WAAL.

TODTENCOMMUNION. Die Unsitte, den Verstorbenen die heilige Eucharistie zu geben, finden wir in der morgen- und abendländischen Kirche vom 4. bis herab in das 7. Jahrh. Das erste Verbot dagegen erliess die Synode von *Hippo* (*Conc. Carthag.* III) 397, c. 6: placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur. Und die Begründung des Verbotes: dictum est enim a Domino: *accipite et edite,* cadavera autem nec accipere possunt nec edere. Wiederum eingeschärft wird später von dem *Conc. Antissiod.* (578) c. 12: non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi, worauf dieselbe Motivirung folgt, wie oben. Vgl. das *Conc. Trullan.* (692) c. 133, *Chrysost.* Hom. 40 in I Cor., § 1, und das Synodalstatut des hl. Bonifatius (*Hefele* Concilien-Gesch. III 545). Man legte die consecrirten Elemente entweder in den Mund, wie aus einem unechten, dem Amphilochius zugeschriebenen Leben des grossen Basilius erhellt (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, Opp. Basil., ed. *Combefis* 224), oder gewöhnlicher auf die Brust. So befahl der hl. Benedict, den Leib des Herrn einem Todten auf die Brust zu legen, nach *Gregor. M.* Dial. II 24. Eine consecrirte Partikel legte man auch dem hl. Cuthbert auf die Brust (*Amalar.* De off. eccl. IV 41). Dem gegenüber ward wiederholt betont, dass bei der Communion eine λῆψις, ein ‚ore sumere, bibere et manducare' stattfinden müsse, nicht bloss eine δόσις. Ob man den Verstorbenen eucharistischen Wein in besonderen Fläschchen mit in den Sarg gab zum Schutze gegen böse Geister, hängt mit der Frage nach dem Inhalt der Blutampullen zusammen; es dürfte aber sehr wahrscheinlich sein. S. d. Art. Phiala cruenta II 620, wo auch die Litteratur verzeichnet ist. *J. A. Gleich* De euchar. moribundorum et mort., Wittenberg. 1690. KRIEG.

TOLERANZEDICTE, römische.

A. Apokryphe.

I. Die Tiberius-Fabel. *Tertullian* Apol. c. 5 (ed. *Oehler*) berichtet Folgendes: ‚als dem Kaiser Tiberius Christi Kreuzestod und wunderbare Auferstehung gemeldet worden, stellte er beim Senat den Antrag, Christum unter die Staatsgottheiten aufzunehmen. Die Curie weigerte sich, auf den Vorschlag des Fürsten einzugehen; dieser behielt aber seine der neuen Religion günstige Gesinnung bei und untersagte bei Todesstrafe, die Anhänger Jesu als solche anzuklagen.' Diese Erzählung wird *Euseb.* H. e. II 2 unter ausdrücklicher Berufung auf die soeben citirte Stelle Tertullians wiederholt. Dieselbe Geschichte findet sich später bei *Orosius* (Adv. pag. VII 4), der im J. 417 schrieb, in ausführlicherer Form. Auch der sog. *Anonymus post Dionem,* der seine Compilation frühestens um die Mitte des 5. Jahrh. verfasste (vgl. meinen in den *Fleckeisen*'schen Jahrb. f. class. Philologie 1875, H. 3 [201—221] veröffentlichten Aufsatz 212—219), gedenkt der fraglichen

Erzählung (ap. *Cass. Dion.* Hist. Rom. ed. *L. Dindorf* V 232); indess fehlt hier die Notiz, der Kaiser hätte trotz der Ablehnung des Senats die Ankläger der Christen mit Todesstrafe bedroht (,ὅτι Τιβέριος ἀνήγγελλεν ἐπὶ τὴν σύγκλητον, ὥστε τὸν Χριστὸν τρισκαιδέκατον θεὸν εἶναι· ἡ δὲ σύγκλητος οὐκ ἀπεδέξατο, ὥστε καί τινα ἀστειευόμενον εἰπεῖν. ὅτι τρισκαιδέκατον οὐ δέχεσθε, καὶ πρῶτος ἔρχεται'). Für unsern Zweck ist die Hauptsache, dass schon *Tertullian* den Kaiser Tiberius zum Urheber eines Toleranzedictes für die Christen macht (Caesar in sententia mansit, *comminatus periculum accusatoribus*). *Henr. Valesius* (ed. Euseb. Opp., Annot. ad H. e. II 2, 24 sq.), *Tillemont* (Mém. pour servir à l'hist. eccl. II, P. II 4, Bruxelles 1695; t. II 73 [2ᵉ éd. Paris 1701]: car Tibère, bien loin de les [les chrétiens] persécuter, n'avait usé de son autorité que pour les défendre, 168 f.), ja sogar heutzutage *Le Blant* (Note sur les bases juridiques des poursuites etc. in Comptes rendus de l'Acad. des Inscr., nouv. sér. II 373, Paris 1866) halten diese Erzählung für eine historische Thatsache, ja der berühmte Epigraphiker schliesst sogar hieraus, das Christenthum sei schon unter Tiberius eine religio *illicita* geworden. Zu Gunsten dieser Annahme könnte man geltend machen, dass, entsprechend dem angeblich von Tiberius beliebten Modus, zur Erhebung eines verpönten Cultus zu einer religio licita et adscita wenigstens nach der Gesetzgebung der früheren römischen Kaiserzeit ein Zweifaches erforderlich war, nämlich ein betreffender Antrag des Kaisers und ein Senatsbeschluss (vgl. den bezüglichen Ausspruch des berühmten Rechtsgelehrten *Ulpian* bei *Rigaltius* zu Tertull. Opp., not. d ad Apol. c. 5, p. 6). Gleichwol kann ich aber in der ganzen Erzählung mit *Sam. Basnage* (Ann. politico-eccl. I ad ann. Chr. 33, 433 sq., n. 191—193 incl.), *Neander* (Allg. Gesch. der christl. Religion I, 1, Hamburg 1825, 134 f.), *Th. Keim* (Rom und das Christenth., hrsg. von *H. Ziegler,* Berlin 1881, 167—171, wo ich übrigens die Erwähnung der wichtigen Stelle beim Anonym. post Dionem vermisse; s. meine Anzeige des *Keim*'schen Buches im Gött. philol. Anz. XII 1882, Nr. 6 [325—333], 328 f.) und *R. Hilgenfeld* (,Verhältniss des röm. Staates zum Christenth. in den beiden ersten Jahrh.', in Zeitschr. für wiss. Theol. XXIV 1881, H. 3 [291—231], 292) nur eine Fabel, eine pia fraus erblicken; hierzu zwingen mich folgende Erwägungen. Erstens widerspricht das angebliche Toleranzedict des Tiberius durchaus dem historischen Zusammenhang: es involvirt einen Anachronismus der bedenklichsten Art. Im ersten christlichen Jahrhundert galt das Christenthum bekanntlich als jüdische Secte, und seine Anhänger genossen, abgesehen von den vorübergehenden und localen Bedrückungen unter Nero und Domitian, gleich den Juden die Privilegien einer religio licita; wie aus *Plin.* Ep. X 97. 98 erhellt, war das Christenthum erst seit Traian als religio *illicita* verpönt (vgl. meine bezüglichen Ausführungen in d. Art. Christenverfolgungen, röm., I 215, Abschn. B, I). Zweitens, wenn man auch die Erzählungen des *Tacitus* und *Suetonius* über die von Tiberius gegen Mitglieder der Aristokratie verübten Grausamkeiten für übertrieben ansehen mag, so viel dürfte doch feststehen, dass die Curie damals viel zu servil war, um in einer wichtigen Angelegenheit, der ausdrücklichen Willensäusserung des Princeps entgegen, einen feierlichen Beschluss zu fassen und aufrecht zu halten. Drittens endlich erscheint der geschichtliche Tiberius als entschiedener Gegner der ausländischen Religionen und speciell der palästinensischen Sacra und des Judenthums; es kommen hier folgende Quellenbelege in Betracht. Bei *Sueton.* Tiber. c. 69 (ed. Bipont.) heisst es allerdings, der Imperator sei überhaupt religiös indifferent gewesen (*circa deos ac religiones negligentior*, quippe addictus mathematicae persuasionisque plenus, cuncta fato agi). Seine Abneigung gegen ausländische, jüdische und ägyptische, Culte ist aber nicht nur *Suet.* Tib. c. 36 (externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit; coactis, qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem, per speciem sacramenti, in provincias *gravioris coeli* distribuit; *reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe submovit*), sondern auch *Tacit.* Annal. II 85 bezeugt (actum et [nämlich in dem ganz vom Princeps abhängigen Senate] *de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis*).

Bei *Orosius* tritt das durchaus apokryphe Toleranzedict noch in viel entschiedenerer Form auf (Tiberius tamen edicto accusatoribus Christianorum mortem comminatus est). Da findet sich denn auch die ungeheuerliche Angabe, Seianus, der bekannte Günstling des Kaisers, hätte zumeist dem Ansinnen desselben widersprochen. Dieser war aber schon im J. 31, also vor dem Kreuzestode Christi, hingerichtet worden (vgl. *Sueton.* Tiber. c. 65). Endlich berichtet *Orosius,* der Senat hätte damals die Ausweisung der römischen Christengemeinde beschlossen. Ob aber von einer solchen kaum wenige Jahre

nach Christi Tod schon die Rede sein konnte, ist doch mehr als zweifelhaft. *R. Hilgenfeld* a. a. O. erinnert mit Fug an das Schweigen der heidnischen Geschichtschreiber Tacitus, Suetonius und Dio Cassius; das ist nach Obigem kein argumentum e silentio!

II. Die angeblichen Schutzedicte der sog. Adoptivkaiser des zweiten Jahrhunderts.

1) Allgemeines. Die christliche Tradition hat den vortrefflichen Imperatoren des 2. Jahrh., Traian, Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel, förmliche T. für das Christenthum angedichtet. Sehr förderlich haben diese gefälschten Documente zum Gegenstand gelehrter kritischer Erörterungen gemacht: *Ad. Hilgenfeld* Hist.-krit. Einl. ins N. Test., Lpz. 1875, 169 f.; *Franz Overbeck* in seiner beachtenswerthen Abhandlung ‚Ueber die Gesetze der röm. Kaiser von Traian bis Marc Aurel gegen die Christen' etc. (Aufs. Nr. II in seinen ‚Studien z. Gesch. d. alten Kirche', H. 1, Schloss-Chemnitz 1875, 93—157); *Th. Keim* Aus dem Urchristenth., Zürich 1878, 181 bis 193; Rom u. das Christenth. 553—562. 564—576. 628—634 (vgl. hierzu meine Anzeige im Gött. philolog. Anz. a. a. O., zumal 331 ff.); *R. Hilgenfeld* Verhältniss des röm. Staates etc. a. a. O. 320 ff. 322 bis 328; endlich *F. X. Kraus* in d. Art. Legio fulminatrix der Real-Enc. II 291. Die scharfsinnige Kritik der genannten Forscher, zumal *Overbecks*, hat sowol das Wahre, was jenen angeblichen Toleranzedicten zu Grunde liegt, als auch den fundamentalen Irrthum in der Anschauung der christlichen Apologeten glücklich herausgefunden, die sich den Kaisern gegenüber auf jene angeblichen Duldungsdecrete berufen. Ein *Iustin*, ein *Melito von Sardes*, ein *Tertullian* verkennen vollständig den principiellen Unterschied der staatsrechtlichen Stellung der vortraianischen und der nachtraianischen Kirche. Wie ich in meinem Art. Christenverfolgungen nachgewiesen habe, erfreute sich das Christenthum des 1. Jahrh., weil vom Staate als jüdische Secte angesehen, ebenso wie das Judenthum der Rechte einer religio *licita*, und die Bedrückungen unter Nero und Domitian hatten nicht die Tragweite einer systematischen Verfolgung, sondern waren nur partieller, localer und unvollständiger Natur, bloss das Ergebniss irgend einer Despotenlaune der beiden tyrannischen Fürsten; dagegen begann die gesetzliche Incapacität des Christenthums erst mit Traian. Erst dieser Kaiser hat durch seine bekannte Instruction an den jüngern Plinius ein gesetzliches Einschreiten gegen die Christen als solche, eine Verfolgung eingeleitet, die sich freilich nach seiner Intention streng innerhalb bestimmter gesetzlicher Schranken halten sollte; Traians Instruction wurde, wir wissen nicht genau, wann und wie, zum Reichsgesetz erhoben und blieb ein Jahrhundert lang die gesetzliche Norm des staatlichen Verfahrens gegen die Christen. Anders die Apologeten: sie stellen die wirklichen Verhältnisse geradezu auf den Kopf, indem sie eine systematische vortraianische Verfolgung voraussetzen resp. der neronischen und domitianischen Bedrückung eines Theiles der Christenheit eine principielle Bedeutung beilegen und den Kaiser Traian die angeblich bisher zu Recht bestehenden Verfolgungsdecrete entweder aufheben oder doch erheblich mildern lassen. Traians Nachfolger sollen dann wiederholt in dem Sinne zu Gunsten der Christen rescribirt haben, dass es unzulässig sei, die Anhänger Jesu bloss als solche ausschliesslich wegen ihrer Religion zu bestrafen. Die Kritik wird sich bei den soeben skizzirten Ergebnissen der gediegenen Forschung *Overbecks* beruhigen müssen, kann auch seiner Argumentation durchweg zustimmen; nur bei den Details der Ausführung wird sie hier und da ergänzend eingreifen, namentlich da, wo *Overbeck* von dem ihm zu Gebote stehenden Quellenmaterial einen etwas zu summarischen Gebrauch gemacht hat. Das Nähere wird die jetzt folgende speziellere Erörterung der einzelnen apokryphen Documente ergeben.

2) Zwei apokryphe Traian-Edicte.

a) Bei *Johannes Malalas* (Chronogr. XI 273, ed. Bonn.) und hiernach bei *Suidas* (Lexic. i. v. Τραϊανός 1040, ed. *Immanuel Bekker* [in kürzerer Form]) wird erzählt, der Kaiser Traian hätte im J. 115 während seines Aufenthaltes im syrischen Antiochien auf den Bericht eines palästinensischen Statthalters Namens Tiberianus ein Verbot erlassen, fernerhin Christen wegen ihres Glaubens hinzurichten. Allein schon *Dodwell* (Diss. Cypr. XI de pauc. mart. ad calcem der *Fellus*'schen Ausgabe der Werke Cyprians, Amstelod. 1700, 73, § XXIII. XXIV) hat nachgewiesen, dass sich in dem von Malalas wörtlich eingerückten Schreiben Tiberians an den Kaiser so abenteuerliche Anachronismen und ungeschichtliche Angaben vorfinden, wie sie in einem echten Actenstück gar nicht vorkommen können. Da heisst Tiberian ἡγεμὼν τοῦ πρώτου Παλαιστινῶν ἔθνους; die Eintheilung dieser Provinz in ‚prima et secunda' findet sich aber erst in der kurz vor 400 redigirten Notitia dignitatum. Ferner erhält Traian (in der Anrede) das Epitheton

θειότατος (divus), eine Bezeichnung, die aber im vorconstantinischen Zeitalter nur todte, namentlich consecrirte Imperatoren erhielten (vgl. *Sueton.* Vespas. c. 23; *Cass. Dion.* LXVI 17, ed. *Im. Becker* t. II; *Spart. Hadr.* c. 27; *Capit. Ant. Pius* c. 5. 13; *M. Ant. Philos.* c. 7. 15 [Script. hist. aug. ed. *Herm. Peter*]; *Euseb.* H. e. IX 10). Drittens, und das ist der wichtigste Punkt, hat unser Toleranzedict resp. das Schreiben Tiberians zur Voraussetzung, Traian hätte vorher durch generelle Blutedicte eine allgemeine Christenverfolgung erregt; aus dem Vergleich von *Melito von Sardes* (ap. *Euseb.* H. e. IV 26), *Tertullian* (Apolog. c. 2. 5) und *Eusebius* (H. e. III 31. 33) mit *Plin.* Ep. X 97. 98 erhellt aber, dass Traian niemals allgemeinen Opferzwang in Ansehung der Christen verfügt hat. Da nun selbst kirchlich gesinnte Forscher, wie *Pagi* (Critica I ad a. Chr. 116. 112, n. II), *Tillemont* (Mém. II, part. II 7. 429. 433 f.) und *Ruinart* (Acta mart. sinc., Ratisb. 1859, praef. gen. 23, n. 31), dem Urteil *Dodwell's* zugestimmt haben, so brauche ich mich bei dem Tiberianus-Brief nicht lange aufzuhalten. Doch erfordert es der Gang der vorliegenden Untersuchungen, sich schon jetzt genau zu erinnern, was Traian in Ansehung der Christen an den bithynischen Statthalter rescribirt hat. Allerdings räumt der Kaiser den Christen zwei Vergünstigungen oder genauer dasjenige ein, was von den Principien seines humanen Regimes untrennbar war. Er verbietet, die Christen aufzusuchen (conquirendi non sunt) und erklärt anonyme Anklageschriften für unzulässig (sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est). Waren aber Christen einmal dem Richter vorgeführt, so mussten sie nach der kaiserlichen Instruction bestraft werden, falls sie nicht vorzogen, durch Leugnung ihrer Religion und Theilnahme an den heidnischen Opfern sich Verzeihung zu erwirken. Aus dem Vergleich der Antwort Traians mit der ausführlich motivirten Anfrage des Plinius erhellt, dass seit jener Zeit die blosse Zugehörigkeit zur Christensecte als todeswürdiges Verbrechen galt; das ‚punire‘ ist nämlich nach dem Zusammenhang mit ‚hinrichten‘ nahezu identisch. Die christliche Tradition hat aber in der Verfügung Traians, die doch in Wirklichkeit eine Verschlimmerung der staatsrechtlichen Lage der Christen bedeutete, eine Milderung ihrer Situation erblickt, so schon *Tertull.* Apol. c. 5, *Sulp. Sev.* Chron. II 31, n. 2 (ed. *Halm*) und *Orosius* VII 12. Mit Recht nimmt *Overbeck* 122 an, dass auch das von Malalas erwähnte Traian'sche Toleranzedict zu den Schösslingen des Plinius'schen Rescriptes in der Tradition gehört.

b) In den gefälschten syrischen und armenischen Acten des edessenischen Bekenners Barsimaeus (in lat. Uebertragung bei *Mösinger* Acta ss. mart. Edess. Sarbel., Barsim. etc. fasc. I 96. 99, Oenip. 1874) findet sich der vollständige Wortlaut eines angeblichen Toleranzedictes Traians; dass auch dieses nur eine künstliche Nachbildung des geschichtlichen Traian-Rescriptes an Plinius ist, erhellt schon aus den bisherigen Erörterungen. Zum Ueberfluss sind einzelne Stellen des Duldungsdecretes jener syrischen und armenischen Vita fast identisch mit dem betreffenden Passus der Plinius'schen Anfrage (s. das Nähere über die beiden apokryphen Traian-Edicte in meinem Aufsatz ‚Beiträge z. ältern K.-Gesch.‘ in Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXI 1878, H. 1 [35—70], Abschn. I: Kaiser Traian und die christl. Tradition, 35—47).

3) Angebliche T. Hadrians und der beiden ersten Antonine. Es lässt sich nicht leugnen, dass die angeblichen T. der Kaiser Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel schon sehr früh erwähnt werden und scheinbar authentisch bezeugt sind. Um mit Hadrian zu beginnen (vgl. *J. Langen* Gesch. der röm. Kirche bis Leo I, Bonn 1881, 107 f.), so kennt schon *Iustinus* das von diesem Imperator an den Proconsul von Kleinasien, Minucius Fundanus, gerichtete Rescript; am Schlusse seiner um 150 verfassten ersten Apologie, die er dem Kaiser Antoninus Pius gewidmet hat, erklärt er, er wolle jenes Edict Hadrians einrücken (Iust. opp. ed. *Otto*, Ienae 1842, Apol. I, c. 68). Es findet sich auch lateinisch und griechisch hinter der ersten Apologie (l. c. p. 272—275). Nach *Euseb.* H. e. IV 8 hat Iustin bloss das lateinische Original überliefert, und *Euseb.* IV 9 giebt hiernach eine griechische Uebersetzung. Auch *Melito* in seiner im J. 170 verfassten Apologie gedenkt jenes Rescriptes an Minucius Fundanus. Das Schreiben Antonins des Frommen an den Städtetag (κοινὸν συνέδριον) von Asien steht auch unmittelbar hinter der ersten Apologie *Iustins* (Iustin. opp. 274—277), aber es ist klar, dass der Apologet keine Kenntniss von einem derartigen Actenstück gehabt; denn weder in seiner ersten noch in seiner zweiten Apologie macht er darauf Anspielungen, obgleich es ihm sehr wol in den Zusammenhang gepasst hätte. Aber jenes Document wird doch schon *Euseb.* IV 12 dem Antoninus Pius zugeschrieben und IV 13 in griechischer Ueber-

Quadratus und *Aristides* enthalten, die nach *Euseb.* H. e. IV 3 dem Vorgänger des ersten Antoninus gewidmet wurden. Dass aber auch unter Hadrian das Traian-Rescript die gesetzliche Basis des gegen die Christen zu beobachtenden Verfahrens gewesen ist, erhellt theils aus dem Umstand, worauf sich *Overbeck* mit Recht beruft, dass Hadrian als eifriger Beförderer der alten Staatsreligion und Verächter der fremden Culte aufgetreten ist (vgl. *Spart.* Hadr. c. 22 [Script. hist. Aug. ed. *Herm. Peter* vol. I]: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit, pontificis maximi officium peregit), theils aus der soeben interpretirten Stelle des *Eusebius* (H. e. V 21). Die Unechtheit des Hadrian'schen Christenrescripts an Minucius Fundanus in der Gestalt bei *Eusebius* und hinter der ersten *Iustin*'schen Apologie hat schon längst *Th. Keim* erwiesen (Theol. Jahrb. 1856, 387 ff.). *Melito von Sardes* erwähnt sogar mehrere christenfreundliche Rescripte der Kaiser Hadrian und Antoninus Pius; der letztere soll in verschiedenen Schreiben speziell die Einwohner von Larissa, Thessalonika, Athen und überhaupt alle Griechen ersucht haben, in Ansehung der Christen keine Neuerung vorzunehmen (μηδὲν νεωτερίζειν). Mit Recht räumt *Overbeck* ein, dass Hadrian und Antoninus Pius mehrfach Anlass nahmen, die Christen vor Bedrückungen Seitens des fanatischen Pöbels und feindseliger Behörden zu schützen, die über die Traian'sche Norm hinausgingen; ein solches Verfahren steht ja mit der strengen Gerechtigkeitsliebe der edlen Adoptivkaiser des 2. Jahrh. vollständig im Einklang. Seit Traian wurde es ja üblich, dass der heidnische Pöbel die verhassten Christen für öffentliche Unglücksfälle, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Hungersnoth u. dgl. verantwortlich machte und stürmisch unter dem Rufe ‚Christianos ad leonem!' im Amphitheater die augenblickliche Hinrichtung der Unglücklichen forderte (vgl. *Euseb.* H. e. III 32; *Tertull.* Apol. c. 40; Ad nat. I 9). Für die *Overbeck*'sche Annahme spricht endlich noch der Umstand, dass sich gerade unter Hadrian und dem ersten Antonin eine ganze Reihe öffentlicher Unglücksfälle zutrug (vgl. *Spart.* Hadr. c. 21: fuerunt eius temporibus *fames, pestilentia, terrae motus* ... fuit etiam *Tiberis inundatio;* vgl. *Capitolin.* Ant. Pius c. 8. 9: *adversa* eius temporibus haec provenerunt: *fames ... circi ruina, terrae motus, quo Rhodiorum et Asiae oppida conciderunt ... et Romae incendium, quod trecentas quadraginta insulas vel domos absumpsit, et Narbonensis civitas et Antiochense oppidum et Carthaginiense forum arsit, fuit et inundatio Tiberis*). Dass speziell das Schutzedict des ersten Antonin an den kleinasiatischen Städtetag, in dieser Form wenigstens, apokryph ist, dafür spricht auch der bedenkliche Umstand, dass nach *Euseb.* IV 13 Marc Aurel sich als Verfasser dieses Rescriptes nennt, während IV 12 es dessen Adoptivvater vindicirt. Was endlich das christenfreundliche Schreiben betrifft, das Marc Aurel an den Senat gerichtet haben soll, so schreibt der Kaiser darin seine Befreiung aus einer gefahrvollen Situation im Quadenfeldzug dem Gebete seiner christlichen Soldaten zu und gestattet deshalb die Ausübung der christlichen Religion, und verurteilt solche, die es wagen würden, in Zukunft Christen als solche anzuklagen, zum Feuertod. Dieses Document wird schon durch *Euseb.* V 1, n. 44. 47, wonach Marc Aurel noch einige Jahre nach dem Quadenfeldzug in einem Spezialfall ganz im Sinne des Traian-Rescriptes entscheidet, Lügen gestraft. Zweitens erhellt aus *Capitolin.* M. Ant. Philos. c. 24 (fulmen de caelo precibus *suis* contra hostium machinamentum *extorsit suis pluvia impetrata,* cum siti laborarent), dass Marc Aurel seinem eigenen Gebete die Rettung des Heeres aus schwerer Gefahr zuschrieb, also keinen Anlass hatte, seine Gesinnungen gegen die Christen zu ändern. Drittens äussert sich *Tertullian* Apol. c. 5 über die Tragweite des kaiserlichen Schreibens mit einiger Zurückhaltung, er will nicht gerade eine Freigebung des christlichen Cultus darin erblicken, sondern betont namentlich, der Kaiser hätte gegen die Ankläger von Christen eine noch härtere Strafe festgesetzt (at nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii gravissimi imperatoris requiruntur, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. *Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatoribus damnatione et quidem tetriore*). Viertens, ‚dass es keine *Legio fulminatrix,* wol aber, und zwar seit Nero, vielleicht seit Augustus, eine *Legio fulminata* (die XII, auch antiqua) gegeben, ist jetzt allgemein anerkannt ... Sie hiess wol so wegen der an der Rüstung als Episema angebrachten Blitze' (*Kraus* Art. Legio fulminatrix II 291). Mit Fug möchte also *Kraus* in den fraglichen Schreiben Marc Aurels eine Fälschung des 5. Jahrh. erblicken. Unter Antoninus Pius und in den ersten Regierungsjahren Marc Aurels wurden die Ankläger von Christen noch nicht gleich diesen hingerichtet; dies

Zeiten des Commodus ihnen, wie *Dodwell* (De paucit. mart. 79) mit Recht vermuthet, indirect wenigstens, dadurch nämlich, dass sie die Ankläger mit der Todesstrafe bedrohte, viel genützt haben wird. Jenes seltsame Gesetz scheint übrigens sehr bald, schon in den stürmischen Tagen des despotischen Kaisers Septimius Severus, wieder in Vergessenheit gerathen zu sein. Man wende nicht ein, dass in den beiden von *Spartianus* aufbewahrten Fällen die betreffenden heidnischen Angeklagten freigesprochen wurden (im ersten Falle durch den Kaiser selbst, der von seinem Begnadigungsrechte Gebrauch machte, im zweiten durch die Prätorialpräfectur). Nicht darauf kommt es hier an, ob die dem Richter vorgeführten Angeklagten verurteilt oder freigesprochen werden, sondern darauf, ob trotz der Verurteilung der Denuncianten der Anklage Folge gegeben wird; letzteres ist aber, was ja auch der Begriff ‚freisprechen' zur nothwendigen Voraussetzung hat, beide Male der Fall.

Nur eine, freilich mehr untergeordnete Schwierigkeit bleibt trotz meiner Erklärung bestehen: die barbarische Todesstrafe, die der Denunciant des Apollonius erleidet, das κατεαγῆναι τὰ σκέλη (crura suffringere, rädern), ist sonst im römischen Criminalrecht, in den Digesten und den Receptae sententiae des Paulus, nicht vorgesehen; da kommt als Todesstrafe für die Honestiores die Enthauptung vor und als solche für die Humiliores die Kreuzigung, der Kampf mit den Bestien des Circus oder des Amphitheaters, der Feuertod, endlich das sog. *Fustuarium* (Prügeln bis auf den Tod, meist renitenten Sklaven und Soldaten vorbehalten; vgl. meinen Art. Christenverfolgungen I 215—219 und den öfter citirten Aufsatz von *R. Hilgenfeld*). Jedenfalls gehen wir nicht fehl, wenn wir das Rädern als gleichbedeutend mit den drei bis vier soeben aufgeführten ‚schimpflichen', d. h. den *Humiliores* vorberhaltenen, Todesstrafen betrachten. Hiernach haben wir den hart bestraften Verräther des Apollonius als einen den Humiliores Angehörigen anzusehen, zwar nicht als einen Sklaven, d. h. als einen Humilior der untersten Stufe — das wird durch meine Erörterungen über Hieronymus und Eusebius ausgeschlossen (s. meinen ‚Commodus' a. a. O. 402 ff.) —, wol aber als einen den untersten Klassen der *Cives ingenui* Angehörenden, etwa als einen freigeborenen Bauern oder Bediensteten.

5) Marc Aurels Christenhass geht nicht über die staatliche Abwehr (in seinem Sinne) hinaus. Da auch unter Marc Aurel, zumal in Kleinasien und Südgallien, in Lyon und Vienne (vgl. *Euseb.* H. e. V 1), die vereinte Feindseligkeit des fanatischen Pöbels und einzelner Behörden häufig in einer die Tragweite des Traian-Rescriptes überbietenden Weise gegen die Christen eingeschritten ist, so erhebt sich die Frage: hat auch Marc Aurel im Sinne seiner beiden Vorgänger zu Gunsten der Christen rescribirt? Hierüber wird nichts berichtet; dass aber der Kaiser trotz aller Ueberzeugung von der Unverträglichkeit des Christenthums mit der ihm vorschwebenden altrömischen Staatsidee den aufrichtigen Willen bekundete, auch den Christen, freilich innerhalb der Schranken der Traian-Instruction, die gesetzlichen Befugnisse nicht zu schmälern, beweist *Iustin.* Apol. II 2, wonach Marc Aurel einer wegen ihres Glaubens beschuldigten Christin auf deren Wunsch gestattete, vor Beantwortung der Anklage erst ihre Vermögensverhältnisse zu ordnen.

III. Die angeblichen T. des Kaisers Gallienus und ihre fragliche staatliche Geltung im ganzen Zeitraum von 260 bis c. 300.

Früher habe ich in Betreff der Christenedicte des Kaisers Gallienus (reg. 260—268, *Euseb.* H. e. VII 13. 22. 23) in Uebereinstimmung mit *Neander* (Allg. Gesch. der christl. Religion I, Abth. 1 [1825], 217), *Döllinger* (Gesch. der christl. Kirche I a [1833] 159), *Th. Preuss* (Kaiser Diocletian 136 f.), *Jos. Langen* (a. a. O. 353) u. A. ein Zweifaches nachzuweisen versucht: einmal, dass der Sohn Valerians das Christenthum als ‚religio *licita et adscita*' anerkannt hat, und zweitens, dass dieser legislatorische Act die juridische Basis der ganzen c. 40jährigen Friedensära bildet, die von 260 bis c. 300 dauerte, abgesehen von der ganz kurzen und unbedeutenden aurelianischen Verfolgung (vgl. z. B. meinen Aufsatz ‚Die T. des K. Gallienus' u. s. w. in Jahrb. f. prot. Theol. 1877, H. 4, 616—630 und meinen Art. Christenverfolgungen I 241 B. ff.); Folgendes waren meine Gründe. 1) Aus der Thatsache, dass Gallienus den christlichen Gemeinden ihre während der letzten (valerianischen) Verfolgung confiscirten Versammlungsorte und Begräbnissstätten restituirt hat, darf man nach dem Vorgang von *Döllinger* und *Neander* schliessen, dass damit zum erstenmal die christliche Kirche den gesetzlich anerkannten Corporationen — nur solche konnten gemeinsame Besitzungen haben — gleichgestellt war. 2) In den christenfreundlichen Edicten des Gallienus lag eine staatliche Anerkennung der christlichen Hierarchie. 3) Die

(Acta s. Cypr. l. c.), aber auf der Weigerung, zu opfern, stand zunächst noch nicht Todesstrafe (*Dionys.* l. c.). Dagegen verschärfte das zweite Valerian-Edict vom August 258 die Strafen gegen renitente Christen (*Cypr.* Ep. 80, ed. *Fell* 332 f.; Acta s. Cypr. c. 3). Es verhängt gegen überzeugungsfeste Bischöfe und Kleriker summarische Execution; auch beharrliche Christen von Stand, Senatoren und Ritter, soll die Todesstrafe der Enthauptung treffen, aber erst, nachdem man versucht hat, durch Deportation und Güterconfiscation ihren Sinn umzustimmen. Dagegen wird gegen christliche Frauen (matronae) auch im äussersten Fall bloss auf Verbannung und Verlust des Vermögens erkannt; auch die überzeugungsfesten Christen im Palast sollen nicht hingerichtet, sondern als Leibeigene den kaiserlichen Domänen überwiesen werden. Diese beiden Verfolgungsdecrete hob nun Gallienus auf und ordnete auch in Consequenz der Abschaffung des Edictes von 257 die Rückgabe der confiscirten religiösen Versammlungsorte (Conventicula) und Grabstätten (Coemeterien) an, und speziell die letztere Massregel involvirt nichts denn einen Act ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber den Christen in einer Angelegenheit, die nach heidnisch-antiker Anschauung mit der Religion als solcher nichts zu thun hatte. Durch sein Einschreiten gegen die Coemeterien hatte nämlich Valerian die Christen in einem ordnungsmässig erworbenen Rechte, einer ‚consuetudo', geschädigt, welches die Christen gleich vielen ihrer heidnischen Mitbürger besassen; die Sache verhält sich so. *Th. Mommsen* (De colleg. et sodal. Rom., Kiliae 1843) hat nachgewiesen, dass eine Gesellschaft als solche unter der römischen Gesetzgebung einen Begräbnissplatz für ihre Mitglieder besitzen konnte. Zur Zeit der Republik wie des Kaiserreiches gab es zu Rom eine Menge *Collegia* — Corporationen, Innungen —, deren Mitglieder zusammengetreten waren, um sich gegenseitig ein anständiges Begräbniss zu sichern; fast jede Profession, Maurer, Zimmerleute, Soldaten, Matrosen, Bäcker, Köche, Jäger, Fischer, Schmiede u. s. w., hatten ihr Collegium. Diese sog. Collegia *tenuiorum* (= der ärmeren Klassen) waren von dem Seitens der römischen Gesetzgebung, zumal von Traian, gegen die sog. Coetus illiciti et nocturni gerichteten Verbot eximirt. Diese weitgehende Connivenz des Staates gegenüber den Funeralcollegien machte sich auch die christliche Urkirche zu Nutzen. Die einzelnen Gemeinden constituirten sich wenigstens äusserlich ganz adäquat den von der Gesetzgebung geduldeten Collegia tenuiorum als Fraternitates, als Ecclesia fratrum, und erlangten so gleich ihren heidnischen Mitbürgern selbständige, staatlich unangefochtene Begräbnissplätze, die sog. Coemeterien, und, freilich nur mittelbar, das factische Recht einer partiellen Ausübung ihres Gottesdienstes durch die im Connex mit den Coemeterien stehenden Bethäuser oder Conventikel. In den ältesten Zeiten war also das Funeralwesen der Christen unbehindert (vgl. *Kraus* R. S.[2] 53—61, zusätzliche Bemerkung zu meinem Art. Christenverfolgungen I 243 A, d. Art. Fraternitas I 539 f. und die ebenda als Belege reproducirten altchristlichen Inschriften, vor Allem die Inscription des Euelpius zu Churchell, die Inschrift vom Coemeterium des Petrus und Marcellinus und die von *de Rossi* R. S. III 512 publicirte Grabinschrift aus der Katakombe von S. Sebastiano). Freilich auf die Dauer blieben auch die christlichen Begräbnissplätze von den hochgehenden Wogen des heidnischen Fanatismus nicht unberührt. Durch die tumultuarischen Insulte des Pöbels wurden sie zuerst unter Septimius Severus profanirt (vgl. *Tertull.* Apolog. c. 37. 40; Ad nat. I 9; Ad Scap. c. 3; *Kraus* R. S.[2] 59 ff.; *de Waal* in d. Art. Area I 90—93, zumal am Schluss, und meinen Art. Christenverfolgungen I 228 f.). Der erste staatliche Angriff erfolgte aber durch das erste Valerian-Decret von 257. Wenn also Gallienus im Zusammenhang mit der Cassirung desselben auch dessen Folgen beseitigt, so handelt es sich (und das gilt natürlich auch von der Abschaffung des Edictes von 258) nicht um staatliche Anerkennung des Christenthums, sondern bloss um einen Act der Gerechtigkeit; Gallienus gab den Christen nur wieder, was sein Vater ihnen ungerechterweise entzogen hatte. Gallienus schuf Remedur gegenüber der nächsten Vergangenheit, traf aber ebenso wenig, wie Alexander Severus, Philippus und andere christenfreundliche Vorgänger Constantins, Fürsorge für die Zukunft der staatsrechtlichen Situation des Christenthums. Mit Recht meint also *Hunziker* (Zur Reg. u. Christenverf. Diocletians etc. 143): ‚... auch das Friedensdecret des Gallienus hatte jene alten Verfügungen nicht förmlich aufgehoben. In der Zeit von Gallienus bis Diocletian kämpfte der Staat für sich um Sein und Nichtsein, nur der kräftige Aurelian konnte daran denken, sich gegen die Christen zu wenden' u. s. w.

Uebrigens inaugurirte Gallienus seine christenfreundliche Gesetzgebung gleich bei Beginn seiner Alleinherrschaft im J. 260, sobald das traurige Schicksal des in persische Kriegsgefangenschaft gefallenen

(282—283), Numerianus (282—284) und Carinus (282—285) wissen gleichfalls nur getrübte Traditionen zu erzählen (vgl. meine Studie ‚Die angebl. Christenverf. zur Zeit der K. Numerianus und Carinus' in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880, XXIII, H. I 31—64, II 165—197). Uebrigens sind nicht alle den zuletzt genannten Imperatoren irrthümlich zugeschriebenen Blutzeugen als ungeschichtlich anzusehen. So sind z. B. Chrysanthus und Daria sicher keine fingirten Heiligen; ihr Martyrium ist eben einer andern Zeit zuzuweisen, am wahrscheinlichsten mit der valerianischen Verfolgung zu verbinden (s. meine bezüglichen Untersuchungen in Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. a. a. O. 177—188 und *J. Langen* a. a. O. 369 f.).

VIII. Was den zweiten Factor der Vexationen der nachtraianischen Kirche betrifft, so ist es in dem uns hier interessirenden Zeitraum zu keinem Ausbruch der heidnischen Volkswuth gekommen. Schon während der Valerian-Verfolgung waren hervorragende bischöfliche Martyrer, ein Cyprianus, ein Fructuosus, nicht etwa Gegenstand der Volkswuth, sondern des aufrichtigen Mitgefühls der Heiden. Im Zeitalter der systematischen Verfolgung ‚brauchte in der That nach *Overbecks* treffendem Ausdruck der Staat nicht mehr, wie im Zeitalter der Antonine, die Volkswuth zu dämpfen, sondern er hatte sie zu schüren' (die Quellenbelege in meinem ‚Claudius II', Abschn. VI 71—75).

IX. Die christenfreundliche Haltung der römischen Staatsgewalt im gedachten Zeitraum hängt in erster Linie zusammen mit der damaligen grenzenlosen Noth des Reiches; es befand sich ja in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. im Gedränge durch Pest, Aufruhr (die sog. 30 Tyrannen) und Kriege der gefährlichsten Art (mit Germanen [Franken, Alamannen, Gothen etc.] und Persern). Für Gallienus und Constantius I waren auch noch andere Motive massgebend: die Christenfreundlichkeit des erstern war auch eine Consequenz seiner ‚Inertia' (im altrömischen Sinne), seiner Gleichgültigkeit gegen die altrömische Staatsreligion und Staatsidee überhaupt, seiner religiös-synkretistischen Neigungen, denen auch seine Gemahlin Salonina huldigte, deren zuweilen behauptete Christlichkeit sich wenigstens aus Münzen nicht erweisen lässt (vgl. *Kraus* in d. Art. Münzen II 434 f., Fig. 271). Den Vater Constantins d. Gr. näherte sein freilich unklarer Monotheismus der christlichen Anschauung; auch mochte seinen wahrhaft edlen Charakter die christliche Ethik sympathisch berühren.

B. Geschichtliche T.

I. Die T. der Jahre 311—313.

Neueste Litteratur: *Hunziker* a. a. O. 237 ff. 245—250. 284; *Th. Preuss* a. a. O. 166 ff.; *Burckhardt* Constantin [2] 317 ff. 352; *Kraus* R. S. [2] 104 ff.; *Antoniades* Kaiser Licinius, München 1884, zumal 10 ff. 43—51. 54 ff. 79—81 und *Ad. Hilgenfelds* Anzeige dieser Schrift in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVIII, 1885, H. 4, 508—512.

1) Im April 311 hob der Kaiser Maximianus Galerius auf seinem Schmerzenslager zu Sardica in Mösien wenige Tage vor seinem Tode durch ein förmliches Toleranzedict die acht Jahre lang vergeblich fortgesetzte Christenverfolgung auf, und dieses Duldungsdecret, welches auch die Unterschrift der Imperatoren Licinius und Constantin trug, wurde am 30. April zu Nicomedia publicirt (*Lact.* M. p. c. 34. 35, der den lateinischen Originaltext giebt, verglichen mit der nicht ganz genauen griechischen Uebertragung bei *Euseb.* H. e. VIII 17; vgl. auch *Euseb.* Mart. Palaest. ed. *Migne*, c. XIII; Vita Const. I 57; *Anon. Val.* Ad calcem Amm. Marc., vol. II, § 8, ed. *Gardthausen*.

Was die Motive betrifft, die den alten Christenfeind Galerius zu einem so auffallenden Schritte gedrängt haben mögen, so lassen die christlichen Zeitgenossen Lactanz und Eusebius den Kaiser in einer fürchterlichen Krankheit den Zorn des beleidigten Christengottes erkennen und stellen demgemäss das Toleranzedict nur als einen Act der späten Reue eines von Gottes Hand schwer getroffenen sterbenden Sünders dar. Allein Ton und Inhalt des Documentes selbst strafen diese kirchlich-rigoröse Auffassung Lügen. Das Rescript ist vielmehr, wie *Keim* (Constantin 14) mit Fug bemerkt, ‚ein kaiserlicher, ein stolzer Widerruf'. Es enthält lediglich die Anerkennung der Lebensfähigkeit des Christenthums, ein officielles Bekenntniss, dass ein langjähriges Blutbad den Fortschritten der neuen Religion thatsächlich keine Grenzen gesteckt habe, und die unabweisbare Consequenz dieser spät gewonnenen Einsicht war eben die formelle Aufhebung der blutigen Verfolgung. Dabei ist jedoch ein Zweifaches nicht zu übersehen. Erstens ist es unleugbar, dass Galerius wirklich einem schaudererregenden Siechthum erlegen ist: die Krankheit, eine Folge langjähriger Ausschweifungen, deren Details *Lactant.* c. 33. 35 und *Euseb.* H. e. VIII 16. 17, Vit. Const. l. c. mit widerlicher Ausführlichkeit und unverkennbarer Schadenfreude schildern, ist auch von andern Quellen, nicht bloss vom christlichen

Anon. Val. (l. c.), der hier wahrscheinlich bloss den Eusebius ausschreibt (vgl. meinen Aufsatz „Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spätern römischen Kaiserzeit' in *Fleckeisens* Jahrb. f. class. Phil. 1875, H. 3, 209), sondern auch von den heidnischen Auctoren, *Zosimus* (Hist. II 11, ed. *Bonnens.*) und den beiden *Aurelius Victor* (*sen.* Caess. c. 40, n. 9; *iun.* Epit. c. 40, n. 4. 5, ed. *Gruner*), bezeugt. Und dann lässt sich wol annehmen, dass in Folge der langwierigen körperlichen Leiden der sonst so ungestüme Mann einer ruhigern sanftern Stimmung gegen die ihm früher so verhassten Christen Raum gab. Nicht bloss notorisch kirchlich gesinnte Schriftsteller, wie *Baronius* (Ann. III 49 f.), *Pagi* (Critica I 355, ed. Antverp.), der *Duc de Broglie* (L'église et l'empire romain au IVe siècle I a, Paris 1860, 183) und *Laurentie* (Hist. de l'empire romain t. IV, Paris 1862, 385 f.), sondern auch vorurtheilsfreie Forscher, wie *S. Basnage* (II 619), *Neander* (a. a. O. 246), *v. Wietersheim* (Völkerwanderung III 176) und *Heinrich Richter* (Weström. Reich 56), fassen das Galerius'sche Toleranzedict lediglich als die That des reuigen Sünders auf. Correct äussern sich über die Motive des Kaisers: *Gibbon* (*Sporschil*'sche Uebersetzung, 2. Aufl., II 204 ff., III 100 ff.), *F. Chr. Baur* (Gesch. d. christl. Kirche, Tübingen 1853, I 434—437) und *Th. Keim* (‚Röm. T.' in den Theol. Jahrb., Bd. XI, Tüb. 1852, H. 2, Abschn. I; ‚Constantin' 14—16. 80, Anm. 10). Das Edict schleudert wider die Anhänger Jesu in hochfahrender Sprache den Vorwurf, sie hätten sich von der Religion ihrer Väter, d. h. vom Glauben der christlichen Centralkirche oder der katholischen Kirche, losgesagt und zahlreiche Secten gebildet. Sodann führen Galerius und die beiden Mitunterzeichner aus, die diocletianische Verfolgung hätte im Grunde nichts weiter bezweckt, als die verblendeten Christen wieder zu wahren Christusgläubigen zu machen. Natürlich liegt hier eine juridische und historische Fiction vor, wozu die römische Staatsgewalt ihre Zuflucht nahm, um das immerhin demüthigende Bekenntniss ihres ungeheuern Missgriffes minder auffallend erscheinen zu lassen. Thatsächlich wurde ja gerade die christliche Grosskirche am meisten von der Wuth des heidnischen Fanatismus betroffen, weil sie eben centralistisch organisirt und darum den gewaltigen principiellen Gegensatz des neuen Glaubens gegenüber dem alten griechisch-römischen Religionssystem am schärfsten vertrat. — Wenngleich nun die Staatsgewalt bezüglich der Christen ihren Zweck verfehlte (in Wahrheit gerade aus diesem Grunde), so ‚ertheilen doch', fährt das Edict fort, ‚die Gesetzgeber in ihrer Milde den halsstarrigen Christen die Erlaubniss, wieder Christen zu sein und sich kirchliche Versammlungshäuser zu bauen, unter der Bedingung jedoch, dass sie nichts wider die öffentliche Ordnung unternehmen'. Der Erlass schloss mit der Aufforderung an die Christen, zu ihrem Gott für die Wohlfahrt der Kaiser, des Reiches und ihr eigenes Heil zu beten. Die Duldung war also widerwillig und in ungnädiger Form eingeräumt, deutete nicht im Entferntesten die Bereitwilligkeit des Staates an, die in Folge des ersten diocletianischen Verfolgungsedictes confiscirten christlichen Conventikel und Grundstücke zu restituiren, war sogar, wie *Keim* (T., Abschn. I) mit Fug hervorhebt, in zweideutige Ausdrücke gefasst; wenigstens schien der betreffende Wortlaut Ausführung oder Zurücknahme der verbrieften Duldung gänzlich der Willkür der heidnischen Staatsregierung anheimzugeben. Die Toleranz wurde in der That an lästige Bedingungen geknüpft. Dieselben sind im Allgemeinen angedeutet durch die Worte ‚. . . ita ut ne quid contra disciplinam agant'; sie waren jedenfalls im Einzelnen namhaft gemacht in der in unserm Religionsgesetz selber verheissenen Instruction an die Richter (s. weiter unten den Anhang: ‚das sog. zweite Toleranzedict vom J. 312'). Sehr förderlich handelt über das Galerius'sche Toleranzedict von 311 *Ad. Hilgenfeld* (a. a. O. 509 f.). Ich bemerke noch, dass dieses erste römische Duldungsdecret für die Christen nach *Hunzikers* überzeugender Beweisführung (a. a. O. 237 f.) bereits 310 erlassen, aber aus unbekannten Gründen erst am 30. April 311 in Nicomedien veröffentlicht wurde. Indess verwirklichten sich die soeben angedeuteten Befürchtungen nicht; denn Constantin, der Beherrscher von Gallien, Spanien und Britannien, und Licinius, der nach dem bald erfolgten Tode des Galerius über Illyrien im weitesten Sinne, über alle Länder zwischen der Adria und dem ägäischen Meer, gebot (vgl. *Lactant.* c. 35. 36; *Zos.* II 11), brachten das Toleranzedict in grossmüthiger Weise zur Ausführung.

2) Während die beiden occidentalischen Monarchen das Duldungsdecret von Sardica-Nicomedien auf breitester Basis vollstreckten, konnte sich der orientalische Kaiser Maximin II Daja (reg. 305—313), der brutalste aller Christenverfolger (vgl. meinen Art. Christenverfolgungen, röm. I 248 f.), noch immer nicht entschliessen, offen und ehrlich, wie es die gänzlich ver-

änderte Zeitströmung gebieterisch erheischte, mit dem bisher so bitter bekämpften Christenthum Frieden zu machen. Da auch er es, Anfangs wenigstens, für bedenklich hielt, das Dreikaiser-Edict vollständig zu ignoriren, aber doch anderseits sich freie Hand für die Zukunft behalten wollte, so ertheilte er seinem ersten Beamten, dem Prätorialpräfecten Sabinus, den bloss mündlichen Auftrag, das Aufhören der officiellen Verfolgung zu veranlassen. Uebrigens stimmte diese Instruction vollständig mit dem Dreikaiser-Edict überein; die erschwerenden Bedingungen, von denen das letztere die Toleranz abhängig machte, erleichterte dem Neffen des Galerius wol seinen Entschluss, die blutige Behelligung des Christenthums aufzugeben oder doch zu vertagen (s. den Anhang: ‚das sog. zweite Toleranzedict vom J. 312‘). Es schien jetzt ein Zeitpunkt der Ruhe für die schwer geprüfte orientalische Kirche einzutreten. Aber nach kaum sechs Monaten liess der ebenso treulose als wortbrüchige Monarch die Verfolgung, wenn auch in anderer Form, wieder aufleben: er untersagte abermals den öffentlichen Gottesdienst der Christen und befahl, die Gläubigen, da Hinrichtungen nicht mehr statthaft waren, nach Belieben zu verstümmeln (vgl. *Lact.* c. 36; *Euseb.* H. e. IX 9, n. 1—7 und die kritischen Erörterungen zu diesen Stellen in meiner im ‚Philologus‘ Bd. XXXVI, H. 4 veröffentlichten Abhandlung ‚Miscellen zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der spätern röm. Kaiserzeit‘ 602—605).

3) Die verbündeten Kaiser Constantin und Licinius übersandten im Sommer 312 dem orientalischen Tyrannen das Dreikaiser-Edict von 311 mit dem gemessenen Ersuchen, demselben endlich mit seiner Unterschrift beizutreten, um die morgenländische Kirche wenigstens vor weiteren Brutalitäten ihres beharrlichen Unterdrückers zu schützen. Da Maximin es nicht wagte, den Unwillen der verbündeten Imperatoren zur Unzeit zu reizen, und da anderseits das ihm zur Unterzeichnung vorgelegte Decret im Grunde den ihm so verhassten Christen nur ein äusserst bescheidenes Mass von Duldung einräumte, so verstand er sich widerwillig zur Veröffentlichung eines mit dem Galerius'schen Religionsgesetz im Wesentlichen übereinstimmenden Rescriptes, worin er jede Belästigung der Anhänger Jesu verbot, ohne ihnen indess die Erlaubniss zu ertheilen, Kirchen zu bauen oder auch nur irgendwie ihren Gottesdienst feierlich zu begehen (vgl. *Euseb.* H. e. IX 9, n. 12. 13; IX 10; *Lact.* c. 37). Dieses Mal, d. h. in der kurzen Zwischenzeit vom Sommer 312 bis Frühjahr 313, liess sich der alte Christenhasser, jedenfalls nur aus Furcht vor der verbündeten Macht Constantins und Licinius', keine Perfidie gegen die orientalische Kirche zu Schulden kommen (vgl. meine Ausführungen im ‚Philologus‘ a. a. O. 606—609).

4) Nachdem Constantin im October 312 den Tyrannen Maxentius in der Schlacht an der milvischen Brücke besiegt hatte und nun auch Herr von Italien und Africa geworden war, hielt er sich zuerst eine Zeitlang in Rom auf und begab sich dann im Winter 312/313 nach Mailand. Dorthin kam auch Licinius, um aus der Hand des kaiserlichen Bruders seine Gemahlin Constantia entgegenzunehmen (vgl. z. B. *Lactant.* c. 45. 48; *Euseb.* Hist. eccl. X 8; Vit. Const. I 49. 50; *Zos.* II 17). Gelegentlich dieser Zusammenkunft zogen die kaiserlichen Schwäger auch die Religionsangelegenheit wieder in den Kreis ihrer politischen Berathschlagungen. Und in der That harrte in dieser Hinsicht mehr als eine äusserst wichtige noch offene Frage ihrer Lösung. Einmal galt es, in den neueroberten Provinzen Constantins, Italien und Africa, für das Verhältniss der dortigen Christen zur Reichsgewalt eine gesetzliche Norm aufzufinden. In dem Gebiete des Maxentius war zwar die Verfolgung gleich Anfangs, d. i. im J. 306, ausser Kraft gesetzt worden (*Euseb.* H. e. VIII 14, verglichen mit Mart. Pal. c. 13 und *Optat. Milev.* De schism. Donat.; Ad Parm. I 18: ‚iubente Deo, indulgentiam mittente Maxentio, christianis libertas est restituta‘, ed. *H. Hurter* S. J., Ss. patr. opusc. sel. X 53), Maxentius hatte sogar, freilich erst im J. 310, die Loca ecclesiastica restituirt, damit das Galerius'sche Toleranzedict überbietend (vgl. meinen Art. Christenverfolg. I 247 und *Kraus* R. S.[2] 162 ff.). Man hatte jedoch den Christen, wie es allen Anschein hat, niemals gesetzliche Duldung bewilligt. Ein zweiter wichtiger Punkt betraf die christlichen Unterthanen beider Verbündeten. Die lästigen und drückenden Bedingungen, von denen das Galerius'sche Religionsgesetz von 311 die Toleranz abhängig machte, scheinen aller Orten Anlass zu nur zu sehr begründeten Beschwerden gegeben zu haben. Bei dieser Sachlage entschloss sich Constantin, in einer Weise Remedur zu schaffen, die seiner hohen staatsmännischen Begabung alle Ehre macht. Er schlug seinem Verbündeten vor, das unantike, nur auf dem Boden des Christenthums wurzelnde Princip der unbedingten Religionsfreiheit aufzustellen. Licinius, der damals das lebhafteste Interesse daran hatte, als Beschützer

sonderer Vorliebe *Th. Keim* (Röm. T. Abschn. II und III, bes. 219; Constantin 16—18. 81—84, Note 11) huldigen, hätten Constantin und Licinius, bestürzt über das die alte Staatsreligion mit völliger Vernichtung bedrohende Ergebniss des Toleranzedictes von 311, im Frühling 312 ein neues Religionsgesetz erlassen, darin zwar die schon im Vorjahr officiell zugestandene Duldung des Christenthums aufrecht erhalten, aber dieselbe mit einer Reihe modificirender Beschränkungen umgeben, womit sie bezweckten, das Christenthum auf den Aussterbe-Etat zu setzen. Dieses sog. zweite Toleranzedict der beiden Herrscher soll namentlich zwei für die Christen äusserst nachtheilige Bestimmungen enthalten haben. Erstens hätte es den Uebertritt der Heiden zum Christenthum untersagt und zweitens die zahlreichen christlichen Secten ausdrücklich von der nur der christlichen Grosskirche zugestandenen Toleranz ausgeschlossen.

Schon aus meiner bisherigen Darstellung der Religionsgesetzgebung der Jahre 311 bis 313 erhellt, dass ich von dieser Combination, die ich selbst früher vertrat (s. z. B. meine Ausführungen im ‚Philologus' XXXVI, H. 4, 605 ff.), jetzt nichts mehr wissen will. Jüngst hat sich nämlich *Antoniades* das Verdienst erworben, das angebliche Religionsgesetz von 312 endgültig als apokryphes Document zu entlarven (Kaiser Licinius, Excurs III 79—81). *Ad. Hilgenfeld* (Anzeige dieser Schrift a. a. O.) hat seiner bündigen unwiderleglichen Beweisführung mit Fug zugestimmt und dieselbe vielfach ergänzt. Ebenso bezeichnet der Recensent des neugriechischen Licinius im *Zarncke*'schen Lit. Centralbl. (1885, Nr. 33 v. 8. Aug., Sp. 1100) mit Recht den Excurs über das angebliche Religionsedict von 312 als ‚besonders beachtenswerth'. *Keim* a. a. O. glaubte durch scharfsinnige geistvolle Interpretation einiger nach seiner Meinung auf ein früheres Rescript bezugnehmender Stellen aus dem Mailänder Freiheitsdecret von 313 (*Euseb.* H. e., ed. *Ludw. Dindorf*, X 5, n. 2. 3. 6; *Lact.* Mortes c. 48), sowie durch geschickte Verwerthung der von Eusebius aufbewahrten zwei Paralleledicte Maximins II den wesentlichen Inhalt seines Zweikaiser-Decretes von 312 möglichst genau ermittelt zu haben. Was aber die angeblichen Anspielungen des Mailänder Decretes auf ein Religionsgesetz vom Vorjahr betrifft, so bemerkt *Antoniades* ganz richtig, dass das im Mailänder Edict erwähnte frühere kaiserliche ‚Schreiben' (scripta, litterae) lediglich anspielt auf das im Galerius'schen Edict von 311 verheissene (später verloren gegangene) private kaiserliche Rundschreiben an die Richter (*Lact.* c. 34: alia autem epistola iudicibus significaturi sumus, quid debent observare), welches Ausführungsbestimmungen zum Decret von 311 enthielt und jedenfalls die durch die Worte: indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant, *ita ut ne quid contra disciplinam agant* im Allgemeinen angedeuteten Bedingungen, an die Galerius seine beschränkte Toleranz knüpft, im Einzelnen ausführt (s. *Hilgenfeld* a. a. O.). Die durch das Freiheitsedict von 313 beseitigten Bedingungen (‚conditiones amotae' bei *Lactanz*, ‚αἱρέσεις ἀφαιρεθεῖσαι' bei *Eusebius*, nicht: Secten!) sind also identisch mit den Schranken, mit denen Galerius durch sein Decret von 311 im Allgemeinen und speziell durch sein Rundschreiben an die Richter (gleich nachher!) seine Duldung des Christenthums umgeben resp. erschwert hat (vgl. *Hilgenfeld* a. a. O.). Mit Fug macht *Hilgenfeld* (510 ff.) gegen den neugriechischen Forscher geltend, dass auch die beiden Religionsedicte Maximins II mit ihrer kümmerlichen Toleranz inhaltlich vollständig mit dem Galerius'schen Decret von 311 und der damit im Zusammenhang stehenden Instruction an die Richter sich decken, und dass beide Maximindecrete den Jahren 311 und 312, nicht erst, wie *Antoniades* im Widerspruch mit dem historischen Context meint, dem Jahr 313 angehören.

II. Das constantinische Orientedict von 324.

Licinius, der Mitunterzeichner des Mailänder Edictes, gerirte sich, zumeist aus politischer Freundschaft für Constantin und in Consequenz seines Antagonismus gegen Maximin, eine Zeitlang als eifriger Beschützer und Freund der Kirche, blieb aber, bei veränderter politischer Lage, dieser Rolle keineswegs treu, begann vielmehr, frühestens seit 316 und spätestens seit 319, aus politischer Eifersucht gegen Constantin seinen christlichen Unterthanen die von ihm selbst bewilligte Religionsfreiheit wieder im Wege der Chicane durch eine Reihe von kleinlichen Massregeln zu verkümmern. Ohne dass der Kaiser jemals das Edict von Mailand-Nicomedien in seinen Staaten abrogirt hätte, kam es doch zu einer Art Halbverfolgung, die vorzugsweise die Christen am Hofe, im Heer und den Episcopat traf und gar viele Gläubigen in eine höchst unbequeme Lage versetzte. Den Bischöfen wurde jeder gegenseitige kirchliche Verkehr, sowie das Betreten heidnischer Versammlungen untersagt; viele Christen, die im Palaste und im Heere dienten, wurden ihrer Chargen

gens trugen die Stoiker ihr Haar kurz geschoren.

In Betreff der Pflege des Haares hatte schon der hl. Paulus (I Kor. 11) die kirchlichen Grundsätze ausgesprochen, dass es eine Schande für einen christlichen Mann sei, ‚si comam nutriat'; dahingegen solle das Weib die Haare wachsen lassen, ‚quoniam capilli pro velamine ei dati sunt'. Daher erscheint der Völkerapostel in den Acten der hl. Thekla ‚attonso capite'; Thekla selber aber, die ihm in Mannskleidern zu folgen wünscht, bittet ihn: tonde me, ut sequar te. Uebrigens war diese T. keine rasirte, sondern bloss kurz geschnitten, zum Gegensatz gegen die Isispriester, welche den Kopf rasirten (*Bingham* VII 3, n. 6), ja die ältesten Bildnisse des Völkerapostels zeigen ihn uns nicht einmal mit besonders kurz geschnittenem Haar.

Die Einführung der eigentlichen T. oder Corona wird von den spätern Schriftstellern dem hl. Petrus zugeschrieben. *Germanus von Constantinopel* (Rer. eccl. theor. VIII, Bibl. Patr.) sagt: duplex corona circumposita capiti sacerdotis imaginem refert venerandi capitis Apostoli Petri, qui cum missus esset ad praedicationem Domini et magistri, ei tonsa est ab eis, qui eius sermoni non credebant, ut illuderetur ab ipsis. Eique magister Christus benedixit, et infamiam in honorem, illusionem in gloriam convertit. *Sophronius von Jerusalem*, der um 630 lebte, schreibt in seinem Comment. liturg. (*Mai* Spicil. V 35): ‚die runde T. (στρογγύλη κουρά) auf dem Kopfe des Priesters weist auf die Dornenkrone hin; der doppelte Kranz der Haare erinnert an die ehrenvolle T. des Apostelfürsten, durch welche er von den Ungläubigen verspottet wurde (ἣν ἀποκαρεὶς ὑπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐνεπαίζετο), die aber Christus segnete.' Auch der hl. *Gregor von Tours* führt die T. auf den hl. Petrus zurück: ad humilitatem docendam caput desuper tondere instituit. Der hl. *Aldhelm*, der im 7. Jahrh. schrieb, führt eine Reihe von Gründen an, weshalb der hl. Petrus die T. vorgeschrieben habe (Ep. ad Gerunt.): zur Erinnerung an die Dornenkrone, zur Unterscheidung von den alttestamentlichen Priestern und zur Demüthigung, da die Römer ihre Kriegsgefangenen ‚sub corona' verkauft hätten. Uebrigens berichtet derselbe *Aldhelm*, dass zu seiner Zeit neben dieser Legende eine andere parallel lief, wonach die T. nicht von Petrus, sondern von Simon Magus eingeführt sei, weshalb denn auch in manchen Gegenden ‚sacerdotes et clerici tonsuram s. Petri pertinaciter refutabant'.

Fragen wir nun, was über den in der Kirche in Uebung stehenden Brauch die Quellen und Monumente sagen, so erscheint im 4. Jahrh. das kurz geschnittene Haar als Erkennungszeichen der Geistlichkeit. *Prudentius* (Peristeph. XIII) lässt sogar den hl. Cyprian, bevor er in den Klerus aufgenommen wurde, die Haare kurz schneiden: deflua caesaries compescitur ad breves capillos. Papst *Damasus* und der hl. *Hieronymus* bezeugen die Sitte für ihre Zeit; jener, indem er seinen Tadel ausspricht über einen Kleriker, ‚qui comatus ordinatus fuerat'; dieser (Ad Ezech. 44, 20), indem er als allgemeine Sitte hinstellt, dass die Geistlichen das Haar kurz geschnitten trügen. Wie ebenderselbe Kirchenvater uns berichtet (Ep. 58 ad Sabinianam), war es in den Frauenklöstern Aegyptens und Syriens Sitte, ‚ut tam virgo quam vidua, quae se Deo voverint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandam'. Auch *Gregor von Tours* (Mirac. 77) sagt von einem zum Priester geweihten Abte: humiliatis capillis abbatis sortitus est ordinem. Dass aber, wenigstens in Gallien, die Mönche nicht durchgehends kurzes Haar trugen, ergiebt sich sowol aus der eben angeführten Stelle, als auch aus einem andern Berichte *Gregors* (De glor. conf. 38), wo er von dem wunderbaren Feuer über dem Kopfe eines Ordensmannes erzählt: quamquam coma in sublimi producta excreverit, non tamen flamma noxia erat capiti. Manche Archäologen halten die eigentliche Corona für eine Auszeichnung der Bischöfe und Priester und führen darauf die gebräuchliche Formel zurück, mit welcher man dieselben anzureden pflegte. So schreibt der hl. *Hieronymus* (Ep. 77) an den hl. Augustinus: fratres tuos, ut nomine salutis, precor coronam tuam; *Augustinus* (Ep. 33): per coronam nostram nos adiurant vestri; *Sidonius Apoll.* (lib. VII 8): de minimis rebus coronam tuam maximisque consulerem. *Leo M.* schreibt: iubere dignata est corona vestra, und in einem Briefe an ihn heisst es: episcopus noster maxime coronae vestrae gratiam meruit. In einem Gesetz des Kaisers Valentinian begegnet uns der Ausdruck: Pontifex Romanus, qui princeps est episcopalis coronae. Wenn nun nach diesen Citaten es auch zugegeben werden muss, dass man bei der Anrede an die Bischöfe für das Du die Umschreibung ‚corona vestra' gebrauchte, so dürfte die Ableitung doch wol eher von der Corona presbyterii kommen, wie schon der hl. *Ignatius* an die Epheser schreibt: confirmamini in dogmatibus Domini cum dignissimo episcopo vestro et spirituali corona presbyterii vestri et secundum Dominum agentibus diaconis. Der Senat, der Coetus presbyte-

rorum, wie der hl. *Hieronymus* sich ausdrückt (In Isai. II 2), das ist die Corona, der den Bischof bei der Feier der heiligen Geheimnisse umgebende Kranz der Priester; und es entspricht gewiss ganz dem Geist der alten Kirche, die den Bischof so enge mit seinem Klerus verbunden dachte, daraus die Benennung für den Bischof zu entnehmen. Wenn endlich *Cyrill von Jerusalem* sagt: apostoli virtuti coronam quandam sancti Spiritus gratiam capitibus suis adaptarunt, ‚sie haben die Gnade des hl. Geistes wie einen Kranz um ihre Häupter gelegt', so mag daraus allerdings eine Erklärung der Corona als Symbol jener Fülle des hl. Geistes abzuleiten sein, die auf den Aposteln und ihren Nachfolgern im Oberhirtenamte ruhte; allein der Brauch der eigentlichen T. oder Corona zu jener Zeit lässt sich aus den Worten nicht strenge nachweisen.



Fig. 508. Fresco aus S. Callisto: der hl. Cornelius (de Rossi R. S. I, tav. VI).

Was die Monumente betrifft, so findet sich bei den Heiligen-Figuren auf den Goldgläsern keine Spur von einer T.; dasselbe gilt von allen alten Gemälden der Katakomben. Auf den Mosaiken dagegen beginnt seit der Mitte des 5. Jh. die T., und zwar erscheint sie nicht nur bei späteren Heiligen, sondern auch bei Aposteln und Propheten, wie in S. Apollinare nuovo und in S. Pietro Crisologo zu Ravenna u. a. Dabei ist zu beachten, dass der hl. Petrus ständig und überall mit diesem Haarkranz erscheint: ein Beweis, wie alt die oben erwähnte Legende ist; auf dem ältesten Mosaik in S. Pudenziana hat der Apostel noch die gewöhnliche Haartracht, ebenso auf dem in S. Sabina (um 425). In S. Ambrogio zu Mailand hat der hl. Gervasius einen doppelten Kranz von Haaren, die übrigen Heiligen dagegen haben ganz kurz geschnittenes Haar; in S. Lorenzo in agro Verano tragen der Apostel Petrus, die beiden Diakonen Laurentius und Stephanus, sowie der Papst Pelagius die T.; in S. Vitale zu Ravenna erscheinen ebenfalls die beiden den Bischof Maximianus begleitenden Diakonen mit der Corona. Auf den späteren Katakombenbildern haben die Päpste und Bischöfe die grosse T.; wir erinnern nur an die Figuren in der Grabkapelle des Papstes Cornelius (s. uns. Fig. 508). DE WAAL.

TOPOGRAPHIE und **MUSEOGRAPHIE.** Die Topographie hat in der Archäologie ihre Stellung als Hülfswissenschaft der Denkmäler-Kunde; sie hat es, in ihrem weitesten Sinne, mit der Erforschung jener Localitäten zu thun, welche, Sitze menschlicher Cultur, die Natur menschlicher Anlagen bestimmt haben, von den sie besiedelnden Menschen aber auch vielfach modificirt worden sind. Der Archäologe wird zunächst durch die Frage nach Fundort und Fundgeschichte seiner Kunstgegenstände auf die Topographie hingewiesen und kann der topographischen Unterlage und gewissermassen des landschaftlichen Hintergrundes nicht entbehren, wo er ein irgendwie erschöpfendes und umfassendes Gesammtbild zeichnen will.

Für den christlichen Archäologen im Besondern kommt die Topographie derjenigen Orte in Betracht, welche den Hauptreichthum altchristlicher Reste zu Tage gefördert haben. Es versteht sich, dass das in erster Linie die Katakomben und Coemeterien sind, wie wir sie I 307 f. und II 98 ff. erörtert und aufgezählt haben. In zweiter Linie hat sich unsere Topographie mit der Statistik der altchristlichen Kirchen zu beschäftigen, wie das in unseren Artikeln Basilika I 129, Centralbauten I 201 f., Rotunden II 701 und Taufkirchen II 839 geschehen ist; als Supplement dazu darf die Statistik der Elfenbeine I 404, Mosaiken II 422, Münzen II 433, Ringe II 694, Sarkophage II 726 u. s. f. erscheinen.

Als ein Anhang zu dieser Geographie der Kunstüberreste wäre eine archäologische Productenkarte anzusehen, wie sie z. B. *Mionnet* für die Münzen gegeben, wie sie für unser Gebiet aber leider noch nicht unternommen oder geliefert worden ist. Wir hoffen, in einer spätern Auflage dieses Werkes auch dieser Aufgabe zu entsprechen.

Die Museographie hat sich mit der Aufbewahrung der Kunstobjecte in öffentlichen oder Privatsammlungen zu beschäftigen. Für die profane Alterthumswissenschaft ist diese besonders durch *Ed. Gerhard* (vgl. dessen Grundriss der Archäol., Berlin 1853, 11, und: Ueber archäolog. Sammlungen u. Studien, Berl. 1860) in den Organismus derselben eingeführte Hülfswissenschaft selbstverständlich eine überaus umfassende und ausgedehnte: der christliche Archäologe hat nur wenige Mu-

seen aufzuzählen, welche ausschliesslich oder doch vorwaltend der Erhaltung altchristlicher Objecte gewidmet sind; er hat dagegen die bis jetzt nie versuchte Zusammenstellung dessen zu unternehmen, was in den verschiedenen Museen Europa's, Africa's u. s. f. an altchristlichen Resten erhalten ist. Der Herausgeber dieser Real-Encyklopädie hat sich seit vielen Jahren angelegen sein lassen, durch Autopsie wie durch Correspondenz eine möglichst vollständige Kenntniss der in den einzelnen Sammlungen bewahrten Reste des christlichen Alterthums zu gewinnen, und er hofft, in seinem ‚Handbuch der christlichen Archäologie' seinerzeit ein möglichst detaillirtes Bild dieser Bestände liefern zu können. Heute und an diesem Orte muss er sich noch auf eine summarische und gewiss keineswegs vollständige Aufzählung derjenigen Museen beschränken, welche hier hauptsächlich in Betracht kommen.

Italien. Rom. Museo cristiano in der Libreria des Vatican. Praefect *G. B. de Rossi.* Enthält u. A. die Reste des Museo Carpegna und die kostbarsten Funde aus den Katakomben, soweit diese nicht ins Ausland gingen. Broncemedaillon mit Petrus und Paulus (II 608, Fig. 374). Lämpchen aus Terracotta und Bronce. Kleine Terracotta-Figur des guten Hirten. Bronceplatten mit Inschriften und figurirten Darstellungen. Broncering eines Sklaven. Labarum mit Monogramm. Grosses Broncekreuz griechischer Arbeit mit durchbrochener Schrift. Broncecrucifix (9. bis 10. Jahrh.). Zwei Enkolpien aus Bronce mit getriebenem Goldblech (vgl. *Vettori* und *Borgia* De cruce vatic. und De cruce velit. oben II 421). Andere goldblecherne Enkolpien, gefunden in der Basilika zu Praeneste. Zwei Enkolpien von Goldblech zum Aufnähen mit Bandornament im Stil der irischen Hss. Spätere Enkolpien, in Gold oder edle Metalle gefasst; äusserst feine Holzsculpturen. Rundes Broncerelief aus S. Ponziano mit biblischen Darstellungen und dem guten Hirten, von *Ciampini* (Disq. sacro-hist. de duobus emblem. Mus. Carpinei) und von *Buonarruoti* (Vetri antich.) illustrirt. Broncestempel. Thonplättchen mit Monogrammen; desgl. mit byzantinischer Christusbüste, andere mit Maria u. s. f. Oelfläschchen des hl. Mennas. Elfenbein mit Christuskopf (s. o. II 404). Medaillen. Broncestempel. Vgl. jetzt *de Rossi* La bibl. della sede apost. ed i catal. dei suoi ms. I cabinetti etc., Roma 1884, 4°, 57 f.

Vaticanische Bibliothek, wichtig durch ihre Bilderhandschriften; s. *Angelo Mazzoni* Guida alla Bibl. Vatic. ed all' appart. Borgia, Roma 1881. Leider fehlt noch gänzlich eine Arbeit für die vaticanischen Bilderhandschriften, wie sie *Bordier* für die Pariser, *Birch* und *Westwood* für die Londoner geliefert haben.

Museum des Lateran. a) Lapidarmuseum im obern Stock und dessen Gallerieen. Director *G. B. de Rossi.* Schönste und bestgeordnete Sammlung christlicher Inschriften der Katakomben, unter Pius IX angelegt. Vgl. *de Rossi* in dem nicht im Buchhandel erschienenen Werke ‚Triplice omaggio alla S. di PP. Pio IX nel suo giubileo episcopale offerte dalle Romane Accademie pontif. di archeol., Roma 1877, wo tav. I—XXIV der photographischen Wiedergabe der betreffenden Inschriften gewidmet sind. b) Saal der Sarkophage und Sculpturen, s. d. Artt. Sarkophage II 727 und Statuen II 783, bes. auch *Barbier de Montault* Musées et galéries de Rome, Rome 1876; *Northcote* und *Brownlow* und *Kraus* a. a. O.; dazu noch Bull. 1878, 66.

Museo Kircheriano. Die berühmte, von *Athanas. Kircher* S. J. im ehemaligen Jesuitencollegium S. Ignazio begründete Sammlung enthält eine Anzahl christlicher Inschriften, Sculpturen, Broncen, Lampen u. s. f., u. a. den bekannten Crocifisso graffito (s. d. Art. Spottcrucifix II 774), eine Marmorstatuette mit Pastor bonus. Vgl. zur Geschichte des Museums (1651 bis 1773) *Garrucci* in Civ. cattol. 1879, 218 u. 726, Quad. 704 u. 708; *Ettore da Ruggiero* Catalogo del Mus. Kircher., Roma 1878; dazu *Lafaye* Le Musée K., Rev. arch. 1879, 239 f.; *V. Schultze* Archäol. Stud. über altchristl. Monum., Wien 1880, 258 ff.

Sammlung der Propaganda, enthaltend das ehemalige Museo Borgia. Gute Collection geschnittener Steine, Abraxen u. dgl.

S. Marco. Im Atrium eine Anzahl Inschriften.

S. Maria in Trastevere. In der Vorhalle eine Anzahl Inschriften.

S. Agnese fuori le mura. Eine Anzahl Inschriften.

Grotten der vaticanischen Basilika. Sarkophag des Iunius Bassus und andere Sarkophagreste. Statue des hl. Petrus (s. oben II 784) u. a.

S. Paolo fuori le mura, Abtei. In dem Kreuzgang und den oberen Corridoren des Klosters Sammlung von Sarkophagen, Inschriften und den Resten der alten Papstbilder. Für letztere vgl. unsern Art. Papstbildnisse II 582; im Uebrigen: Inscriptiones antiquae basilicae s. Pauli ad viam Ostiensem, Rom. 1654, fol.

Museum Palatinum. Einige Lämpchen mit Monogramm u. s. f., alle in den palatinischen Gärten gefunden.

Sammlung des deutschen arch. Instituts. Einige Inschriften und ein Sarkophagrelief.

Privatsammlungen:

Hr. Commendatore G. B. de Rossi. Einige Inschriftsteine und kleinere Denkmäler.

Museo cristiano des Camposanto Tedesco, Director Msgr. *de Waal*. Eine kleine, aber bereits werthvolle, seit den letzten Jahren durch Hrn. Dr. *de Waal* angelegte Sammlung: Sarkophagreste, Terracotten-Stempel, Lämpchen, Reste von Goldgläsern.

P. Garrucci (gest. 1885) besass eine Sammlung, von der er öfter in seiner ‚Storia' spricht, und welche besonders Münzen, Medaillen u. s. f. umfasste. Was aus ihr geworden, ist mir unbekannt.

Graf Stroganoff besitzt einige sehr interessante kleinere Alterthümer, über welche das Bulletino 1871, 36. 153—155; 1875, 76 Nachricht giebt.

Grottaferrata. Kleines Museum in der Abtei; s. *de Rossi* Bull. 1875, 75.

Neapel. Museo nazionale. Broncen. Lampen. Besonders namhafte Collection von Inschriften; vgl. das von *Fiorelli* herausgegebene Verzeichniss und *Mommsen* im C. I. L.

Sammlung des Hrn. Bronnguignon, s. *V. Schultze* im Christl. Kunstbl. 1884, Nr. 12.

Perugia. Museum. Kleine Sammlung von Inschriften mit Lampen. Vgl. noch *Fontanini* Discus argent. Perusiae repert., Rom. 1727.

Syrakus. Museo nazionale. Glasampullen, Thonlämpchen (c. 170), Broncefisch, Silberring, Silbernadel, geschnittene Steine. Namhafte Sammlung griechischer Inschriften aus den Katakomben.

Desgl. Villa Cassia. Eine Anzahl griechischer Inschriften aus den Katakomben. Lampe mit Monogramm.

Messina. Universitäts-Museum. Einige Lampen, vielleicht eine christliche Inschrift.

Catanea. Museo nazionale im Kloster de' Benedittini. Director Prof. *Aralsi*. Bronce- bez. Eisenring von zweifelhaftem altchristlichen Ursprung, Thonlämpchen, zwei thönerne Tauben, Broncelampe mit Kreuz am Steuer. Fresken aus dem altchristlichen Coemeterium S. Maria Gesù, sehr werthvolle Reste. Inschriften, lateinische, zum Theil römischer Provenienz; desgl. griechische. Im Dom grosser Taufstein, angeblich aus den Katakomben.

Palermo. Museo nazionale. Eine Anzahl altchristlicher Inschriften, theils griechisch, theils lateinisch. Ein grosser Theil derselben publicirt durch *Torremuzza* Siciliae et obiacentium insul. vett. inscript. nova coll., Panorm. 1769; *ders.* Le ant. iscriz. di Palermo, Pal. 1762. Ein Mosaik mit Orpheus wol nicht christlich. Grosse Anzahl Thonlampen, Bleistempel.

Florenz. Uffizien: Camera de' Camei. Die II 270 beschriebene Broncelampe mit dem Schiff (n. 2259); andere Broncelampen die nn. 2260. 2261. 2262. Broncestempel n. 1588. Eine Anzahl Fondi d'oro (22).

Bargello. Ein Aufnäh-Enkolpion (n. 5), Longobarden-Zeit.

Ravenna. Museum. Elfenbeine, bes. die berühmte Kathedra des hl. Maximianus, s. o. I 405. Sarkophage, Inschriften.

Sammlung altchristlicher Steine; vgl. *Le Blant* Une collection de pierres gravées à la biblioth. de Ravenne, in Rev. archéol. 1883, 299. Vgl. noch *F. Bock* Christl. Denkm., bes. auch Aurifrisia mit Series episcoporum, ältestes Denkmal der Acupictura Italiens, A. Ztg. 1883, Nr. 355.

Bologna. Einige Elfenbeine im Universitäts-Museum und dem Museo civico (11), s. oben I 405. Im Museo civico ausserdem 17 altchristliche Inschriften; Thonlampen mit Monogramm Christi (c. ein Dutzend).

Verona. S. Giovanni in Fonte. Einige Sarkophage. Vgl. *Maffei* Veron. ill. IV 96, tav. II [1. 2] u. tav. XI [16].

Brescia. Die Bibliothek (Quiriniana) besitzt besonders die berühmte Lipsanothek von Brescia (s. o. I 407), das Diptychon des Boethius (ebend. I 407). Vgl. *Odorici* Ant. crist. di Brescia, Brescia 1845.

Bobbio. Ehemal. Abteibibliothek. Elfenbeine: die sacra Teca mit Orpheus, abgeb. bei *Botozzi* Degli emblemi e simboli dell' ant. sarcof. di Tortona, Tortona 1824, tav. IV.

Mailand. Domschatz. Kostbare Elfenbeine u. s. f.; vgl. oben I 406.

Sammlung Trivulzi. Elfenbeine, ebd. I 405.

Sammlung Trotti. Elfenbeine, ebd. I 406.

S. Ambrogio. In der Kirche Sarkophag, in der Vorhalle Inschriften und Sculpturreste. Vgl. *Ferrario* Mon. sacri e profani della basilica di s. Ambr., Mil. 1824; *Muratori* Thes. inscript. IV; *Allegranza* Opusc. pref. p. V f. und in seinen übrigen Werken. Vgl. noch *Curti* Relazione della tomba di s. Ambrogio, Gervasio e Protasio, ritrovate nella basilica Ambrosiana 1864, Mil. 1864.

Die kostbare, an altchristlichen, longobardischen, byzantinischen Schmucksachen, Kreuzen, Elfenbeinen und Gläsern reiche

Sammlung des Cavaliere Carlo Morbio wurde leider am 10. ff. Sept. 1883 in München verkauft. S. den Katalog der Kunstsammlungen des im J. 1881 zu Mailand verstorbenen Hrn. Cav. Carlo Morbio etc., München 1883.

Monza. In der Kathedrale der sehr bedeutende Schatz, zum grössten Theil aus der Zeit und dem Besitz der Königin Theodelinde. Vgl. *Frisi* Memorie della chiesa Monzese etc., 4 voll., Milano 1744, und *dessen* Mem. istoriche di Monza e sua corte, 3 voll., Mil. 1794, sowie neuestens *Barbier de Montault* Le trésor de la basilique royale de Monza, I, Tours 1884 (Extr. du Bulletin monumental).

Pisa. Im Camposanto eine Anzahl altchristlicher Sarkophage und Inschriften. Vgl. *Garrucci* tav. CCXCV u. s. f. und *Lasinio* Raccolta di sarcofagi, uni e altri monumenti di scultura del Camposanto di Pisa, Firenze 1825.

Vercelli. Museo lapidario Bruzza, hinter S. Andrea. Etwa sechs Grabsteine.

Turin. Museo nazionale, Director *Fabretti*. Unter den Aegyptiaca zwei Broncegewichte mit anscheinend christlichen Emblemen (?). Etwa ein halbes Dutzend koptischer Tablai mit griechischen Inschriften. Lämpchen aus Cypern, zwei desgl. aus Bronce; Taube in Marmor, natürliche Grösse (Kasten 27). Altchristliche Inschrift, griechisch (Elisabeth!).

Parma. Museo d' Antichità, Director *Gamurrini*. Namhafte Anzahl von Thonlämpchen; drei silberne Löffel, Goldglas mit den zwölf Aposteln, Broncestempel, geschnittene Steine, Ringe, Pasten; Broncefische.

Frankreich. Paris. Louvre. Einige Inschriften, Broncen, Elfenbeine u. s. f. Vgl. *Clément de Ris* Notice des objets de bronce, cuivre etc., Paris 1882; *Visconti et Clarac* Descr. des antiques du Musée royale, Paris 1820; *Sauzay* Catalogue du Musée Sauvageot, Paris 1861. Manches aus der Sammlung Soltykoff, s. Collection Soltykoff (Catal.). Schöne Sammlung ägyptischer Tablai (Epitaphien). Vgl. *Le Blant* Tablais égypt. à inscript. grecques (Extr. Rev. archéol. 1874—1875), Paris 1875. Ausgezeichnete Sammlung von Oelfläschchen des hl. Mennas u. s. f. aus Alexandrien, s. *Le Blant* Rev. archéol. 1878, mai. Ueber den Sarkophag der Livia Primitiva aus dem Coemet. Vatican. s. *Bosio* p. 89; *de Rossi* Bull. 1870, 59, tav. V. Silberlöffel (s. o. II 340). Goldglas (ebd. 532). Glasfisch. Ringe. Platte mit Inschrift. Terracotta aus Cherchel. Sarkophage (im Ganzen etwa 22 Fragmente).

Die Salle judaïque enthält eine Reihe jüdischer, auch für die christliche Religionsgeschichte erhebliche Monumente. Vgl. *Héron de Villefosse* Notice des monum. provenant de la Palestine et conservés au Musée du Louvre, Paris 1879.

Bibliothèque nationale. Höchst werthvolle Sammlung, besonders byzantinischer Bilderhandschriften. Vgl. jetzt *H. Bordier* Descr. des peintures et autres ornements, contenus dans les manuscrits grecs de la bibl. nat., Paris 1883.

Cabinet des médailles. Reiche Sammlung von Medaillen, Münzen, geschnittenen Steinen u. a., durch die Schenkung des Herzogs de Luynes bereichert. Vgl. *Chabouillet* Catal. gén. et raisonné des camées et pierres gravées de la bibl. imp., Paris (1858). Broncen. Silbernes Gefäss (*Chabouillet* n. 2884). Ringe. Terracotta (n. 299) mit Eselskopf und Phallus, höchst merkwürdiger Pendant zu dem Spottcrucifix vom Palatin, aus Phönizien. Von *Renan* Marc-Aurèle besprochen; noch nicht abgebildet. Goldgläser (n. 5412 bis 5419. 5522). Lampen.

Lyon. Ste. Irénée. Etwa 20 Epitaphien, besonders der Procella famula Dei. Sarkophage.

Vienne. Museum. Inschriften, s. *Terrebasse* Inscript. de Vienne, Vienne 1875, I—II.

Arles. S. Trophime. Altchristliche Marmorsarkophage, einer als Altar hinter dem Hochaltar benützt, ein anderer mit dem Durchgang durch das rothe Meer.

Cimetière d'Aliscamps. Grosse Sammlung von Sarkophagen, oft mit kreuzförmigem Deckel und klappenförmiger Ausladung, wie in Trier und Iulia Concordia. Vgl. über die Localität die bekannte Stelle *Dante's* und *Gervas. Tilbur.* Otia imperial. III 90; *de Rossi* Bull. 1874, 144.

Museum. Reiche Sammlung von Sarkophagen, Inschriften u. s. f. Vgl. *Dumont* Descr. des anciens monum. d'Arles, in *de Noble Lalauzière* Abrégé chron. de l'hist. d'Arles, Arles 1808, 4°, pl. XXIII f.; *Le Blant* Les sarcoph. d'Arles, Paris 1878; *Estrangin* Descr. de la ville d'Arles et des champs élysées et de son musée lapid., Aix 1845; *Clair* Les monum. d'Arles ant. et mod., Arles 1837; *Jacquemin* Guide du voyageur dans Arles, Arles 1835.

Avignon. Musée Calvet. Sarkophag des Eutropius aus Orange; c. 12 Sarkophagreliefs. Goldglas, Mann und Frau mit einem Kinde zwischen sich. Broncestempel mit dem siebenarmigen Leuchter, wol jüdisch.

Marseille. Musée. Altar des hl. Victor. Hervorragende Sammlung von Sarkophagen (c. 16) und Inschriften der Provence. Einige kleinere Objecte aus Bronce, Ringe, Ampullen, sind unecht. Lampen, Säule

aus Marmor mit Monogramm. Oelfläschchen des hl. Mennas.

S. Victor. Altchristliches Souterrain mit Sarkophag.

Vgl. *Grosson* Recueil des Antiq. de Marseille, Marseille 1773, 4°, pl. XXI[1].

Collection Augier (rue de Village 34). Altchristliches Weihrauchfass, angeblich aus S. Agnese in Rom, mit gordischem Knoten am Griff (??). Desgl. des 5. bis 6. Jahrh. Pyxen, Ringe, Lampen, Ciborien mit Taube, Holzcrucifix mit angebundenen Händen und Füssen, langer Tunica (7. bis 8. Jahrh., aus Constantinopel), Ring mit Fuss, Enkolpia aus Gold u. s. f. Manche dieser Gegenstände sind mindestens suspect, wenn nicht falsch.

S. Maximin in der Provence. Kirche. Inschriften und Sarkophage. Vgl. *Rostan* Monum. iconogr. de l'église de s. Maximin, Châlons s. S. 1862.

Toulouse. Museum. Sarkophage und Inschriften. Vgl. *Rostan* Notice sur la chapelle de s. Louis à Toulouse, Châlons s. S. 1855, 4°.

Algier. Museum. Reich an Inschriften und Sarkophagen aus der alten römischen Provinz Africa. Vgl. *Ravoisier* Exploration de l'Algérie. Beaux-arts, architecture, sculpture, inscriptions et vues, Paris 1846—1858; *Poinssot et Demaeght* Bull. trin. des antiq. afric., Paris et Oran 1882 f.

Deutschland und die **Schweiz. Basel.** Im Museum der Universität einige Inschriftsteine aus Kaiseraugst, Lampen, Glasgefässe.

In der im Münster bewahrten mittelalterlichen Sammlung kleinere altchristliche Reste, Elfenbeine u. s. f.; s. Verzeichniss der mittelalt. Samml. des Basler Münsters, Basel 1871, und d. Art. Elfenbein I 411.

S. Maurice im Rhônethal *(Agaunum)*. Im Kirchenschatz werthvolle altchristliche Reste; s. *Aubert* Trésor de l'abbaye de S. Maurice d'Agaune, Paris 1872.

Strassburg. Die seinerzeit aus Schöpflins Besitz in den des mit der Bibliothek verbundenen Museums übergegangenen Gegenstände (Museum Schoepflini, Taf. XIII[17. 18]), so besonders das Massgefäss mit dem Namen des SEPT THEODOLVS CORRECTOR VENETIAE ET ISTRIAE EXAC*(tor)* (*Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I, n. 351) und der Ziegelstein mit dem Namen des Bischofs Arbogast (ebd. n. 340), sind 1870 bei dem Brand zu Grunde gegangen. Vgl. *Kraus* K. u. A. in E.-L. I 305.

Die Sammlung der Société pour la conservation des monuments besitzt wenige altchristliche Reste, wie das oben I 620, Fig. 225, mitgetheilte Glas.

Karlsruhe. Museum. Eine kleine Anzahl Broncen und diverse Gegenstände, wie ein Löffel, s. oben II 342.

Mannheim. Grossh. Antiquarium. Einzelnes, wie das altchristliche Weihrauchgefäss, s. d. Art. *Graeff* Das grossh. Antiquarium in Mannheim, Mannh. 1839.

Darmstadt. Grossh. Museum. Einzelne Elfenbeine u. s. f. Vgl. *Walther* Die Samml. im grossh. Mus.[2], Darmst. 1844.

Worms. Museum. Einige christliche Inschriften.

Mainz. Römisch-germ. Centralmuseum. Director Herr *Lindenschmitt*. Eine Anzahl christlicher Grabsteine. Vgl. *J. Beckers* Katalog.

Braunschweig. Herzogl. Museum. Enthält unter seinen schönen Schätzen an Elfenbeinen u. s. f. vielleicht einiges uns hier Angehende. Vgl. *(Riegel)* Die Samml. mittelalt. und verw. Gegenstände, Braunschweig 1879.

München. Königl. Sammlung. Goldglas mit Petrus und Paulus, publicirt von *Hefner-Alteneck* Trachten des christl. MA.s I, Taf. XCVI.

Die reiche Kapelle enthält an Objecten, welche bis zum 6. Jahrh. hinaufreichen, kaum das eine oder andere; eines der ältesten ist das byzantinische Crucifix; Ausg. *Engler* Bl. 28; die byzantinische Kreuzigung, angeblich 6. Jahrh., wol 12. Jahrh.

Wien. K. k. Museum. Münzen und geschnittene Steine.

K. k. Hofbibliothek. Gemalte Handschriften, wie die Wiener Genesis, s. *Lambecius'* Katalog.

Gemmensammlung des Hrn. Tob. Biehler, s. *dessen* Katalog, Wien 1871. Dazu *Wieseler* Götting. gel. Nachr. 1882, 251 f.

Berlin. Museum. Besitzt einige hervorragende Elfenbeine, wie die berühmte Pyxis, s. I 409. Eine Anzahl geschnittener Steine, welche *Tölken* in s. Verzeichniss katalogisirt hat. Vgl. noch *Piper* Ueber einige Denkm. der kgl. Museen zu Berlin von religionsgeschichtl. Bedeutung. Ein Vortrag (Zeitschr. für hist. Theol. 1846).

Christliches Museum an der Universität, seit dem J. 1849 durch Prof. *Piper* eingerichtet und geleitet. Vgl. *dess.* von Zeit zu Zeit erscheinende Berichte: Das christl. Museum der Universität zu Berlin 1849—1874, Gotha 1874, und Das christl. Mus. der Universität zu Berlin 1849—1884, Berl. 1885; ferner *Piper* Ueber die Gründung der christl.-archäol. Kunstsamml. bei der Univ. zu Berlin und das Verhältniss der christl. zu den class. Alterth. Ein Vortrag, Berlin 1851.

Wiesbaden. Museum. Director Hr.

Oberst *von Cohausen*. Eine Anzahl altchristlicher Grabsteine. Fisch, Ringe.

Köln. Museum Walraff. Conservator Hr. *Nissen*. Eine Anzahl christlicher Inschriften. Vgl. *Düntzers* Katalog.

Verkauft ist leider, meist nach England, die kostbare ehem. Sammlung Disch, welche reich an Gläsern u. s. f. war. Vgl. Kunstsamml. des verst. Hrn. Karl Damian Disch, Versteigerung zu Köln vom 12. bis 21. Mai 1881, Köln 1881, und d. Art. Goldgläser I 618.

Trier. Provinzial-Museum. Dir. Dr. *Hettner*. An altchristlichen Inschriften, meist aus den Coemeterien von S. Eucharius, S. Maximin und S. Paulin, weitaus die reichste und wichtigste Sammlung ausserhalb Roms. Man vgl. *Lersch* Centralmuseum I; *Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I, und demnächst mein ,Corpus der christl. Inschr. des Rheinlandes' I. Ausserdem Glassgefässe (so der I 617, Fig. 222 abgebildete Becher; über eine von *Wilmowsky* Archäolog. Funde, Trier 1873, erläuterte Schale mit gravirter Darstellung des Opfers Isaaks s. oben I 620). Ringe, geschnittene Steine; Sarkophag mit der Arche Noe's (s. oben II 500), welchen wir hier, als den einzigen auf deutschem Boden erhaltenen altchristlichen Sarkophag, noch nachträglich in Abbildung bringen (s. Fig. 509). Reiche Collection von Münzen und Medaillen der constantinischen Zeit.

Metz. Musée de la ville. Sarkophagrelief mit dem Durchgang durch das rothe Meer; Reste des ehemaligen Sarges Ludwigs d. Fr. aus S. Arnulph (s. oben II 700, Fig. 424). Ring des hl. Arnulph.

Belgien. Brüssel. Musée de Hal. Altchristliche Steine aus Trier, Lampen u. s. f. *Kraus* Horae belgicae, Bonner Jahrb. I 199 f. Diptychon aus Genoels-Elderen, bei *Reusens* Élém. d'archéol. I 245.

Schottland. Edinburgh. Das Nationalmuseum der Society of Antiquaries of Scotland besitzt eine Anzahl frühchristlicher Gegenstände, besonders keltischer und angelsächsischer Zeit; vgl. Catalogue of Antiq. in the National Museum of the Soc. of Antiq. of Scotland, new and enlarged Edition, Edinburgh 1878. Vieles ist mitgetheilt in den Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland (z. B. Appendix to vol. VI, Edinb. 1877), dann von *Arth. Mitchell* The Past in the Present, Edinb. 1880, von *Anderson* Scotland in Early Christian Times, 2 series, Edinb. 1881.

Ireland. Dublin. Museum. Sammlung frühchristlicher Inschriften, meist in gälischer Sprache, publicirt von *G. P.* und Miss *Stokes* (Christ. Inscript. in the Irish language chiefly collected and drawn by *G. P.*, edited by Miss *Stokes*, Dublin 1872).

Dänemark. Kopenhagen. Das königl. Museum enthält, wie es scheint, nur weniges Altchristliche: einige sehr primi-

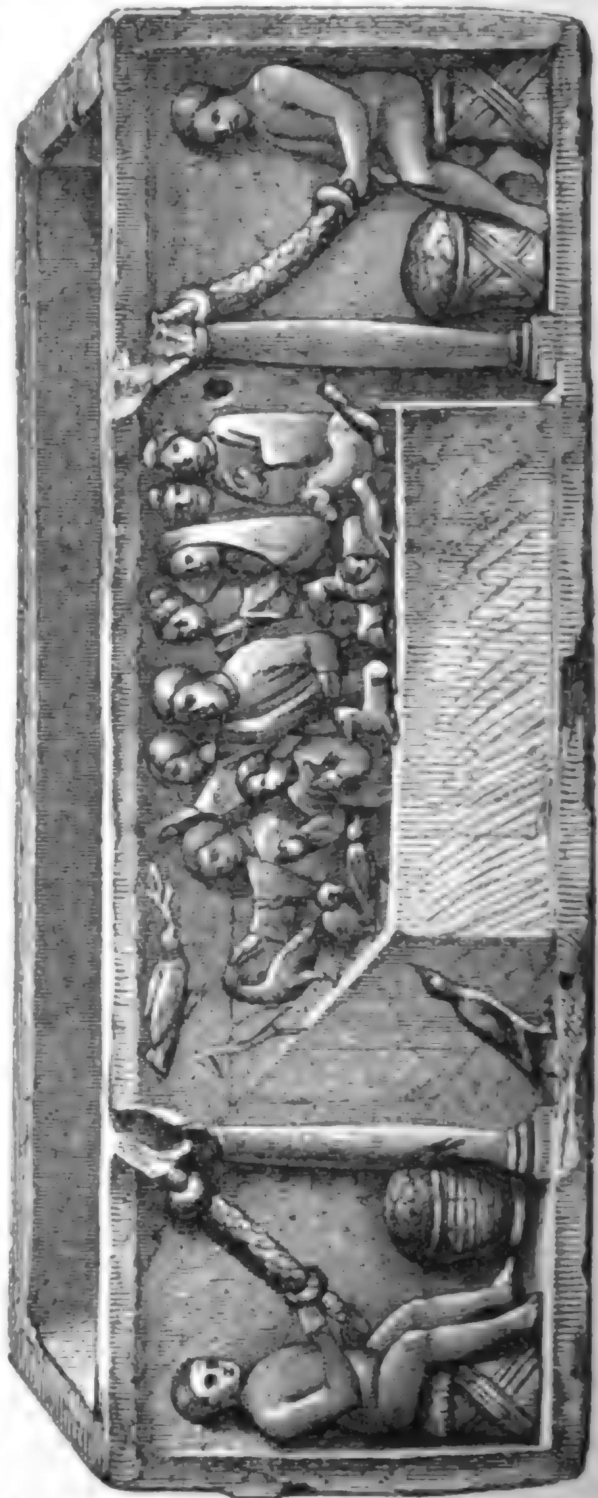


Fig. 509. Kasselstätt'scher Sarkophag im Provinzial-Museum zu Trier.

tive Kreuze und Reliquiarien, welche in die früheste Zeit nordischen Christenthums fallen dürften. Vgl. *J. J. A. Worsaae* Nordiske Oldsager i det kongelige Museum i Kjöbenhavn, Kjöbenhavn 1859, 131—133.

Russland. St. Petersburg. Kaiserl. Museum. Besitzt nach mündlichen Mittheilungen eine Anzahl christlicher Fund-

gegenstände aus Südrussland, der Krim, Kaukasien. Seine kostbarste Acquisition ist seither die im J. 1884 angekaufte, früher in Paris aufgestellte Collection Basilewski, ausserordentlich reich an frühchristlichen Resten (s. die Lampe I 120, früher im Besitze des Hrn. Peigné Delacourt, welche wir hier noch in Abbil-

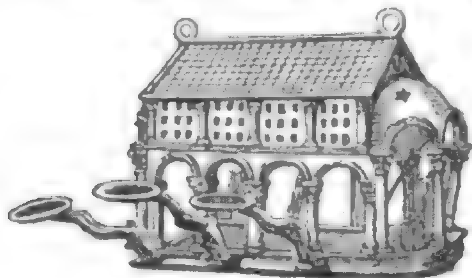


Fig. 510. Broncelampe der Sammlung Basilewski.

dung bringen (s. Fig. 510). Vgl. *Darcel et Basilewski* Catal. rais. de la coll. Basil., Paris 1874, pl. III. Christliche Lampen aus Africa *de Rossi* R. S. III 610). Weiter Lampen aus Bronce und Terracotten, Goldgläser (sechs), Bronceplättchen mit dem Wunder von Kana, Peristera in Email, desgl. eines in Bronce (wol frühmittelalterlich), zwei Diptychen, die Schale von Podgoritza (s. o. I 614, Fig. 220), zwei Elfenbeinplatten mit Thierbildern, desgl. mit Sündenfall, Opfer Isaaks, fünf Pyxiden in Elfenbein (die Hahn'sche u. s. f.), Tafel in Elfenbein mit Ascensio Christi, Enkolpien (wol frühmittelalterlich), ebenso ein Weihrauchfass. Sarkophag mit Auferweckung des Lazarus, Heilung des Blindgebornen, Orans zwischen zwei kleinen Figuren, Wegführung des Moses (Petrus?), Hämorrhoissa, vor dem Herrn knieend.

Sammlung des Hrn. Staatsrathes Swenigorodskoi, besonders ausgezeichnet durch ihre unvergleichlichen frühbyzantinischen Zellen-Emails. Vgl. *J. Schulz* Die byzant. Zellen-Emails der Sammlung Swenigorodskoi, Aachen 1884. Eine zweite Ausgabe mit chromolithographischen Abbildungen steht bevor.

Spanien. Ueber die spanischen Sammlungen fehlt noch jede eingehendere Notiz. Einiges bieten die Arbeiten des Hrn. *Aureliano Guerra* in Madrid, welcher sowol in der ‚Arte en España' IV, 1865, als in den ‚Tekton. Monum. Spaniens' (Fasc. XXXIII und XXXIV, 1866) Einiges bekannt gemacht hat. Andere Anhaltspunkte liefert *Hübner* in seinen Inscript. Hisp. christ., Berol. 1871.

England. London. Das British Museum besitzt eine sehr namhafte Sammlung altchristlicher und gnostischer geschnittener Steine (s. d. Art. Steine II 786), welche zum Theil durch *King* in seinen verschiedenen zu d. Artt. Ringe II 694 und Steine II 790 angeführten Werken publicirt wurden. Weiter kostbare Elfenbeine (s. o. I 410), Fische, Tesserae (ob christliche? *de Rossi* R. S. III 589), einen altchristlichen Bleisarg (*de Rossi* Bull. 1873, tav. IV), Münzen und Medaillen (s. d. Artt. II 384. 432 und die daselbst angeführte Schrift von *Madden*. Mehrere Grabplatten, Mosaike, Lämpchen, Broncegewichte, Amulette, Broncelöffel (einer mit + ΛΟΥΚΑϹ; vgl. oben II 340), Mennas-Fläschchen, das ehemalige Blacas'sche Schmuckkästchen (Schrank P, s. o. I 384. II 465), die zwei Goldgläser aus Köln (I 618), reliefirte und gravirte Gläser, eines mit Moses an den Felsen schlagend, Adam und Eva.

Die Bibliothek des British Museum ist durch ihre Sammlung alter illuminirter Handschriften für die Geschichte der Miniaturmalerei hochbedeutend. Vgl. *Westwood* Les manuscr. anglo-saxons et islandais, facsimiles de miniatures et ornements du VIIe au Xe siècle, Paris 1868; *Birch, Walter de Gray and Henry Jenner* Early Drawings and Illuminations, an Introduction to the Study of illustrated Manuscripts with a Dictionary of Subjects in the British Museum, London 1879.

South Kensington Museum. Elfenbeine (s. o. I 410). Besonders reiche Sammlung von Abgüssen. Vgl. South Kensington Museum, art Handbooks. Ivories ancient and mediaeval, by *Will. Maskell*. With numerous woodcuts; *Westwood* A Descriptive Catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum, London 1876; *Apell* Christ. Mosaic Pictures, a Catalogue of reproductions in the South Kens. Mus., London 1877; *ders.* Monuments of early Christ. art. Sculptures and Catacomb Paintings, London 1872.

Collection Drury-Fortnum, s. d. Art. Ringe II 700.

Andere englische Privatsammlungen sind in dem Art. Elfenbein I 411 aufgeführt worden.

Türkei. Constantinopel. Museum der hl. Irene. Marmorstatuette eines Pastor bonus (s. oben II 589, Fig. 363).

Berg Athos. In den Klöstern desselben wol noch manche Ausbeute für altbyzantinische Kunst; s. *Neyrat* Notes d'une excursion à la presqu'île et à la montagne des Moines, Paris 1880. Dazu Academy 1881, Nr. 460, Sp. 151; *Duchesne et Bayet* Mém. sur une mission au mont Athos, Paris 1876.

Griechenland. Athen. Museum. Inschriften etc. Vgl. *Aug. Mommsen* Athenae christianae, Lips. 1868; *Bayet* De titulis Atticae christ. antiquissimis commentatio hist. et epigr., Lut. Par. 1878. Dazu *Le Blant* Rev. crit. 1879, Nr. 42.

Aegypten. **Kairo** besitzt in seinem Museum ohne Zweifel christliche Alterthümer, über die indessen bis jetzt leider jegliche sichere Notiz fehlt. KRAUS.

TRACTATUS, s. Predigt II 633.

TRACTORIAE EPISTULAE, s. d. Art. Litterae ecclesiasticae II 308.

TRADITIO ORATIONIS DOMINICAE, s. Katechumenen II 151, n. 11; Mysterien II 459, n. 10.

TRADITIO SYMBOLI, s. Katechumenen II 151, n. 11; Katechetischer Unterricht II 140, n. 6. 8; Mysterien II 459, n. 9.

TRADITOR war, wie die erste Synode von *Arles* (313) zeigt, ein Christ, welcher den Heiden die heiligen Schriften oder Gefässe auslieferte oder die Gläubigen denuncirte, und das bezügliche Vergehen begegnet uns erst in der letzten Christenverfolgung. Diocletian verlangte in seinem ersten allgemeinen Verfolgungsedict, dass die heiligen Schriften der Christen dem Feuer überliefert würden (*Euseb.* H. e. VIII 2), und dieses Edict veranlasste wahrscheinlich zugleich persönliche Denunciationen, indem die Kleriker, bei denen man nach den heiligen Büchern fahndete, bisweilen andere als Inhaber derselben nannten. Vgl. Gesta apud Zenophilum bei *Deutsch* Drei Actentücke z. Gesch. d. Donatismus (1875) 20—34. Dieselbe Folge hatte sicherlich auch das zweite Verfolgungsedict, das die Einkerkerung der Kleriker anordnete (*Euseb.* H. e. VIII 6. 8), und die genannte Synode fand sich so bewogen, strafend gegen die Christen einzuschreiten, die auf die angeführte Weise zu Verräthern an der Kirche wurden. Zu einer gewissen Berühmtheit gelangte die Sache durch die Donatisten. Die Gegner Caecilians von Karthago erklärten dessen Weihe für ungültig, weil Felix von Aptunga, der ihn ordinirte, ein T. sei, und da sie hartnäckig bei diesem Einwand beharrten, obwol die Synode von *Arles* c. 13 ihn mit der Erklärung zurückwies, die Weihe durch einen T. schade dem Geweihten nicht, so galt es vor Allem, den Thatbestand festzustellen. Constantin beauftragte damit den Vicarius Verinus von Africa, und da derselbe erkrankte, so wurde die Untersuchung durch den Proconsul Aelian geführt. Sie ergab, dass Felix die Tradition in Wahrheit sich nicht zu Schulden kommen liess, sondern dass ihm dieses Vergehen durch den Notar Ingentius und zwar wahrscheinlich aus persönlichen Gründen nur angedichtet wurde (Fragmente des Protokolls bei *Deutsch* a. a. O. 9—18; *Baluz.* Miscell. II 81). Die Donatisten gaben indessen ihre Anschuldigung noch nicht auf, und die Frage nach der Gültigkeit der Ordination durch einen T. blieb stehende Controverse zwischen ihnen und den Katholiken. Der Bischof Secundus von Tigisis, der Gegner Caecilians, ordinirte übrigens den Subdiakon Silvanus zum Bischof von Cirta, obwol er wenigstens von einem Theil der Gemeinde als T. angesehen ward (Fragm. des Protokolls der darüber von dem Statthalter Zenophilus geführten Verhandlungen bei *Deutsch* a. a. O. 20—34), und es erhellt daraus, dass der eigentliche Grund der donatistischen Spaltung anderswo zu suchen ist, als in der verschiedenen Ansicht über die Weihe durch einen T. Wenn die Acten der Synode von *Cirta*, von denen uns *Optat.* De schism. Donat. I 14 und *Aug.* Contra Crescon. III, c. 27, n. 30 einen Theil überliefern, echt wären, so würde sich sogar eine beträchtliche Anzahl von Traditoren unter den Donatisten befunden haben. Allein wir haben darüber keine volle Sicherheit. Wenn gleich die Einwürfe, die auf dem Colloquium von Karthago (411) von den Donatisten erhoben wurden, mit Recht als nichtig zurückgewiesen wurden (*Aug.* Brev. coll. c. 17, n. 31. 32), so ist die Echtheit des Documents doch sowol aus äusseren als aus inneren Gründen verdächtig und sie wird sich daher so wenig als das Gegentheil unbedingt behaupten lassen. FUNK.

TRANSENNA, ein Marmorgitter, κιγκλίς, *cancellus;* den Ausdruck gebraucht wol zuerst *Paulin. Nol.* Ep. ad Sever., wo es von der Basilika des hl. Felix heisst: laetissimo vero conspectu tota haec basilica memorati confessoris aperitur trinis arcubus paribus perlucente transenna. Dann berichtet der *Lib. Pontif.* von Sixtus III: item fecit Sixtus episcopus confessionem b. Laurentii martyris cum columnis porphyreticis et ornavit transennam et altare et confessionem s. Laurentii de argento purissimo (vgl. in Stephano IV). Auch *Beda* (Hist. Angl. c. 3), *Greg. Turon.* (De gloria conf. I 37), *Euodius* (De mirac. s. Steph. c. 12) gedenken der Transennae. In späterer Zeit wurden mit derartigen Marmorgittern die Fenster der Basiliken geschlossen und der Ausdruck auch davon gebraucht (vgl. *Ducange* i. v.). Aber viel älter war der Gebrauch der Transennae in den Katakomben, wo die Martyrerreliquien durch solche Transennae hindurch gesehen und doch geschützt werden konnten. Schöne Muster derselben gaben *Boldetti* (Cimit. 35) und neuestens *de Rossi* (Inscr. I, proleg. CXV, T. mit Inschrift des 3. Jahrh.); *de Rossi* (R. S. II, tav. I[A]) fand auch die T., welche ursprünglich den Altar der

Papstkrypta umschlossen hatte, wenigstens in ihren Trümmern. Auch in S. Priscilla und S. Ermete fanden sich Transennae. Ein Beispiel giebt uns. Fig. 511 nach *Perret*

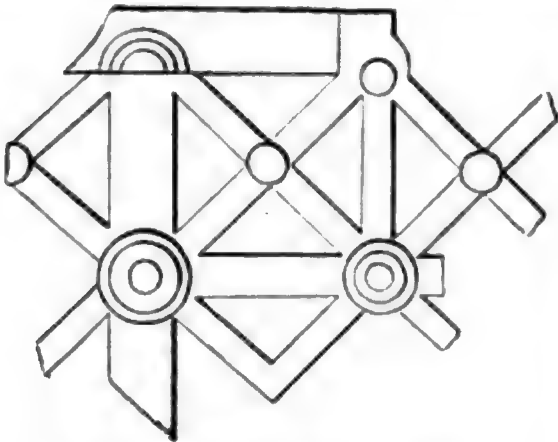


Fig. 511. Transenna (nach Perret).

(IV, pl. VII); ein anderes aus Cherchel in Africa veranschaulicht uns. Fig. 512 (nach *Seriziat* bei *Martigny* 763). Es zeigt in verschlungenen Zügen das Monogramm

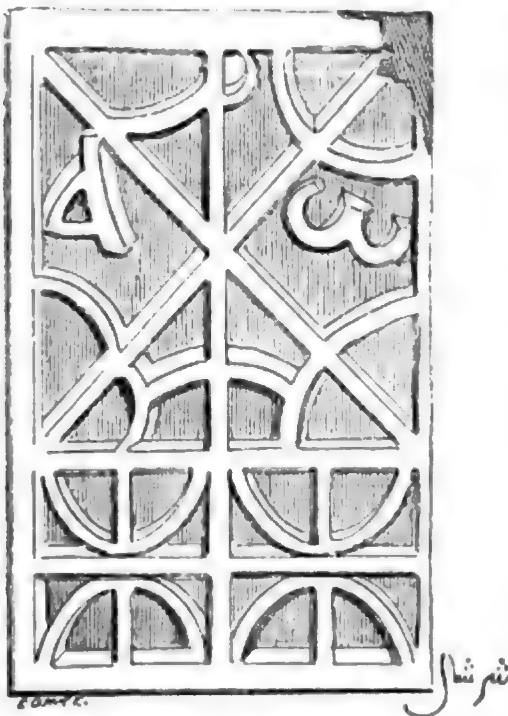


Fig. 512. Transenna aus Cherchel.

des Herrn mit Aω. Sehr ähnlich ist die T. von Castel Volturno, jetzt im Museum zu Capua (Bull. 1880, tav. X[1]). Ueber den Gebrauch der T. vor der Confessio der Basiliken s. d. Art. Confessio I 325. KRAUS.

TRANSFIGURATIO, s. d. Art. Verklärung Christi.

TRANSITORIUM. Weil der Priester nach der Communion ‚transfert missale ad aliam partem altaris', heisst der in der Postcommunio gesungene Vers in der ambrosianischen Liturgie T. (*Rodulph. Tungr.* De canon. obs. prop. 23 in Max. Bibl. vet. PP. XXVI 319; *Martène* De ant. eccl. rit. I, IV 12, n. 3; *Pamelius* Lit. I 305; *Smith* Dict. 1996.

TRANSLATION von Bischöfen. Das Interesse, welches die Kirche sowol an der Stetigkeit als an der Eigennutzlosigkeit der Amtsverwaltung aller Kleriker, besonders aber der Bischöfe haben muss, hat frühzeitig zu der juristischen Fiction geführt, das Verhältniss des Bischofs zu seinem Sprengel als ein der Ehe analoges (*Cypr.* Ep. 42 ad Corn., 52 ad Anton., 67 ad Steph., ed. *Baluze*), ja ideell sogar engeres (*Conc. Alexandr.* a. 340, ep. synod., *Mansi* II 1286 E) aufzufassen, und diese Rechtsanschauung, fortwährend genährt von jenen Motiven, hat die Gesetzgebung der Kirche rücksichtlich dieses Punktes dictirt. Schon das Nicaenum (c. 15; *Hefele* C.-G.[2] I 418 f.), unter dessen Mitgliedern sich mehrere Männer befanden, die ihr erstes Bisthum verlassen hatten (z. B. Eusebius von Nikomedien, früher in Berytus, Eustathius von Antiochien, früher im syr. Berrhöa), hat den Uebergang von einem Bisthum auf das andere verboten und die Rückkehr der Transferirten anbefohlen; *Hieronymus* spricht die zu Grunde liegende Rechtsanschauung und das Motiv des Gesetzes treffend aus: ‚sie haben es verboten, dass der Bischof die jungfräuliche Genossenschaft seiner armen Kirche verlasse und den ehebrecherischen Umgang der reichern suche (Ep. 69 ad Ocean., ed. *Vallarsi* I 417). Dabei bezeichnet schon das Nicaenum die in manchen Gegenden herrschende Sitte der T. als dem bestehenden Recht zuwider (παρὰ τὸν κανόνα), denn schon das ältere Verbot des *Conc. Arelat.* (a. 314, c. 2. 21; *Hefele* I 205. 216) ist gewiss nur der Ausdruck der im Abend- und Morgenlande gleichen Rechtsanschauungen. In Beobachtung ‚der Vorschrift des Kirchenrechts, welche mit der apostolischen Tradition übereinstimmt', hat der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea der Postulation auf den Patriarchenstuhl von Antiochien nicht Folge geleistet, wofür ihm Constantin vorzügliches Lob spendete (*Euseb.* Vit. Const. III 61). Die Synode von *Antiochien* in encaeniis (a. 341, c. 21) erneuerte zwar das absolute Verbot des Nicaenums, verurteilte nicht bloss die eigenmächtige, sondern auch die durch Volkswillen oder Nöthigung der Bischöfe (d. h. in Folge von Postulation) erfolgte T.; aber indem sie (c. 18) die Möglichkeit zugiebt, dass ein Bischof ‚aus einer Ursache, die nicht von ihm herrührt', seinem eigenen Bisthum fernbleibt und sich in einem andern

aufhält, hat sie der mildern Rechtsauffassung, welche in den sog. *Can. apost.* (c. 14; *Hefele* I 804) zum Ausdruck gelangt, die Bahn geebnet (*Drey* Neue Untersuchgn. über die Constit. u. Can. der Apostel, Tüb. 1832, 274 u. 405), nach welcher nur eigenmächtige Translationen verboten, aber die Translationen, welche laut Anerkennung vieler Bischöfe (d. h. der Provinzialsynode) durch äussern Zwang oder aus einem vernünftigen Grunde (εὔλογος αἰτία), d. h. also in kirchlichem, nicht in persönlichem Interesse erfolgt sind, für statthaft erklärt wurden. Aber die schamlose, auch von Papst Iulius I (341) getadelte (Ep. I 5, ed. *Coustant* 363; *Jaffé* n. 186) Stellenjägerei der arianischen Hofbischöfe bewog die Synode von *Sardica*, das absolute Verbot der Translationen zu erneuern, an die Spitze ihrer Beschlüsse zu stellen (c. 1; *Hefele* I 558) und als Strafe für seine Uebertretung die Verweigerung auch der Laiencommunion (= Versetzung unter die öffentlichen Büsser) zu verhängen; mit rückhaltloser Offenheit und schneidiger Schärfe spricht das strenge Gesetz seine Motive aus: ‚man hat noch nie einen Bischof gefunden, der von einer grösseren zu einer kleineren Stadt hinübergegangen wäre; daher ist es klar, dass sie von der Gier des Geizes entbrannt und der Ehrsucht dienen, damit sie Herrschaft ausüben können.‘ Indessen ein so strenges Gesetz konnte sich in der Praxis nicht behaupten, weil immer Fälle eintreten konnten, in denen nicht egoistische Interessen, sondern das Wohl der Kirche eine T. empfahlen, und darum bestätigte z. B. der heilige Patriarch Meletius, ‚da er die Absicht derer, welche den Canon gemacht hatten, wol durchschaute — sie hatten nämlich, um der Herrschsucht die Anlässe zu entziehen, die Versetzung untersagt‘ (*Theodoret.* H. e. V 8), dem Bischof von Sasima, Gregor von Nazianz, den Vorsitz von Constantinopel; er glaubte wenigstens der Ratio legis, wenn auch nicht dem Wortlaut des Gesetzes zu genügen. Dennoch muss Gregor von Nazianz (380) seine T. rechtfertigen (Orat. 36 de seipso, ed. *Maurin.*, I 634—643); aber nur in rhetorischer Hyperbel durfte er das Verbot der Translationen einen νόμος πάλαι τεθνηκώς nennen, denn noch im J. 380 hat es Papst Damasus griechischen Bischöfen in Erinnerung gebracht (*Damasi* Ep. ad Achol. c. 4, ed. *Coustant* 538; *Jaffé* n. 237). Bei gleichen Grundsätzen war im Abendlande die Praxis strenger, Ausnahmefälle in den ersten Jahrhunderten unbekannt. Die dritte Synode von *Karthago* (a. 397, c. 38; *Mansi* III 918) stellt die T. mit der Wiedertaufe und Reordination auf Eine Stufe und verbietet sie also gleichsam als Abusus sacramenti. Wie Damasus den Orientalen, so schärft Papst Siricius (oder P. Innocenz I; vgl. *Jaffé* 44; *Maassen* Gesch. d. Quellen des canon. R. I 242) das Verbot den gallischen Bischöfen ein unter der Androhung der Amtsentsetzung für den Contravenienten, welchen er Invasor alieni pudoris nennt, weil ‚diejenigen, welche von einer Kirche zu einer andern übergehen, denen gleich gehalten werden sollen, welche ihre Frau verlassen, um eine andere zu nehmen‘ (Ep. 10 ad Gallos § 16, ed. *Coustant* 697). Zur Gewährung von Dispensen haben seine Amtsnachfolger nicht im Abendlande, sondern im Orient Veranlassung: Bonifatius I gestattet (419) dem Perigenes von Patras, die Kirche von Korinth (*Bonif.* Ep. 5 ad Ruf. n. 4, ed. *Coustant* 1023; *Jaffé* n. 351), Coelestin I dem Proklus von Cycikus, die von Constantinopel anzunehmen (*Socr.* H. e. VII 40; *Coustant* 1225, n. 23); die Zulässigkeit solcher Ausnahmefälle begründet (446) Leo I in einer Zuschrift an die illyrischen Bischöfe: ‚diejenigen kennen die kirchlichen Canones nicht, welche behaupten, dass dies auch nicht um des Nutzens oder der Nothwendigkeit willen geschehen könne, so oft die Nothwendigkeit oder der Nutzen der Gesammtheit es anräth‘ (Ep. ad Anast. addit., ed. *Cacciari* II 5; *Mansi* VI 419); aber die eigenmächtigen Translationen, gegen welche bald das Chalcedonense (451, c. 5; *Hefele* II 510) die Geltung ‚der Gesetze der heiligen Väter‘ bestätigt, will er mit Absetzung gestraft sehen (eod. c. 8, ed. *Ballerini* I 689; *Jaffé* n. 411), weil ‚es eine andere Bewandtniss habe mit der Nothwendigkeit und dem Nutzen, eine andere aber mit dem Uebermuth und eigenen Willen; denn der Vortheil Vieler muss dem Vortheile oder Vergnügen eines Einzelnen vorgezogen werden, denn etwas Anderes ist es, übergehen, etwas Anderes, übersetzt werden‘ (Addit. *Cacciarii* II 57; *Mansi* VI 419). Doch begnügt sich (465) schon sein unmittelbarer Nachfolger Hilarus angesichts der etwas verfallenen Disciplin Spaniens damit, die T. des Irenäus nach Barcelona zu annulliren, gestattete ihm aber die Rückkehr auf sein früheres Bisthum (Ascanio et episc. Tarrac. c. 3, ed. *Thiel*, 167; *Jaffé* n. 560). Als die Wogen der Völkerwanderung die Stabilität kirchlicher Disciplin im Abendlande erschüttert hatten und die germanische Königsgewalt ihren starken Einfluss auch auf die Besetzung der Bisthümer ausübte, ist es im 6. Jahrh. mehrfach vorgekommen, dass Bischöfe burgundischer und westgothischer Städte, die vertrieben nach

sung, nähere Umstände und Wiederholung der T. sind so wenig zuverlässig und daher so vieldeutig, dass Hypothesen Thür und Thor geöffnet sind (vgl. *Kraus* R. S. 590—592; *V. Schultze* Archäol. Stud. 220 bis 255; Zeitschr. f. K.-Gesch. Gotha 1884, VII 1—49; neuestens *Duchesne* Lib. Pontif. Introd. § 39—43, CIV—CVII). — Als nach Beendigung der Verfolgungen die dankbare Kirche die Verehrung ihrer Martyrer steigerte und die Städte in den Martyrern, deren Reliquien sie besassen, ihre mächtigen Schutzpatrone verehrten (vgl. *Paulin. Nol.* Natal. II 20 f.; *Theodoret.* Graec. affect. cur. disp. VIII, Opp. ed. *Schultze* IV 902. 912. 915), war auch das Streben der ersten christlichen Kaiser dahin gerichtet, ihre neue Residenz dieses Schutzes theilhaftig zn machen. Im J. 356 übertrug Constantius die Reliquien des Timotheus aus Ephesus in Ionien, und 357 diejenigen des Andreas und Lucas aus Achaia nach Constantinopel (*Philostorg.* Hist. eccl. III 2; *Theodor. Lect.* Hist. eccl. II 61; *Hieron.* Chron., Vetustiora lat. script. chronica ed. *Th. Roncalli*, Patavii 1787, I 506; *Prosp.* Chron. ed. *Roncalli* I 626 f.; Fasti consul. Idatiani ed. *Roncalli* II 90). Wenn aber schon der um 400 singende *Paulin. Nol.* (Poem. XIX 321) und die von *Mommsen* hinter dem ‚Chronographen von 354' abgedruckten (bis 533 reichenden) Fasti (Abhandl. der phil.-hist. Klasse der sächs. Ges. der Wissensch. I 664) die T. dem Kaiser Constantin (336) zuschreiben, so lässt sich das nur daraus erklären, dass allerdings schon Constantin den Bau der Apostelbasilika in jener Absicht begonnen (*Socrat.* Hist. eccl. I 26) und dass man, wie es scheint, im Abendland geneigt war, rühmenswerthe Thaten des verhassten arianischen Sohnes seinem berühmtern Vater beizulegen (Zeitschrift f. K.-Gesch. VII 48); dagegen kann der Name Constantins bei *Hieron.* Adv. Vigil. 5 und De scriptor. eccl. 8 angesichts der klaren Nachricht seiner Chronik nur ein späterer Schreibfehler für Constantius sein. [Zu Ende des 4. Jahrh. wird von den Gesta Trevirorum die T. der Gebeine des 358 im Exil in Phrygien verstorbenen Bischofs *Paulinus* von Trier erwähnt: — eine Angabe, welche von der Kritik gewöhnlich mit Geringschätzung behandelt, jüngst aber durch den hochinteressanten Befund des Reliquiengrabes von St. Paulin in Trier eine sehr starke Beglaubigung erfahren hat (vgl. *Schneider* Die Krypta v. St. Paulin zu Trier, Gutachten u. s. f., Mainz 1883; *ders.* Bonn. Jahrb. LXXVIII; *Hettner* Westd. Zeitschr. III 1. 30 f.; *Kraus* Repert. f. Kunstw. 1885, VIII 350). Die Gebeine lagen in einem jedenfalls aus dem Orient herübergesandten Cedernholzsarg, der mit altchristlichen Monogrammen etc. geschmückt war. K.] Unter Theodosius I. erfolgte sodann die T. der Reliquien der Martyrer Terentius u. Africanus nach Constantinopel (*Theod. Lect.* II 62), unter Arcadius (406) diejenige der Gebeine des Propheten Samuel (l. c. II 63), wobei das Volk aller Kirchen den hl. Reliquien entgegenging, ‚so dass von Palästina bis nach Chalcedon eine Volksprocession sich an die andere reihte und in das Lob Christi einmüthig einstimmte' (*Hieron.* Adv. Vigil. 5). Nachdem die Ruhestätte der Reliquien der hl. Stephanus, Gamaliel und Nikodemus dem Presbyter Lucian geoffenbart worden (415), brachte Orosius, welcher in Augustins Auftrag zu Hieronymus in den Orient reiste, Stephanus-Reliquien nach Africa (416); Eudoxia aber, die Gemahlin Theodosius' II., brachte (439) den Leib des hl. Stephanus nach Constantinopel (*Marcell.* Com. Chron. ed. *Roncalli* II 279. 285, vgl. 259 f.; *Theod. Lect.* II 64). Theodosius II. liess auch die Reliquien des hl. Ignatius aus dem Coemeterium ‚extra portam Daphniticam', wo sie bestattet ruhten (*Hieron.* De script. eccl.), in eine innerhalb der Stadt gelegene Kirche feierlich übertragen (*Evagrii* Hist. eccl. I 16; *Chrysost.* Hom. in Ignat. ed. *Montfauc.* II) und ebenso die Ueberreste des hl. Chrysostomus von Komana in Armenien, wo sie seit 407 neben dem Reliquienschrein des Martyrers Basiliscus beigesetzt waren, in die Kaiserstadt zurückführen; ‚das gläubige Volk bedeckte mit Fackeln den Ausgang des Bosporus zur Propontis hin, indem sie zu Schiffe das Meer, als wäre es Festland, durchzogen' (*Theodoret.* Hist. eccl. V 34. 36). Unter Leo I. (457—474) wurden endlich von Sirmium die Gebeine der Martyrin Anastasia nach Constantinopel transferirt (*Theodor. Lect.* II 65). Keine T. der orientalischen Kirche ist aber öfter berichtet und mehr gefeiert worden, als diejenige des Martyrers Babylas, welche Iulian (362) anordnete, als der daphnische Apollo (bei Antiochien) wegen der Nähe der Reliquien das Orakel versagte; die Christen ‚betraten mit Freuden die Weihestätte, luden den Reliquienschrein auf ein Gefährt und begleiteten denselben alle in Chören, wobei sie davidische Psalmen sangen und zu jedem Vers den Refrain: zu Schanden werden sollen alle, welche die Götzenbilder anbeten', Ps. 96, 7 (*Theodoret.* Hist. eccl. III 6; vgl. *Socrat.* III 16; *Sozom.* V 19. 20; *Evagr.* I 16; *Philostorg.* VII 8; *Rufin.* Hist. eccl. II 36; *Chrysost.* Expos. in Ps. CX c. 4; Hom. de s. Babyl. c. 2 f.; Liber in s. Babyl. contra Iulian.

sind aber Ausnahmen. ‚Da für uns die Auferstehung der Todten eine feststehende Sache ist, so hat der Schmerz über den Tod keinen Gegenstand,‘ sagt *Tertullian* (De patient. c. 9). Als um die Mitte des 3. Jahrh. eine pestartige Seuche im römischen Reiche und auch in Africa so wüthete, dass sich alle socialen Bande lösten, die Angesteckten, gemieden, hilflos verschmachteten, Leichen unbeerdigt in den Strassen umherlagen, konnte *Cyprian* seinen Glaubensgenossen das Zeugniss ausstellen, dass ‚bei den Meisten die Gesinnung fest und der Glaube stark und die Seele gottergeben‘ war (De mortal. c. 1), man fürchtete nur durch die Pest der Krone des Martyriums verlustig zu gehen (c. 7); ‚einige aus dem Volke‘ zeigten allerdings ‚entweder aus Zaghaftigkeit des Herzens oder aus Schwäche des Glaubens oder wegen der Süssigkeit des zeitlichen Lebens oder in Folge der Zartheit des Geschlechtes oder, was noch ärger ist, weil sie von der Wahrheit abgeirrt sind, allzu wenig starkmüthige Standhaftigkeit.‘ Mit Berufung auf I Thess. 4, 12 bezeichnet *Cyprian* die T. um die Dahingeschiedenen als einen Verrath an der christlichen Hoffnung und dem christlichen Glauben, weil man den Heiden Gelegenheit giebt, ‚uns mit Fug und Recht darüber zu tadeln, dass wir diejenigen, von denen wir sagen, sie leben bei Gott, als vernichtet und verloren betrauern, und so den Glauben, den wir durch Wort und Stimme bekennen, nicht durch das Zeugniss des Herzens und der Seele bewähren; wir sollen nicht trauern, da wir wissen, dass sie nicht verloren gehen, sondern vorausgehen: man soll sich nach ihnen sehnen, wie das bei Reisenden, wie es bei Seefahrenden der Fall zu sein pflegt‘ (c. 20). Cyprians rigoristischer ‚magister‘ wollte selbst das ungeduldige Verlangen nach Wiedervereinigung nicht entschuldigen: ‚wer vorausgegangen ist, den darf man nicht betrauern, sondern höchstens nach ihm verlangen. Auch dieses Verlangen muss durch die Geduld gemildert werden‘ (*Tertull.* De patient. c. 9). Es scheint zwar, als ob es dem eben in die Welt getretenen Christenthum nicht sofort gelungen sei, die leidenschaftlichen Trauerklagen des leicht erregbaren und für äussere Eindrücke zugänglichen semitischen Gemüthes, wie sie besonders aus der prachtvollen poetischen Schilderung der T. über den Fall der stolzen Stadt Tyrus bei Ezechiel (27, 30—32; vgl. Nah. 2, 7; Jerem. 48, 36—38) bekannt sind, zurückzudrängen, denn die Apostelgeschichte (8, 8) berichtet, dass die gottesfürchtigen Männer, welche den hl. Stephan bestatteten, grosse Klagen über ihn hielten. ‚Jedenfalls ist aber,‘ so meint *Hieronymus* (Ad Paulam c. 4, ed. *Vallarsi*, ep. 39), ‚unter dieser grossen T. nicht die Todesbetrübniss der Trauernden, sondern die Leichenfeierlichkeit und zahlreiche Leichenbegleitung zu verstehen.‘ Aber selbst die die äussere T. regelnden Gebräuche, welche durch Ueberlieferung gewissermassen geheiligt, durch die Sitte nothwendig gefordert, eng mit dem Volksleben verwachsen waren, suchte die Kirche zu beseitigen: die Aegypter, Hebräer, Griechen und Römer trauerten in schwarzen Gewändern (*Wasmansdorff* a. a. O. 29); *Cyprian* rügt sie bei Christen: man brauche hier keine schwarzen Kleider anzunehmen, wenn jene dort bereits die weissen Gewande angezogen haben (De mortal. c. 20). Auch Inschriften mahnen zur Mässigung der T.; vgl. *Perret* V, pl. LXIII und *Rénier* zu *Perret* VI 178, wo beifolgende, übrigens in ihrer Deutung dunkle Inschrift (Fig. 513) mitgetheilt ist.



Fig. 513. Inschrift (nach Perret VI 178).

2) ‚Bei den übrigen Menschen sehen die Ueberlebenden den Tod als Ursache der Thränen an, bei den Heiligen aber veranlasst er Freude und Festfeier, weil das nicht ein Tod, sondern vielmehr ein Scheiden und ein Hinübergehen zu einem bessern Loose ist.‘ Diese Worte *Gregors von Nyssa* (Vita s. Ephraem.; *Migne* Serm. graec. XLVI 848 D) charakterisiren im Allgemeinen die nachconstantinische Sitte so zutreffend, wie die Worte des Minucius Felix diejenige der vorhergehenden Periode. Man hielt es für ungeziemend, heilige Leichen durch thränenreiches Klagen und Seufzen zu ehren, weil man damit gewöhnlich ein gewisses Unglück-

bloss in den Strassen des weltstädtischen Constantinopels. Häufig, sagt *Ambrosius* (De resurr. mort. c. 12), kommt es bei Frauen vor, dass sie ihr Klagen vor aller Welt ertönen lassen, als fürchteten sie, ihr Unfall möchte übersehen werden. Sie bieten mit einer Absichtlichkeit den Schmutz ihrer Gewandung aus, als wenn darin das Gefühl des Schmerzes beschlossen wäre; sie nässen ihr ungekämmtes Haar gleichfalls mit Schmutz. An manchen Orten pflegt es sogar vorzukommen, dass sie mit gelöstem Gürtel, mit entfesseltem Gewande ihre Scham preisgeben, als wollten sie jetzt die Scham selbst feilbieten, weil sie die verloren, welche sie um den Preis ihrer Jungfräulichkeit erworben hatten. — In dieser Art trauerten aber doch nur die niederen Volksklassen; die Frauen der besseren Stände, sagt *Chrysostomus* (In Ioan. hom. LXII 4) raufen ihr Haar nicht, entblössen auch ihre Arme nicht; sie unterlassen das allerdings nicht aus religiösen, sondern aus Anstands-Rücksichten. Die T. der vornehmen ‚verzärtelten und genusssüchtigen Weltmenschen' trat äusserlich nur durch die Aenderung der gewohnten Lebensweise in Erscheinung und bietet in den charakteristischen Zügen frappante Aehnlichkeit mit modernen Sittenbildern: wenn sie schwere T. heimsucht, entsagen sie jedem Vergnügen und beginnen ein wahres Philosophenleben, sind in hohem Maasse ernst, schweigsam, geduldig, bescheiden, demüthig, menschenfreundlich; sie fasten, halten Nachtwachen, schlafen auf dem Fussboden; gerne spenden sie Almosen, während sie früher fremdes Gut zu rauben pflegten; ihre unvernünftige Geld- und Ruhmsucht wird von dem Feuer ihres T.-Schmerzes wie Gras verzehrt; man darf in ihrer Gegenwart von den Freuden des Lebens kein Wort fallen lassen; was ihnen früher das grösste Vergnügen machte, schmeckt ihnen nun bitter; dagegen sind sie philosophischen Gesprächen über die Hinfälligkeit und Kürze des Lebens, über der irdischen Dinge Vergänglichkeit und Unbeständigkeit zugänglich. Nur ein Gedanke vermag ihre Phantasie zu fesseln: das Bild des Verstorbenen. ‚Ich kenne Viele,' fährt *Chrysostomus* fort, ‚die nach dem Verlust ihrer Lieben die Stadt und ihre Annehmlichkeiten verliessen und sich auf dem Lande niederliessen; Andere erbauten sich in der Nähe des Grabes Häuser und beschlossen dort ihr Leben' (De compunct. ad Demetr. I 9). Aber selbst Geistliche gaben sich der T. so hin, dass sie ihren Dienst unterliessen (*Chrysost.* De consol. mort. serm. II 7).

4) Dem gegenüber haben (wie nach Gregors Worten am Grabe der Heiligen nicht T., sondern Freude herrschte) heilige und ernste Christen auch dieser Periode an der Bahre ihrer Lieben in ihrem Schmerz nicht bloss Maass gehalten, sondern Heroismus bewiesen. Die hl. Macrina hielt sich beim Tode ihres Lieblingsbruders Naucratius nicht bloss selber aufrecht, sondern hob auch durch die eigene Festigkeit und Standhaftigkeit ihre Mutter Emmelia aus der tiefen T. empor (*Greg. Nyss.* Vita s. Macr.; *Migne* 968 sq.). Nonna, die Mutter Gregors von Nazianz, trug bei der Bestattung ihres Sohnes Caesarius († 368) ein Festgewand, liess fromme Verehrung an die Stelle der T. treten, gebot in weiser Ergebung ihren Thränen Einhalt und stillte das Schluchzen mit Psalmengesang (*Greg. Naz.* Or. fun. in Caes. c. 15). Die hl. Melania verlor (385), als der Leichnam ihres Mannes noch nicht beerdigt war, zwei Söhne auf einmal; ‚wer hätte wol damals nicht erwartet, dass sie wie eine Rasende mit aufgelösten Haaren und zerrissenen Kleidern ihre wunde Brust zerschlagen werde? Auch nicht eine Thräne floss. Unbeweglich stand sie da und zu den Füssen Christi hingeworfen lächelte sie ihn an, als ob sie ihn selber umarmt hielte. Nun kann ich dir noch ungehinderter dienen, o Herr, sprach sie, da du mich von einer solchen Last befreit hast' (*Hieron.* Ad Paul. c. 5, ed. *Vallarsi* ep. 39). Salvina ‚hat den Tod ihres jugendlichen Gatten Nebridius († um 400) so beweint, dass sie ein Vorbild inniger ehelicher Liebe darstellte, aber auch so ertragen, dass sie ihn nicht für verloren, sondern nur auf Reisen begriffen hielt; die Grösse ihres Verlustes machte ihre tiefe religiöse Gesinnung offenbar' (*Hier.* Ad Salv. c. 1, ep. 79). Iulian, ein reicher Römer in Dalmatien, hat mit heiterer Miene den Tod seiner Töchter (um 406) ertragen, am 40. Tage nach ihrem Heimgange die T.-Kleider abgelegt; die Erhebung der Gebeine eines Martyrers hat ihn wieder in Feierkleidern gesehen, so dass er den Schmerz über seinen Verlust nicht zu fühlen schien, sondern bei dem feierlichen Triumphzuge des Martyrers laut mitfrohlockte (*Hieron.* Ad Iulian. c. 4, ep. 118).

5) Den Standpunkt der kirchlichen Auctoritäten, welcher den erhabenen Vorschriften des Christenthums und den Forderungen der Natur gleichmässig gerecht wird, kennen zu lernen, ist um so nothwendiger, als er, wenn auch nicht von allen, so doch gewiss von den meisten Christen getheilt, eine Vorstellung der normalen T. zu geben und dadurch das oben bezeichnete Bild der

deine Edelsteine.' ‚Das T.-Gewand,' meint *Ambrosius* (De vid. c. 8), ‚der Thränenstrom, die tiefe Betrübniss, von welcher die Furchen der bleichen Stirn Zeugniss geben, schrecken lüsterne Augen zurück und lassen keine Begierden aufkommen; in der That ist die T. ein guter Wächter der Sittsamkeit.' — Dagegen dringt die kirchliche Auctorität streng auf Eliminirung rein heidnischer T.-Sitten: an die Stelle der Nänien sollen die Psalmen treten (*Chrysost.* De consol. mort. c. 6; *Conc. Tolet. III* a. 589, c. 22). Die Stelle der heidnischen Todtenfeste und ihrer Todtenopfer (vgl. *Marquardt-Mommsen* Römische Alterth. VI 298 ff.) vertreten die Gedächtnisstage der Verstorbenen, welche man mit Psalmen, Lesungen, Gebet und Feier der Eucharistie im Abendlande zunächst am Jahrestage (*Tertull.* De cor. mil. c. 3), später noch am 3. und 30. oder am 7. und 40. Tage (*Ambros.* De ob. Theod. c. 3; De excessu fr. Sat. c. 2), im Orient (Syrien) am 3. Tage, mit Rücksicht auf den, welcher am dritten Tage auferstanden ist, am 9., am 40., gemäss des alten Vorbildes (Deut. 34, 8), und endlich am Jahrestage (*Const. apost.* VIII 42) beging. ‚Es war einst Sitte,' sagt *Hieronymus* (Ad Heliod. c. 1, ep. 60), ‚dass bei den Leichenbegängnissen der Verstorbenen ihre Kinder in öffentlicher Versammlung von der Rednerbühne herab Lobreden hielten und gleich den T.-Gesängen die Gemüther der Zuhörer dadurch zu Thränen und Klagen rührten.' Mit den heidnischen Laudationes (vgl. *Marquardt-Mommsen* VII 346—350) vergleicht *Hieronymus* seine, von ihm selbst Epitaphien genannten (Ep. LX 1, LXXVII 1), brieflichen Nekrologe über Personen seines Freundeskreises. Mehr Analogieen weisen naturgemäss die T.-Reden (λόγοι ἐπιτάφιοι) der Väter auf, wie sie in höchster Meisterschaft schon ihr Schöpfer *Gregor von Nazianz*, nur von *Bossuet* übertroffen, auf seinen Bruder Caesarius (368 od. 369), seine Schwester Gorgonia (373/74), seinen Vater Gregor (374) und auf Basilius († 379), zwei Jahre nach dessen Tode (381), die vorzüglichste, die uns das christliche Alterthum geschenkt hat, wie sie *Gregor von Nyssa* in Constantinopel auf den Patriarchen Meletius (381) nach zwei Vorrednern, auf Pulcheria, die Tochter (385), und Placilla, die Gemahlin Theodosius' I (385) gehalten haben (die Rede *Gregors von Nyssa* auf seinen Bruder Basilius ist kein λόγος ἐπιτάφιος, sondern eine Lobrede, wie diejenige auf den hl. Ephraem u. a.). Die ältesten Leichenreden der christlichen Litteratur des Abendlandes sind diejenigen des hl. *Ambrosius:* der Eindruck der ersten, welche seinem Bruder Satyrus (379) galt (und mit einer acht Tage später am Grabe desselben vorgetragenen Trostpredigt über den Glauben an die Auferstehung zu einem Werkchen vereinigt), wurde noch durch die Gegenwart des Todten erhöht, der nach der Sitte der Zeit und des Landes mit unverhülltem Angesicht zu den Füssen des Redners lag. Ein grösseres stoffliches Interesse bieten die beiden anderen, gehalten beim Tode Valentinians II (392) und bei dem Theodosius' d. Gr. (395), von denen die erstere, ästhetisch bedeutender, sich von der zweiten durch einen wärmern und freiern Ausdruck des Gefühls auszeichnet (s. *Ebert* Gesch. d. christl. lat. Litter. I 155—158). In diesen Reden der Väter feiert die Rhetorik ihre höchsten Triumphe, wenn sie dem Schmerz über den Tod der Gefeierten ergreifenden Ausdruck leiht und anderseits ihn lindert durch Trostgründe und in die rechten Grenzen weist durch Entwicklung der Grundsätze über das Maass christlicher erlaubter T., welche für immer normgebend geblieben sind. Wenn ferner die zum Theil sehr umfangreichen Reden zugleich ein Charakterbild der Verstorbenen mit einer mehr oder weniger ausführlichen Lebensskizze bieten, so sind sie zugleich trotz des panegyrischen Charakters zuverlässigere historische Quellen, als die heidnischen Laudationes, welche schon von den Alten (*Cic.* Brut. XVI 61; *Liv.* VIII 40, 4) als unzuverlässige und aus Familieneitelkeit absichtlich gefälschte Geschichtsquellen bezeichnet werden, weil bei den christlichen Rednern selbst gegenüber den verstorbenen Verwandten Demuth und Wahrheitsliebe das Ausarten in Selbstlob verhinderte. So sind denn ihre T.-Reden in der That unverwelkliche Todtenkränze, Blumengewinde (*Greg. Naz.* In Caes. c. 16; *Ambros.* De ob. Valent. c. 56), deren Duft noch die Nachwelt erfreut. — Wenn das Uebermaass der T. schon bei dem ‚Christen aus dem gewöhnlichen Haufen' tadelnswerth erschien, dann um so mehr bei den Gottgeweihten, den Mönchen und Geistlichen. ‚Wir verzeihen der Mutter die Thränen,' schreibt *Hieronymus* der tiefgebeugten Paula (c. 5, ep. 39); ‚wenn ich an die Mutter denke, so tadle ich deine T. nicht; wenn ich aber an die Christin, an die Nonne denke, so wird durch diese beiden Namen das Gefühl der Mutter ausgeschlossen.' Als eine Auflehnung gegen Gottes Willen verurteilt *Chrysostomus* (De consol. mort. c. 7) die übermässige T. der Geistlichen, und die dritte Synode von *Toledo* (c. 22) erwartet von den Bischöfen, dass sie das Verbot der leidenschaftlichen T.-Geberden und der Leichengedichte wenig-

rühmte Blinde Didymus in der Verzückung weisse Rosse durch die Luft jagen und hörte die Reiter sagen: ‚verkündet dem Didymus, dass heute, zu dieser Stunde, Iulian getödtet wurde' (*Euseb.* Hist. eccl. VI 2).

Als die Kirche endlich Ruhe hatte und auf die Zeit der Verfolgung die Zeit der Pflege der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens folgte, da hatten die T. u. V. ein anderes Substrat. Dem hl. Gregor von Nazianz erschienen in der Jugend zwei liebliche Jungfrauen Ἁγνεία und Σωφροσύνη (Reinheit und Züchtigkeit) und ermahnten ihn, sich mit ihnen zu verbinden, sie würden ihn himmelan führen. Dann verschwanden sie. Es war nur ein Traum; aber die leuchtenden Bilder der Jungfräulichkeit blieben zeitlebens im Herzen zurück. Zahlreich sind die Visionen im Leben des hl. Simeon, des ersten Säulenheiligen in Syrien (*Euagr.* Hist. eccl. V 21). Viel erwähnt ist die dem hl. *Hieronymus* (Ep. 22) gewordene Vision, in welcher er sich wegen seiner Vorliebe für heidnische Schriften vor Gottes Richterstuhl geladen sah. Weitere Beispiele bei *Euseb.* Hist. eccl. IV 27 (Greg. Thaum.); vgl. *Sozom.* Hist. eccl. I 14 (Antonius der Einsiedler); II 10 (Athanasius); *Socrat.* Hist. eccl. VII 17 (Bischof Paulus); *Sozom.* Hist. eccl. II 3 (der Anwalt Aquilinus) und bei *Piper* Evang. Kalender 1860, 52 ff. Ueber das Wesen, den Ursprung und die Bedeutung der Träume vgl. *Synes.* Lib. de insomniis; *Ioann. Climac.* Scala paradisi grad. III; *Gregor. M.* Dialog. IV 48 und 49, und *A. Maury* Le sommeil et les rêves. MÜNZ.

TRAURING, s. Ringe II 694.

TRAUUNG, s. Eheschliessung I 389 f.

TRIBUNAL bezeichnet 1) das Sanctuarium der Kirche, in welchem Sinne auch βῆμα gebraucht wird (*Conc. Laod.* 56, wo den Presbytern verboten wird, in dem Bema zu sitzen); gewöhnlicher aber 2) das Pulpitum oder den Ambo, von wo der Lector das Evangelium dem Volke vorlas (*Cypr.* Ep. 34, al. 39); vgl. dazu d. Art. Ambo I 44.

TRIBUTUM, s. d. Art. Immunitäten II 30 f.

TRICHORUS, *tricorum* (τρίχωρον), ein aus drei Räumen bestehendes Gebäude, speciell die *trichora Apsis* bei *Paulinus* (der auch *trinos recessus* nennt); *triformem* nennt *Venant. Fort.* Poem. III 5 denselben Raum, und *Papias: tres apsidas.* In dem Art. Pantheon II 581 ist die Inschrift von Tolentino erwähnt worden, in der Severina ihrem Gatten SARCOFAGVM ET PANTEVM CVM TRICORO bereitete; ebenda ist der Zusammenhang dieser Bauform mit dem altchristlichen Kuppelbau nach *de Rossi* vorgelegt worden. Auch noch in späterer Zeit ist diese Bauform für Speisesäle festgehalten worden, wie uns der bei *Ducange* i. v. und *Borgia* (De cruce veliterna 276) angeführte Passus aus *Mabillon* (Ann. Ben. II 410) beweist, nach welchem in dem longobardischen Herzogspalast zu Spoleto ein Trichorum war, id est domus conviviis deputata, in qua sunt tres ordines mensarum, et dictum est trichorum a tribus choris, id est tribus ordinibus commessantium. KRAUS.

TRINITÄT, s. I 379 f.

TRIODIUM (τριώδιον), ein liturgisches Buch der Griechen, in welchem das Officium von dem der Septuagesima vorausgehenden Sonntag bis zum Charsamstag enthalten ist. Der Name rührt daher, dass dieser Abschnitt des Officiums nichts Neues, sondern nur drei *Odae* führt. Vgl. *Asseman.* Kal. eccl. univ. VI 562; *Nilles* Kal. man. p. XLV.

TRISAGION, s. d. Art. Doxologie I 377.

TRISOMUS, s. d. Art. Sarkophage II 718.

TRITONEN, s. d. Art. Mythologie der christlichen Kunst II 464.

TRIUMPHBOGEN *(arcus triumphalis)*, eine dem Alterthum fremde Bezeichnung des Chor (bez. Apsis) und Langhaus (bez. Querschiff) trennenden Bogens; die Bogenfläche ward, wie dies S. Paul, S. Peter und S. Prassede zeigen, mit besonderer Vorliebe mit musivischen Gemälden geschmückt, der Bogen oft von prächtigen Säulen flankirt.

TROMPETEN (σάλπιγγες, *tubae*) waren in der Hagia Sophia bei dem hl. Brunnen (ad sanctum puteum) aufgestellt. *Ducange* CP. christ. II 46. Sie dienten ohne Zweifel, um den Beginn des Gottesdienstes anzusagen, ebenso wie das Officium in den ägyptischen Klöstern durch solche Instrumente angekündigt wurde (*Reg. s. Pachom.* c. 3 in Bibl. PP. XV 629, ed. Par. 1654; *Ioan. Climac.* Scal. parad. grad. 19, ib. V 244; *Bingham* III 282; *Martène* De vit. IV 2, 9).

ΤΡΟΠΑΙΑ, Bezeichnung für Kirchen bei *Euseb.* Hist. eccl. II 25 (τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων in Rom); De laud. Const. c. 17 (τρόπαια νικητήρια). *Hieron.* Ep. 18 ad Marc. Der Ausdruck deckt sich wol am ehesten mit *Memoria*, nicht mit *Titulus*, wie *Bingham* III 133, *Augusti* Hdb. I 336

eine körperliche Züchtigung zu ertheilen sei. Das *Conc. Agath.* 506, c. 41 hat diese Strafbestimmung erneuert; vgl. *Conc. Tolet.* II, c. 32. Weitere und theilweise sonderbare Verordnungen aus den nächsten Jahrhunderten s. bei *Theodor von Canterbury* (Ende des 7. Jahrh.) De remediis peccat. und besonders bei *Gildas* De poenit. c. 7, sowie in dem ihm beigelegten Lib. David., endlich bei *Gregor III* (731—741) in dessen Excerpta c. 8. KRIEG.

TUBA, s. Trompeten II 922.

TUGENDEN (Darstellung derselben). Den Schriftstellern des christlichen Alterthums ist der Gebrauch, in dichterischer Weise die sittlichen Begriffe als Personen lebend und handelnd einzuführen, nicht unbekannt. Bereits im Pastor des *Hermas* werden an zwei Stellen (Vis. III 8; Simil. IX 15, ed. *Funk* 1878, 367 ff. 529 ff.) die beim mystischen Thurmbau beschäftigten Jungfrauen als Personificationen christlicher T. erklärt. Ein ferneres Beispiel bietet uns die Inschrift des Abercius (*de Rossi* R. S. II 338; *Kraus* R. S.[2] 248), in welcher die πίστις als Person handelnd auftritt: ΠΙCΤΙC ΔЄ ΠΡΟΗΓЄ ΠΑΝΤΗΚΑΙ ΠΑΡЄΘΗΚЄ ΤΡΟΦΗΝ ΙΧΘΥΝ etc. Obwol nun *de Rossi* (l. c. 340) sagt, auf der bekannten Darstellung des heiligen Messopfers in S. Callisto (s. d. Art. Eucharistie I 441 c) sei diese πίστις gleichsam personificirt in der als Orans dastehenden Ecclesia mater, kann man doch diese Orans nicht als eigentliche Darstellung der T. des Glaubens ansehen (über ihre Bedeutung s. d. Artt. Eucharistie I 443 und Orans II 544; *Kraus* l. c. 315). Ebenso wenig können die weiblichen Figuren auf einem Fresco der Katakomben von S. Gennaro in Neapel, das wahrscheinlich den oben citirten Stellen des Pastor nicht ganz fremd ist (s. d. Art. Thürme II 864) als Darstellungen von T. angesehen werden, da die Figuren jedes sie als solche charakterisirenden Merkmals entbehren. *Roller* (Catac. de Rome II 20 zu pl. LIV [1]) meint, es habe keine Schwierigkeit, in der weiblichen Figur, welche auf einem Fresco in SS. Pietro e Marcellino (bei *Garrucci* II, tav. LVII [2]) bei einem Mahle den Vorsitz führt, eine Incarnation der Caritas oder der Misericordia zu sehen. Ohne Schwierigkeit möchte jedoch diese Ansicht nicht sein (s. d. Art. Eucharistie I 450; *Martigny* Dict. Art. Eucharistie 292). Wir können demnach mit *Piper* (Mythol. der christl. K. I 2, 680) sagen, dass in den **Gemälden der Katakomben** solche ethische Personificationen überhaupt nicht angewendet wurden.

Was die übrigen **Arten altchristlicher Monumente** betrifft, so hat man auf mehreren derselben Beispiele solcher Darstellungen der T. finden wollen. Auf einem **Sarkophag** (jetzt in dem Altar der Capella della Madonna della Colonna in S. Pietro) befinden sich auf dem von Säulen getragenen Bogen, unter welchem Christus steht, zwei Halbfiguren, von denen die eine eine Fackel trägt, die andere die Hände erhebt (*Garrucci* tav. CCCXXVII [2]). *Bottari* (R. S. I 105) erklärt erstere für die Liebe, die andere für die Hoffnung: eine Ansicht, die *Martigny* (Dict.[2] 777) ohne Weiteres anführt, ebenso *Smith's* Diction., Art. Personification. Diese Deutung wurde jedoch mit Recht bestritten. *Passeri* (Gemmae astrif. III 91) hält die beiden Figuren für Tag (mit der Fackel) und Nacht; *Piper* (l. c. I 217) für Amor (mit der Fackel) und Psyche (s. d. Art. Amor und Psyche I 48); *Garrucci* (50, tav. V) sieht in der von ihm für eine weibliche gehaltenen Figur mit der Fackel den Mond, in der andern, männlichen, die Sonne. In ähnlicher Weise sind zwei Figuren angebracht auf einem Sarkophag von classischer Ausführung in S. Francesco in Perugia (Bull. crist. 1871, tav. VIII; *Garrucci* tav. CCCXXI [4]): es sind in beiden Fällen blosse Ornamentfiguren; wenn daher ihre Attribute sie nicht bestimmt charakterisiren, ist es wol nicht möglich, sie mit voller Sicherheit zu deuten. Fügen wir hier gleich bei, dass *Liceti* (Lucerne ant. III 11, 195—199) auf einer Lampe Darstellungen der Fides und der Spes finden will in zwei einander gegenüber sitzenden weiblichen Figuren (s. *Martigny* und *Smith* ll. cc.). Doch ist deren Charakter gar nicht der einer christlichen Arbeit; und wenn man bedenkt, wie ungenau meistens die älteren Abbildungen sind, wird die ganze Darstellung höchst zweifelhaft. Schwer zu beweisen ist wol auch die Meinung *Garrucci's* (Teorica 280—281), eine hohe weibliche Gestalt mit Diadem, welche hinter zwei Gatten steht auf einem Sarkophag der Villa Ludovisi (*Garrucci* tav. CCCLXI [1]), und sie zusammenführt, sei die Tugend der Concordia; die Figur wird sonst allgemein als Iuno Pronuba erklärt (s. d. Art. I 386; *Grousset* Étude sur les sarc. chrét., Paris 1885, 78—79; *Schultze* Archäol. Studien 99 ff.), wie der Vergleich mit heidnischen Monumenten und die Gruppe von Amor und Psyche zu Füssen der Gatten auf dem Sarkophag es nahelegen. Auf einem geschnittenen Stein in der kgl. Sammlung in Berlin von christlichem Ursprung soll sich nach *Tölken* (Erkl. Verz. der geschn. Steine 434) das antike Bild der Pietas

befinden. Es ist nach *Piper* (l. c. II 682 f.) die Figur einer Orans, vgl. daher d. Art. Eine durch die Umschrift als Pietas romana bezeichnete, ein Kind säugende weibliche Gestalt bietet der Revers einer Münze der Theodora (*Piper* l. c. 684 f.; *Garrucci* tav. CCCCLXXXI [10]). Obgleich nun das Kreuz neben der Pietas angebracht ist, ist sie doch, wie andere ähnliche Darstellungen, blosse Reproduction derselben Darstellung aus der heidnischen Zeit, ohne specifisch christlichen Sinn (*Garrucci* Teorica 281). Ein sicheres Beispiel einer Darstellung der T. aus der vorconstantinischen und den ersten Zeiten der nachconstantinischen Periode ist somit nicht erwiesen; und man kann sagen, dass solche, trotz der zahlreichen antiken Vorbilder, der altchristlichen Kunst fremd blieben. Als Grund davon giebt *Piper* (l. c. 679) an, die Kirche sei zu sehr erfüllt gewesen von den grossen Thatsachen der hl. Geschichte, und beschäftigt, den überschwänglichen Ideen derselben Gestalt zu geben. Auch das Auftreten der personificirten ethischen Begriffe in der heidnischer Mythologie mag dazu beigetragen haben, sie aus der christlichen Kunst zu verbannen (vgl. *Paulin. Nol.* Ep. 16 bei *Martigny* l. c.). — Sicheren Beispielen von Darstellungen der T. begegnen wir erst in späterer Zeit, und zwar zunächst in Miniaturen. Schon im Art. Personification ist ein Bild des Wiener Codex der Genesis (bei *Garrucci* tav. CXII [2]) besprochen worden. In der hohen weiblichen Gestalt, welche dort unsere gefallenen Stammeltern aus dem Paradiese führt (s. d. Art. Personification), will jedoch *Garrucci* (Teorica 279) die Sapientia erkennen. In demselben Artikel ist auch ein Miniaturbild erwähnt aus dem Codex des Dioscorides, der ein von einem Gelehrten dieses Namens im 1. Jahrh. verfasstes medicinisch-botanisches Buch enthält (*d'Agincourt* Storia tav. V, p. 98 zu tav. XXVI). Obschon eigentlich der profanen Kunst angehörend, mag dasselbe, weil sehr interessant, kurz besprochen werden. In der Mitte thront eine reich gekleidete, mit dem Diadem geschmückte Fürstin; ΙΟΥΛΙΑΝΑ nennt sie die Umschrift, nach *Lambec.* (bei *Piper* l. c. 688) die im Anfange der Regierung Iustinians verstorbene Tochter des Olybius und der Placidia. Rechts von ihr steht eine weibliche, in das Obergewand eingehüllte Gestalt, mit dem Namen μεγαλοψυχία zu beiden Seiten des Hauptes. Gegenüber links entspricht ihr eine andere ähnliche Figur, die mit der Linken ein Buch auf das linke Knie stützt und die Rechte mit ausgestrecktem Zeigefinger erhoben hält, die φρόνησις. Eine dritte endlich kniet am Boden und küsst den Saum des Kleides der Fürstin, es ist die εὐχαριστία. Ein anderes Bild desselben Codex (*d'Agincourt* l. c. tav. XXVI [3]) bietet eine ähnliche Personification der εὕρεσις. Hier haben wir also wirkliche Darstellungen der T. in ähnlicher Weise, wie sie uns in der antiken Kunst so häufig begegnen, und wie sie, theils im Anschluss an die Antike, theils in neuer, dem christlichen Geist entsprechender Auffassung, auf den Miniaturbildern des MA. sich häufig finden (s. *Lübke* Grundr. der Kunstgesch. [6] 277 f.; *d'Agincourt* l. c. tav. LII). *Grimouard de St. Laurent* (Man. de l'art chrét., Paris 1878, 297) bemerkt, bis zum 12. Jahrh. seien die T. gewöhnlich dargestellt worden als im Kampf begriffen mit dem entgegenstehenden Laster, nach der Psychomachie des Prudentius. In dieser Auffassung finden wir sie in den Motiven der Mosaikböden von Kirchen schon in den ersten Zeiten des MA., mitten unter den verschiedensten Scenen aus der classischen und germanischen Mythologie. Das interessanteste Beispiel dieser Art bietet uns wol die Kathedrale von Cremona. Vier Frauen, Crudelitas, Impietas, Fides und Discordia, sind in heftigem Kampf begriffen; die beiden ersteren durchbohren sich eben gegenseitig mit ihren Lanzen, die Fides aber, durch reiches Gewand und Diadem ausgezeichnet, hat die Lanze zum Todesstoss über der auf dem Boden liegenden Discordia erhoben (vgl. *Martigny* Art. Vertus et vices, die Abbildung der zweiten Gruppe; Revue archéol. 1876, II, pl. XXIV, und daselbst die Studie von *Muntz* über die italienischen Mosaiken 400 ff.; 1877, I 32 ff.). Eine ähnliche Gruppe wurde 1854 in einem Hof neben der Kathedrale von Pavia aufgefunden (*Mozzoni* Tav. cron. sec. VIII 93). Die Discordia erliegt den Streichen von zwei anderen Figuren, von denen aber eine, FI*(des)*, theilweise zerstört ist; ein Wolf und ein Rabe fallen ihrerseits die beiden Siegerinnen an. *Muntz* (l. c. 1877, I 45) setzt das Entstehen dieser Darstellungen zwischen das 7. und 9. Jahrh.

KIRSCH.



Fig. 514. Mosaik aus Cremona mit dem Kampf der Fides und Discordia (Mozzoni Saec. VIII 93).

TUNICA, s. Kleidung II 189 f.

TUNICELLA, s. Kleidung II 207 f.

TUNSIO PECTORIS, das Klopfen an die Brust als Bezeigung des Schuldbewusstseins und sowol zum Agnus Dei (*Martène* De rit. I 158, ed. Ven. 1783) als bei der Bitte: vergieb uns unsere Schuld, beim Vater unser von *Augustin.* erwähnt (Serm. 358, 3; 388, 2).

TURRIS EUCHARISTICA, s. d. Art. Taube II 821.

TURTELTAUBE. Diese schöne niedliche Taube ist ein Zugvogel, weshalb sie im Hohen Liede (2, 12) als Frühlingsbote aufgeführt wird. Im Morgenlande kommt sie recht häufig vor und wird leicht sehr zutraulich und zahm. Daher dient sie den Dichtern als Bild der sanften, wehrlosen Unschuld. ‚Gieb nicht der Raubsucht (der Feinde) hin deine Turteltaube' (Ps. 74, 19). Den Kirchenvätern war sie ein Symbol der jungfräulichen Reinigkeit. ‚In turture immaculati corporis castimonia' (*Ambrosius* De Abrah. II c. 8; vgl. *Augustin.* Serm. I 8, und In Ps. 83, 7). Desgleichen galt sie als Muster einer unentweihten Ehe und monogamischer Treue. ‚In turture,' sagt der hl. *Ambrosius* De Abrah. II 8, ‚incorruptae generationis natura.' Vgl. *Hieron.* Adv. Iovin. I 30; *Orig.* Hom. in Cantic. II. Nach dem Tode ihres Gatten bleibt sie, wie (fälschlich) *Aristoteles* (De animal. 44) lehrt, Wittwe und geht keine zweite Verbindung ein. Dem Stagiriten sprechen nach die Kirchenväter, wie u. A. *Basilius* Hexaëm. c. 8 und *Pseudo-Gregor* Cantic. cant. I 30. Letzterer schreibt: turtur, postquam parem suum perdiderit semel, nunquam alteri se iungit, sed semper solitarie habitans in gemitu perseverat.

Als Symbol ehelicher Liebe und Treue findet man darum die T. zuweilen auf Sarkophagen angebracht. Auf dem schönen Doppelsarg des Praefecten des Praetorium, Probus und seiner Gattin Proba (*Bottari* Scult. e pitt. tav. XVII u. XVIII) sind in der Mittelnische die beiden Gatten, sich wie zum Abschiede die Hände reichend, dargestellt, und in den Winkeln der angrenzenden Felder sieht man Turteltauben, welche an den aus Körben hingeschütteten Früchten picken. Eine ähnliche Darstellung sah *Martigny* (Dict. 762) auf einer 1844 gefundenen Graburne im Museum zu Arles.

Die T. ist endlich Symbol weinender Büsser. Schon ihr Name תּוֹר, Turtur und τρυγών deutet auf den girrenden, klagenden Ton ihrer Stimme hin. Weil sie statt des Gesanges (der anderen Vögel) Seufzen — (pro cantu *gemitus* habet, sagt der hl. *Gregor d. Gr.* In Iob 32, 3) — hören lasse, so sei sie ein Muster reuiger Büsser (vgl. *Augustin.* Serm. 343, 1). MÜNZ.

TUTOR, s. d. Art. Vormund.

ΤΥΠΙΚΟΝ (*ordinarium*, von τύπος, also soviel als *forma, norma, regula;* es heisst auch διάταξις und διατύπωσις), bei den Griechen das, was wir Lateiner das *Directorium* oder den *Ordo rei divinae* nennen, die Anweisung, das Officium zu beten und den Gottesdienst sowie auch die Fasten abzuhalten. Nähere Beschreibungen geben *Allatius* De lib. eccl. Gr., Hamb. 1722, I. Daraus *Zaccaria* Bibl. ritual. I 4, 1, ed. Rom. 1776, I 79. *Neale* Eastern Church Introd. 848. *Nilles* Kal. man. 44.

Typica heissen bei den Griechen auch bestimmte Psalmverse, welche an einigen Festen des Herrn und der sel. Jungfrau gesungen werden. Vgl. *Goar* Euchology. 124. 186.

U.

ÜBERGABE der heiligen Geräthe, Kleider, Kleinodien bei der Ordination (*porrectio* vasorum sanctorum), s. d. Art. Ordination II 550.

ULYSSES, s. Odysseus II 520.

UMBELLA, s. d. Art. Flabellum I 529 und jetzt noch *de Linas* in Revue de l'art chrét. 1883 und 1884.

UMBILICUS (ὀμφαλός). *Ducange* in Silent. 233: ναόν et chorum Sophianum conficiebat totum illud spatium, quod inter quattuor pilas maiores continetur, cuius umbilicus, cui nempe centrum copulae seu trullae ad perpendiculum imminet, videtur appellari ὀμφαλὸς seu τὸ μέσον τοῦ ναοῦ. *Marcus* De dubiis typicis 96: μεσόμφαλος; *Greg. Caes.* Orat. in Nicaen. PP.: μεσόναος; *Balsam.* In c. 74 Trull.

UNCIAE, Bezeichnung des *Tributum* oder des *Denarismus* (*Cod. Theod.* XII, 1, 107; vgl. *Bingham* II 249).

UNGUENTUM, s. Chrisma I 211.

UNTERRICHT, s. Schulen II 739.

UNTERTAUCHEN, s. Taufe II 828, n. 11.

UNTERTHANENTREUE. 1) Die Christen der ersten Jahrhunderte fanden ihre Hal-

tung gegenüber den Gesetzen und der Obrigkeit der staatlichen Territorien, in denen sie lebten, vorgezeichnet in den Worten und Thaten Christi und der Apostel. Der Herr stellte den Kanon auf (Matth. 22, 21): dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist; er stellte aber sofort daneben: und Gott, was Gottes ist, um zu erinnern, dass in Collisionsfällen der Gehorsam gegen Gott dem gegen die Staatsgewalt vorgehe, denn ‚man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen' (Apg. 5, 29). Sodann haben die Apostel (Röm. 13, 1—6; I Petr. 2, 13—17) gelehrt, dass der Christ aus Gründen des Gewissens und vermöge göttlicher Anordnung den weltlichen Obrigkeiten Gehorsam leisten müsse. Der Apostel fügt (I Tim. 2, 2) als Grund bei: der äussern Ruhe und Ordnung wegen. Danach handelten die Christen; von einer Entbindung der Pflicht gegen Staat und Obrigkeit überhaupt ist nirgends die Rede. Weder in Theorie noch in Praxis zeigte sich das Christenthum illegal, nirgends stellte es sich ausserhalb der staatlichen Gesetze, wie einzelne Secten innerhalb des Christenthums thaten. *Tertullian* ist ein beredter Apologet der Christen auch nach dieser Richtung. Wiederholt macht er die Thatsache geltend, dass die Christen am bürgerlichen Leben sich betheiligten wie die Anderen, und im Heere dienten; diesen Thatbestand verwerthet er zur Vertheidigung der Verfolgten (Apol. c. 5. 26. 42 al.). Selbst *Plinius* Ep. X 97 stellt den Christen ein solches Zeugniss aus. *Iustinus* Apolog. I 17 betheuert: wo immer wir leben, wir zahlen unsere Steuern und Abgaben, die ihr auferleget, wie wir (von Christus) belehrt sind, und während wir Gott allein in allen Stücken verehren, unterwerfen wir uns euch (Beherrschern), bekennend, dass ihr die Könige und Beherrscher der Menschen seid. Und *Irenaeus* V 24: wir dürfen irdischen Gewalten und Mächten gehorchen, insoweit sie von Gott und nicht vom Teufel bestellt sind. In welchem Verkehr die Christen mit den Heiden lebten, ersehen wir aus *Tertull.* Apol. c. 42: itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur etc. Trotzdem konnte der Conflict mit den staatlichen Einrichtungen nicht ausbleiben; die Christen hatten ihre Gottesverehrung, während doch ihre Religion als Religio illicita galt; die Kaiser nahmen göttliche Verehrung für sich in Anspruch (vgl. *Tertull.* Apol. c. 34 und den genannten Brief des *Plinius,* wo die Imago Caesaris immer vor den Simulacra deorum steht); endlich legte die Betheiligung am bürgerlichen Leben und der Dienst im Heere von selbst Handlungen auf, die, weil nach Inhalt oder Form oder nach beidem götzendienerisch, ein Christ mit seinem Gewissen nicht vereinigen konnte (s. d. Art. Götzenbilder I 625; *Tertull.* Apolog. c. 38). Ueber den Dienst im Heere gingen die Ansichten auseinander. *Tertullian* vertritt die Ansicht, dass derselbe an sich nicht sündhaft sei (De coron. mil. c. 11; vgl. dazu De idol. c. 17) und so die Mehrzahl der christlichen Schriftsteller. Der c. 82 der *Can. apost.* untersagt nur den Bischöfen und Priestern den Militärdienst. Dieselben *Can.* c. 84 (83) verbieten ausdrücklich Beleidigungen der Könige und obrigkeitlichen Personen (ὅστις ὑβρίζει βασιλέα ἢ ἄρχοντα, τιμωρίαν τινύτω). Solche Verfehlungen waren in den arianischen Wirren gegenüber häretischen Kaisern und Magistraten häufiger. Die Stellung, welche die Christen den heidnischen Obrigkeiten gegenüber beobachteten, erörtert auch *Augustinus* Ep. 164, und *Chrysostomus* Hom. 33 in Matth. c. 5 sagt im Anschluss an Apg. 16, 20 (‚die Christen verwirren unser Staatsleben'): die Apostel bedurften vieler Kraft von Oben, um zu zeigen, dass ihr Gepredigtes wahr sei und den gemeinen Gesetzen nicht entgegenstehe, und damit sie, wenn sie von ihrer Lehre handelten, nicht in den Verdacht des Umsturzes der Gesetze kamen, aber auch nicht, indem sie den Umsturz der allgemeinen Gesetzesverfassung von sich ablehnten, der Wahrheit ihrer Lehre zu nahe traten. — Als der Staat christlich geworden war und als solcher mit seiner Gesetzgebung in das kirchliche Leben eingriff, wurde jedoch die Sachlage eine ganz andere. Es entstand jetzt die Frage, ob gegen ein staatliches Gesetz, das die Interessen und Rechte der Kirche schädigte, Widerstand geleistet werden dürfe. Interessant ist in dieser Beziehung der Brief, den Papst *Gregor d. Gr.* an Kaiser Mauritius (582—602) erliess, als dieser verbot, dass Leute, welche bürgerliche Aemter bekleideten, in den Priester- oder Ordensstand eintraten. Er mag die Anschauungen des christlichen Alterthums in ähnlichen Lagen beleuchten. ‚Ich habe,' schreibt *Gregor,* nachdem er dem Kaiser zuerst ernstlichen Vorhalt gemacht hat, ‚mich deinem Befehle unterwerfend, dieses Gesetz nach allen Theilen der Erde versandt; aber in diesem Schreiben, worin meine Gedanken niedergelegt sind, habe ich zugleich meinem erhabenen Herrscher gesagt, dass dieses Gesetz gegen den allmächtigen Gott geht. So habe ich meiner Pflicht nach beiden

Seiten genügt: ich war gehorsam dem Kaiser, aber ich habe nicht geschwiegen über das, was gegen Gott zu gehen scheint' (Ep. III 65, *Migne* LXXVII 665).

2) Aber die Christen gingen noch weiter, als oben angegeben ist: sie beteten für die Kaiser und weltlichen Obrigkeiten, selbst für die heidnischen: eine Uebung, welche in die apostolische Zeit zurückgeht. Fast alle alten Liturgieen und zahlreiche Schriftsteller geben hiervon Kunde; die Christen sahen dies als eine Pflicht an. ‚Wir beten für das Wohl unseres Königs und derer ἐν ὑπεροχῇ und das ganze Heer', sagt die *Liturg. Clem. Polycarp.* Ad Philipp. c. 12: orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus. Vgl. *Arnob.* Adv. gent. IV 36 und besonders *Tertull.* Ad Scap. c. 2; Apol. c. 30. 31. 39 und andere Schriftsteller. *Athanas.* Apol. ad Const. zeigt, dass die Kirche auch für den häretischen Kaiser Constantius bete. *Theophyl.* In I Tim. 1, 12; *Hefele* Beiträge II 299 ff.; *Zaccaria* Bibl. rit. I, VI ff.; *Mangold* De ecclesia primaeva pro caesaribus et magistratibus Romanis preces fundente. Das älteste Formular des öffentlichen Kirchengebetes mit Fürbitte für die Obrigkeit besitzen wir jetzt in den von *Bryennios* neu entdeckten c. 59, 3 bis 61, 3 des Briefes *Clem. Rom.* ad Cor. (ed. *Funk* PP. apost. 137 f.). KRIEG.

UNZUCHT. 1) *Fornicatio*, πορνεία, wird in verschiedenem Sinne aufgefasst: in weiterm als jede Verletzung der standesmässigen Keuschheit; im engern aber als die geschlechtliche Verbindung ‚soluti cum soluta', genauer U. zwischen zwei ledigen Personen männlichen und weiblichen Geschlechtes, die nicht verwandt sind innerhalb der verbotenen Grade. So auch *Aug.* Quaest. in Deuter. n. 37; vgl. die Artt. Ehebruch I 386, Incest II 31 und Sodomie II 763. Die *Ep. Barnab.* c. 19 unterscheidet πορνεία, μοιχεία und παιδοφθορία. Uebrigens schwankten die älteren Väter in der Definition von Fornicatio. So bezeichnet *Basil.* Ad Amphiloch. c. 21 das Vergehen eines Verheirateten mit einer Ledigen als πορνεία, nicht als μοιχεία, während *Greg. Nyss.* Ep. can. und *Balsam.* zu dieser Stelle erklären: πορνεία λέγεται ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου μίξις ἤγουν ἡ πρὸς ἐλευθέραν ἀνδρὸς γυναῖκα. Ebenso *Theophylact.* In Matth. 5, 32. Richtiger sagt *Ambros.* De patriarch. I 4: nec viro licet quod mulieri non licet; eadem a viro quae ab uxore debetur castimonia, d. h. ein Vergehen genannter Art ist von dem Manne wie von der Frau ‚adulterium', nicht etwa bei dem erstern nur ‚fornicatio', wie einige Griechen es fassten. Der Concubinat (s. d. Art. I 324) ist eine spezielle Form der U., nämlich die fortgesetzte Fornicatio. In den Pönitentialbüchern (des MA.s) wird das Wort Fornicatio für jede Art von U., natürliche und widernatürliche, angewendet, z. B. bei *Theodor.* De Poenit. I 2, während die späteren Kanonisten für U. in letzterm Sinne *luxuria* setzten.

2) Die sittliche Auffassung der U. im Christenthum anlangend, so hatte namentlich der Apostel (I Kor. 6, 9; Hebr. 12, 16; 13, 4; Röm. 1, 21 ff.; I Tim. 1, 9. 10) den Kanon der christlichen Ethik aufgestellt: alle Arten von U. sind ein Greuel und stehen als spezifisch heidnische Laster neben der Abgötterei; als Negation der christlichen Sitte widerstrebt die U. den ‚Heiligen und Gerechten' (I Kor. 6, 9. 11). Besonders den Heidenchristen gegenüber musste die Enthaltung von U. zur Pflicht gemacht werden, weil in der Heidenwelt die U. kaum als ein Vergehen galt. Daher das Apostelderet (Apg. 15, 20. 29; 21, 25) und die wiederholten Mahnungen, die U. zu fliehen (I Kor. 6, 18; Eph. 5, 3. 5). Abtödtung und Entsagung ist die Signatur des Christenthums, das dem ‚heidnischen, götzendienerischen Laster' die Virginität entgegensetzte und um so entschiedener gegen dasselbe reagirte, je weiter es in allen Volksschichten des sinkenden Heidenthums als das Laster verbreitet war; hatte sich doch die U. selbst in den heidnischen Cultus eingeschlichen und hatten so Götzendienst und U. einen Bund geschlossen. Dazu trat die christliche Anschauung vom Auferstehungsleibe, eine Idee, völlig neu und durchschlagend; ferner die Lehre, dass der einzelne Christ Glied am Leibe Christi ist. ‚Wie kann der Leib,' ruft *Chrysost.* Hom. 30 in Hebr., ‚der ein Werkzeug der Buhlerei geworden, Christi Leib sein?' Deshalb dachten die christlichen Väter auch besonders an die U., wenn in der Abrenuntiatio bei der Taufe die Umkehr vom (heidnischen) Laster zur christlichen Entsagung gelobt ward. Die Apologeten weisen oftmals auf die neue Moral hin: *Iustin.* Apol. I 15; *Tertull.* Ad nat. c. 11; Apol. c. 1; *Orig.* C. Cels. I 26; *Euseb.* Praep. evangel. I 4. Selbst dem *Plinius* Ep. 67 fiel der Umstand auf, dass die Christen ‚se sacramento obstringere, ne adulteria committerent'. Die *Didache* c. 5 rechnet die πορνεία mit Mord und Götzendienst zum ‚Wege des Todes', d. i. zu den Tod- oder schweren Sünden (vgl. c. 2). Auch *Iren.* IV 27. 28 rechnet die Concupiscentia carnis und die Idololatrie zu den Sünden, welche dem Tode überliefern. Dies die Anschauung der älteren Väter,

nur dass gewöhnlich noch der Mord zu den ‚crimina mortalia‘ (*Cypr.* De bono pat. c. 14) oder ‚peccata capitalia seu mortifera‘ (*Pacian.* Ad poenit. c. 4) gerechnet ward. *Tertull.* Adv. Marc. IV 9 zählt sie zu den ‚maculae delictorum capitalium‘ und De poenit. c. 14 zu den ‚graviora et exitiosa peccata, quae veniam non capiunt‘. Ja nach der strengern Moral, wie sie der Hirt des *Hermas* (Vis. I 1, 7—8; Mand. IV 1; Simil. V 6. 7) vertrat, galt schon die Begierde oder die Sünde in Gedanken als Abfall von der Gnade, als Todsünde.

3) Die kirchliche Strafrechtspflege musste denn auch frühzeitig, schon wegen der vom Heidenthum her drohenden Gefahren, mit besonderer Strenge gegen die U. einschreiten und dieselbe als Delict (als Sünde gehörte sie vor das Forum internum) vor ihr Forum (externum) ziehen. Im Einzelnen knüpften die betreffenden Kirchengesetze theils an die römische, theils an die jüdisch-mosaische Gesetzgebung an. Im Allgemeinen schloss jede schwerere U.-Sünde von der Kirche aus, eine Strafe, die gerade bei den Fleischessünden nöthig war, um die gesunden Theile zu schützen. Bereits seit dem 2. Jahrh. bemerken wir aber hinsichtlich der Dauer der Excommunication nach Theorie und Buss-Praxis ein gewisses Schwanken; namentlich beschäftigte die kirchlichen Auctoritäten lange die Controverse und Frage, ob die U. zu den vergebbaren oder unvergebbaren Sünden gehöre. Während im Allgemeinen, besonders schwere Fälle wol abgerechnet, die alte Kirche ‚excommunicatio ad tempus‘ als gewöhnliche Strafe verhängte, wollte eine strengere Richtung Ausschluss für immer. Nach *Tertull.* De pudic. c. 1 proclamirte Papst Callistus den mildern Satz: ego et moechiae et fornicationis delicta *poenitentia* functis dimitto, stellte also nach geleisteter Busse Verzeihung in Aussicht. Vgl. über diese Controverse *Funk* in R.-Encykl. I 180 f. und Tüb. Quartalschr. 1884, 268 ff.; *Probst* Sacram. u. Sacramentalien 298—304. 322. 328. Auch in der Bussdisciplin der spätern Zeit herrschte bei der grossen Schwierigkeit einer einheitlichen Strafrechtspflege bezüglich der Fleischessünden nicht völlige Gleichheit der Behandlung. *Basilius* Ad Amphiloch. c. 22 setzt für Concubinat eine vierjährige Excommunication an: im ersten Jahre völlige Trennung des Sünders und Aufenthalt unter den Flentes, im zweiten Jahre Aufenthalt unter den Audientes, im dritten unter den Substrati, im vierten trat ‚κοινωνία τοῦ ἀγαθοῦ‘ (Communion) ein (ibid. c. 26). Anderwärts hatte *Basilius* für U. sieben Jahre Busse festgesetzt: der Sünder war zwei Jahre Flens, zwei Audiens, zwei Substratus und ein Jahr Consistens. *Chrysost.* spricht l. c. nur allgemein von Ausschluss der ἀσελγεῖς. Die erste *irische* Synode unter Patricius (c. 450) c. 14 bestimmt: wer tödtet, U. treibt oder Wahrsager befragt, verfällt in einjährige Busse. Wer in seiner Jugend U. getrieben, sollte nicht Subdiakon werden (*Conc. Illib.* 306, c. 30). Vgl. die Strafbestimmungen für Incestus, Ehebruch und Sodomie.

Wiederholt beschäftigte sich die Kirche mit den Strafansätzen bei Fehltritten der kirchlichen Stände: der Kleriker, Virgines devotae und Viduae. Die Synode von *Elvira* (306) c. 18 verhängt über Bischof, Presbyter und Diakon, welcher sich verfehlte, Excommunication auf immer (nec in finem eos communionem accipere debere); c. 30: vergeht sich ein Subdiakon, soll er abgesetzt werden. Das Concil von *Lerida* (524 oder 546) c. 5 stellt die Ausmessung der Strafe über einen gefallenen Kleriker dem Bischof anheim; rückfällige Kleriker sollen erst auf dem Todbette die Communion wieder erhalten. Die *römische* Synode unter Innocenz I (402) c. 5 bestimmt: wer unkeusch war, kann nicht Kleriker werden. Strenge war die Kirche bei gottgeweihten Jungfrauen. Eine zehnjährige Busse verhängte die erste Synode von *Toledo* (400) c. 16 über gefallene Virgines Deo sacratae und ihren Complex. Die genannte römische Synode c. 1 u. 2 bestimmte eine langjährige Busse (annis quam plurimis) über fehlende Virgines velatae. Die genannte Synode von *Elvira* c. 13 entzieht solchen ‚virgines, quae se Deo dicaverunt, si . . . libidini servierint‘ und ihr Vergehen nicht einsehen, für immer die Communion; wenn sie nur einmal sich verfehlt hatten und nachher zur Einsicht kamen, sollten sie lebenslänglich Busse thun, aber am Ende ihres Lebens wieder communiciren. Ein Fleischesvergehen einer Wittwe sollte für diese, wenn sie den Complex heiratete, eine fünfjährige Busse nach sich ziehen; wenn sie einen Andern heiratete, sollte sie für immer von der Communion ausgeschlossen bleiben; den Mann, welcher sie heiratete, traf ebenfalls eine zehnjährige Busse (ib. c. 72). Die Synode von *Orange* (441) c. 28 bestimmte für die ‚praevaricatores castitatis‘ (Uebertreter des Gelübdes der Keuschheit) beiderlei Geschlechtes die ‚poenitentia legitima‘ (vgl. c. 16 des dritten Concils von *Orléans* (538) und c. 16 der Synode von *Illerda*). Auch die Fälle, wenn die Frau oder Tochter eines Klerikers sich verging, hatte die

kirchliche Gesetzgebung in Betracht gezogen und Strafen festgesetzt (*Conc. Tolet.* I, c. 7. 19). Ganz besonders aber ist es die genannte Synode von *Elvira*, welche sich eingehend mit den verschiedenen U.-Sünden beschäftigte und die Keuschheit der verschiedenen Stände zu wahren suchte; sie bestrafte auch (c. 12) die Kuppelei (lenocinium) mit ewiger Excommunication (*Hefele* Conc.-Gesch.[2] II 158 ff.). Ueber die Strafbestimmungen im altfränkischen Reiche s. die Bussbücher von *Theodor* I 2, *Beda* c. 3, *Egbert* c. 2. 4. Zum Ganzen *Thomassin* Vet. et nov. eccl. discipl. I 2, 61, § 8—12; über die spezifischen Sünden s. d. Art. Entführung I 423. KRIEG.

URCEUS und **URCEOLUS**, s. d. Art. Ama I 48.

UTENSILIEN, s. Geräthe I 597.

UTOPICI *(nullatenses)* heissen Bischöfe ohne bestimmten Sitz, deren Weihe das *Conc. Chalced.* c. 6 (μηδένα ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι) untersagte. Vgl. die Art. Bischof I 162 und Ordination II 550; *Bingham* II 170.

V.

VACANS SEDES. Vacante Bisthümer wurden in Hinsicht ihrer ökonomischen Verhältnisse durch einen Quaestor ecclesiae verwaltet (*Conc. Chalced.* c. 25), während die Ueberwachung derselben und die Sorge für Anberaumung einer Neuwahl dem Metropoliten anheimfiel (*Conc. Carth.* V, c. 8; *Reiens.* c. 6; *Valentin.* c. 2; vgl. *Bingham* I 228). Diese Neuwahl sollte innerhalb dreier Monate stattfinden (*Conc. Chalced.* c. 25; *Cod. afric.* c. 74 etc.; vgl. *Bingham* I 157).

VACANTIVI CLERICI (βακαντίβοι), auch Vagantes, Ambulantes und Fugitivi genannt, waren Kleriker, welche ohne Erlaubniss ihrer Obern in anderen Diöcesen als in der, wo sie ordinirt waren, sich aufhielten und vielfach ein unstetes, vagabundirendes Leben führten. Es liegt nahe, dass viele Unzukömmlichkeiten dem Klerus der Kirche daraus erwuchsen. *Synesius* Ep. 67 (*Migne* LXVI 1427) beklagt sich hierüber: ‚es giebt unter uns βακαντίβοι (entschuldiget den barbarischen Ausdruck, der erfunden ward, um die Verkehrtheit solcher Leute desto deutlicher zu zeichnen), sie wollen keinen festen Sitz haben, . . . nicht etwa genöthigt, sondern nur aus Liebe zur Veränderung. Sie massen sich die dem Priesterstande schuldigen Ehren an und treiben sich da herum, wo sie solche am meisten finden. Sie sollen in fremden Kirchen nicht mehr celebriren dürfen, noch das Presbyterium betreten, sondern auf den Subsellien der Laien sitzen.‘ Die kirchliche Gesetzgebung ging wiederholt mit Strafen gegen die V. c. vor. Das *Conc. Agath.* c. 52 verweigert dem Kleriker ‚sine antistitis sui epistolis ambulanti‘ die Communion. Dieselbe Strafe stellt die Synode von *Epaon* (517) c. 6 auf, und die von *Valencia* (546) c. 5 verbot überdies noch den Empfang von (weiteren) Weihen und entzieht den V. c. die ihrem bisherigen Ordo schuldige Ehre. Vgl. *Conc. Aurel.* I, c. 19; *Greg. M.* Ep. I 42, *Migne* LXXVII 495. Solche Kleriker stehen den Monachi *gyrovagi* gleich, welche die *Reg. s. Bened.* c. 1 kennzeichnet als solche, ‚qui per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles‘. Vgl. *Aug.* De opere monach. c. 28; *Bingham* VI, 4, 5. KRIEG.

VALESII waren Häretiker, welche nach *Aug.* (De haeres. c. 37) ‚et se ipsos castrant et hospites suos, hoc modo existimantes Deo se debere servire‘. Vgl. *Bingham* II 134.

VALETUDINARIUM *(infirmarium,* Gloss. lat.-gr. = ὑγιαστήριον, διαιτητήριον; *Ugutio:* valetudinarium, domus in qua morantur infirmi; anderwärts *cella infirmarum),* eine bei *Seneca*, *Columella* u. s. f. schon vorkommende Bezeichnung für Krankenhaus, Spital, in den mittelalterlichen Klöstern besonders für die Krankenabtheilung gebraucht.

VAS kommt einigemal zur Bezeichnung von *Sarcophagus* vor; *de Rossi* (R. S. III 418) weiss kein Beispiel aus Rom dafür beizubringen, dagegen eines aus Gallien: *(co)*RPVS HOC VASO SITVM (*Le Blant* II 266). Ausserdem kommt der T. in diesem Sinne in der *Lex Salica* XVII 1 vor: si quis mortuum hominem aut in nauffo aut in petra, quae vasa ex usu sarcophagi dicuntur, super alium miserit . . . culpabilis iudicatur, wozu zu vergleichen *de Rossi* R. S. III 407, not. 3 und *de Lasteyrie* Rev. archéol. 1876, mai, 361.

V. im Sinne von Mensch, in welchem der hl. Geist wohnt, hat bereits *Hermas* Past. II 5, 1. II 5, 2. II 11; vgl. *Barnab.* Ep. 21. Es mag hier noch erwähnt sein,

dass *Polyc. Mart.* c. 14 *calix Christi* = *passio* vorkommt.

VASA, Gefässe, s. d. Art. I 578 f.

VASA DIATRETA, s. I 615 f.

VASA OBRENDARIA, s. d. Art. Obrendarium II 517.

VASA SACRA, s. Geräthe I 597.

VATERUNSER, s. Gebet des Herrn I 561.

VATES, s. Wahrsager.

VELAMEN MYSTICUM. Es ist schon oben (Taufe II 831) von der Stirnbinde die Rede gewesen, welche die Neophyten nach der Taufe trugen und mit der Alba tunica am achten Tage ablegten, und ist dort mit Recht gesagt worden, dass diese Sitte schwerlich sehr alt ist. *Martigny* 776 führt allerdings *Aug.* Serm. 366: velanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis, dafür an, und dies wäre in der That das älteste Zeugniss für das V. m., die Echtheit des Sermons vorausgesetzt; denn *Greg. M.* Ep. V 17 ad Ianuar. (birrum album, quo se fonte surgens indutus fuerat) bezieht sich auf das Taufkleid, nicht auf den Kopfputz. Alle anderen Belege (*Theodulph. Aurel.* De bapt. c. 16; *Rhab. Maur.* De instit. cler. I 29; *Theod. Cantabr.* De poenit.; *Ordo rom.* De sabb. sancto: deportantur ipsi infantes ante eum et dat singulis stolam candidam et chrismale) gehören dem MA. an. Dass das V. m. auch *Chrismale* hiess, lehrt uns die angezogene Stelle des *Ordo rom.* und *Albinus Flaccus*, welcher die symbolische Bedeutung desselben also erklärt: sacro chrismate caput perungitur, et mystico tegitur velamine, ut intellegat se diadema regni et sacerdotii dignitatem portare. *Martigny* l. c. erinnert indessen, abgesehen von der Bezeichnung der Taufe als Mysterium κατ' ἐξοχήν (*Ambros.* De spir. s. c. 2; *Hieron.* zu Amos c. 6; *Isidor. Hisp.* De offic. III 20), an die von *Durandus* (Rat. div. offic. VI, cap. de sabb.) gegebene Erklärung, wonach der rothe Saum um das blendend weisse Linnen des V. m., wie es zu Durands Zeiten noch in der Kirche zu Narbonne üblich war, an die Passion des Herrn mahnen sollte. Dieselbe Sitte soll noch bei den Aethiopiern bestehen (*Vicecom.* De rit. bapt. 754).

Das V. m. wurde den Armen von der Kirche geliefert, diente aber dann mehreren Personen. Reiche kauften es sich selber. *Ivo Carn.* (Serm. de sacr. neophyt.) scheint anzunehmen, dass es einer besondern Benediction unterzogen wurde. Nach der im Baptisterium vor sich gehenden Deposition blieb es Eigenthum der Kirche. Soweit ich die Schatzverzeichnisse u. s. f. des MA.s kenne, hat sich kein Exemplar eines V. m. erhalten. KRAUS.

VELUM. I. Synonyma sind Velothera, Cortinae, Alae, Tetravela, παρα-, περι-, καταπέτασμα, προκάλυμμα, αὐλαία, κατάβλημα, καλύπτρα, ἀμφίθυρα. Die Vorhänge fanden im antiken Tempel, sowie in Privathäusern eine sehr mannigfache Verwendung. In der Stiftshütte hing ein Vorhang zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen (Exod. 26, 36), sowie zwischen dem Heiligen und dem Vorhofe (Exod. 27, 21); im salomonischen Tempel war ersterer Vorhang 40 Ellen lang, 20 Ellen breit, bestand aus 82 Myriaden Fäden (Mischnah, Schekalim VIII 5) und sinnbildete das Fleisch Christi (*Cyrill. Alex.* De adorat. X; Hebr. 10, 20), durch dessen Tod der Eingang in das Allerheiligste wieder geöffnet wurde. Dass auch Vorhänge in heidnischen Tempeln vor Götterbildern gebräuchlich waren, erfahren wir von *Apuleius* Metam. XI 20 und von *Clemens Alex.*, der Paedag. III 2 sich darüber lustig macht, dass ägyptische Priester mit gewaltiger Amtsmiene einen Vorhang heben und eine Katze, ein Krokodil oder eine Schlange als Gott vorzeigen. Das Gleiche wissen wir in Bezug auf die Götterbilder der Griechen und Römer aus *Ovid.* Fast. II 563 u. A. Unschwer ist zu vermuthen, dass diese Vorhänge das Götterbild gegen elementare Einflüsse schützen, zugleich aber den Gott in grösseres Geheimniss hüllen sollten.

Im antiken Hause dienten Vorhänge im Porticus zwischen den Säulen zur Decoration (*Propert.* El. II 23); im Innern ersetzten sie, an eigenen Gerüsten (scabella) hängend, die Zwischenmauern oder bekleideten Wände und Decken, wie *Martial.* (Ep. XIV 150: cubicularia polymita), ein Basrelief im Britischen Museum und die heute noch in römischen Bürgershäusern bestehende Praxis zeigen. Dass Vorhänge auch in Theatern (*Vergil.* Georg. III 25), in Gerichtssälen (*Chrys.* In Matth. hom. 16, n. 4), bei grossen Festgelagen (Esth. 1, 6), bei Triumphzügen (*Plin.* Hist. nat. XXXV 7) in Anwendung kamen, ist selbstverständlich. Näheres *Semper* Der Stil, 1860, I 278 ff.; *Bötticher* Tektonik der Hellenen II 4, 196. 287.

Ohne Kenntniss der textilen Decoration im Alterthum ist die analoge Verwendung der Vorhänge in den christlichen Basiliken kaum zu erklären. Hier finden sich die Vorhänge zunächst an den Thüren, sei es, dass sie Holz- oder Metallthüren im Innern der Kirche wirklich ersetzten, oder nur während des Tages bei

geöffneter Thüre zum Schutze gegen Sonnenhitze, Staub und Regen dienten, wie es heute noch in den meisten römischen Kirchen Gebrauch ist. Zeugniss giebt ein dem *Clemens Rom.* unterschobener Brief, sowie *Epiphanius*, der in Anablatha ‚einen Vorhang an einer Thüre' hängen sah und ihn zerriss, weil irgend ein hl. Bild angemalt war (*Epiphan.* Ad Ioan. Hieron.). Der hl. *Hieronymus* (Epitaph. Nepotian. ep. 60 ad Heliod. n. 12) lobt dagegen den Priester Nepotian, weil er immer dafür besorgt war, ‚dass Vorhänge an den Thüren hängen', und *Paulinus Nol.* schreibt von der Kirche des hl. Felix (Natal. III 98): ‚die goldenen Schwellen werden mit Vorhängen so weiss wie der Schnee geschmückt'; ähnlich Natal. VI 31. Die jüngeren Kleriker sollten den älteren beim Durchgange diese Vorhänge auf die Seite heben (*Conc. Narbon.* 589, c. 13). Mosaikbilder aus dem 4. Jahrh. in der S. Georgskirche zu Thessalonich (*Texier* L'architecture byzantine, Londres 1864, pl. XXX—XXXII) und in S. Apollinare zu Ravenna aus dem 6. Jahrh. (*Ciampini* Vet. mon. 1747, II, tab. XXVI) veranschaulichen diese Vorhänge an den Thüren ganz deutlich.

In dem Hirten des *Hermas* (I 2), sowie in einem Briefe des hl. *Augustinus* (Ep. ad Maximin.) werden auch Vorhänge an den Lehrstühlen (cathedrae velatae) erwähnt. Diese Verhüllung stammt aus den Synagogen, in welchen der Chakam hinter einem Vorhange dem Methurgeman einflüsterte, und ist auf Marmor dargestellt in einem Coemeterium an der Via Labicana zu Rom (abgeb. bei *Guéranger* St. Cécile, Paris 1874, 277). Andere Vorhänge hingen bei festlichen Gelegenheiten in den Säulenarkaden des Schiffes (*Anastas.* In vit. Zachar. a. 742), sowie beim Eingange in den Chor zwischen Altar und Volk, und zwar nicht bloss vorübergehend, wie z. B. bei Gelegenheit einer Altarweihe (*Ordo rom.* in bibl. PP. Lugd. XIII 725), sondern nach Art des jüdischen Vorhangs das ganze Jahr über. Von einem solchen Vorhang, welcher entweder zwischen den vorderen zwei Ciboriumsäulen oder an dem Chorgitter (Bilderwand) ausgespannt war, redet der schon erwähnte Brief des *Clemens Rom.* an Jacobus, der römische Presbyter *Hippolyt* (can. 29. 36), *Paulinus Nol.* (Natal. XI 673), *Theodoret* (Hist. eccl. IV 19). Bei gewissen Messtheilen wurde dieser Vorhang vorgezogen, wie die in den orientalischen Liturgieen sich findende Oratio velaminis und der hl. *Chrysostomus* (Hom. 3 in ep. ad Ephes.) in den Worten andeutet: ‚sobald du rufen hörst: lasset uns gemeinschaftlich beten; sobald du siehst, dass die Vorhänge herabgelassen werden, stelle dir vor, als neige sich der Himmel herab und stiegen die Engel hernieder.' Wenn auch die heutigen Griechen diese Sitte nicht mehr beibehalten hätten, so wäre sie dennoch deutlich veranschaulicht durch Mosaikbilder in S. Apollinare zu Ravenna (*Ciampini* Vet. monum. II, tab. XXIV) und in der Georgskirche (4. Jahrh.) zu Thessalonich (*Texier* L'archit. byzant. pl. XXXIV); ersteres Bild zeigt einen Chor-, letzteres einen grünen Altar-Vorhang.

An einzelnen Orten wurde der Altar auf drei oder vier Seiten durch Vorhänge (tetravela), welche zwischen den Säulen des Ciboriums hingen, verhüllt. Für diese Praxis im Abendlande giebt *Anastasius* Zeugniss in dem Leben der Päpste Gregor III (731), Leo III (795), Hadrian II (867) und Stephan VI (885); für jene im Morgenlande bürgt *Paulus Silent.* in seiner Beschreibung der Sophienkirche (*Kreutzer* 1875, 24) durch die Worte: ‚ihr, Priester, denen solches zu thun obliegt, entfaltet den Vorhang, gefärbt mit dem Blute der sidonischen Muschel, und verhüllet den Altar und zeiget an den vier Seiten den gerade herabhängenden Vorhang ausspannend dem unermesslichen Volke die Fülle des Goldes und die schönen Gebilde der Kunst, die auf demselben angebracht sind. Eine Seite zeigt das ehrwürdige Bild Christi, welches darauf von künstlicher Hand, nicht mit dem Grabstichel, noch mit der Nadel gebildet ist, sondern mit dem die vielfach gefärbten Fäden durcheinander wirkenden Weberschiff' ...

Wozu diente diese Verhüllung des Altares? ‚Nicht Alle sehen die Tiefe der Geheimnisse, weil sie von den Leviten verhüllt werden, damit diejenigen nicht sehen, welche nicht sehen dürfen, und diejenigen nicht nehmen, die nicht behalten dürfen' (*Ambros.* De offic. I 50). Eine ähnliche Deutung giebt eine alte Erklärung der gallicanischen Liturgie (c. 6. Jahrh.): ‚der Vorhang vor den Geheimnissen wird deshalb so geschmückt, weil die Auferstehung des Herrn oder das Himmelszelt, welches jetzt den Herrn unseren Augen verdeckt, allen Schmuck übersteigt' (*Martène* Anecd. V 95).

Die hier kurz geschilderte textile Decoration in den ersten Jahrhunderten blieb nicht ohne mächtigen Einfluss auf die späteren Kunstperioden. Zur Litteratur: *Schmid* Christl. Altar, 1871; Organ für christl. Kunst, 1873; *A. Castel* Les tapisseries, Paris 1876. A. SCHMID.

II. Dass neben dem Altar-V. auch andere Vela in der Kirche zur Verwendung kamen, ist bekannt. Die Sitte, die

Umfassungsmauern der Basilika und namentlich des Sanctuariums mit Vorhängen und Teppichen zu bekränzen, hat zu der Entstehung der *Dorsalia* (s. d. Art. I 376) Veranlassung gegeben und in der ganzen mittelalterlichen Kunst nachgewirkt. Die beistehende Fig. 515 nach einem vaticanischen Sarkophagrelief bei *Bottari* (tav. XXXVI; vgl. tav. XLI) dürfte eines der frühesten Beispiele sein, welches diese Art von Velen veranschaulicht. KRAUS.



Fig. 515. Sarkophagrelief (nach Bottari).

VERBEUGUNG *(inclinatio)*. *Quintilian* (Inst. XI 3, 115) macht darauf aufmerksam, dass die Haltung des die Hände ausstreckenden bez. erhebenden Anbetenden *(adorans)* verschieden ist von dem Gestus des Flehenden, der die Hände vor-, bez. niederstreckt: diversi autem sunt hi gestus, sive submittimus, sive adorantes attollimus, sive aliqua demonstratione aut invocatione protendimus. Personen in letzterer Attitude haben, wie *Garrucci* (Stor. I 126) anmerkt, die Hände zuweilen mit dem Pallium bedeckt (Wiener Genesis tav. CXIII [4]. CXIV [3]; *Cosm. Indicopl.* tav. CXLIV [1]. CLII [1]; Wandgemälde in S. Gaudioso zu Neapel tav. CIV [2]). Im Uebrigen muss auf den Art. Gestus I 601 f. verwiesen werden.

VERBRECHEN *(crimen)*. Das kirchliche Recht hat für die Bestimmung des Begriffes Crimen die Definition des römischen Rechts übernommen (*München* Das canon. Gerichtsverf. und Strafrecht, Köln 1865 f., II 23) durch die für das Kirchenrecht classisch gewordene Stelle *Augustins*: crimen est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum (*Aug.* In Ioh. evang. tract. XLI 9; *Grat.* Decr. 81, c. 1). Als Beispiele führt *Augustin* Mord, Ehebruch, Unzucht (aliqua immunditia fornicationis), Diebstahl, Betrug, Sacrileg an und weist auf andere Handlungen dieser Art hin (l. c. tract. XLI 10). Durch die angeführten Beispiele und die beschränkenden zusätzlichen Bestimmungen (accusatione et damnatione dignissimum) tritt der Gattungsbegriff ‚schwere Sünde' (peccatum grave) aus seiner Allgemeinheit heraus in den Inhalt: unter Crimen sind Rechtsverletzungen zu verstehen, welche das Gesetz als der gerichtlichen Verfolgung durch Anklage zu unterwerfen (accusatione dign.) und als strafbar (damnatione dign.) erklärt. SDRALEK.

VERKLÄRUNG CHRISTI auf Darstellungen. Wie das Fest der V. C. in der griechischen Kirche früher zur allgemeinen Geltung kam als in der lateinischen (s. d. Art. Feste I 492 f.), darf man vermuthen, dass sich in jener auch die früheste Darstellung jenes Ereignisses findet. Die von *Martigny* [2] 764 als solche angeführte Darstellung auf den Mosaiken der St. Katharinenkapelle auf dem Sinai (*Laborde* Voyage en Arabie petrée, 1830, 67 f., pl. 21), welche er dem 4. Jahrh. zuweist, kann nicht vor der Erbauung der betr. Kapelle im Zeitalter Iustinians entstanden sein und ist gewiss noch viel jünger (vgl. auch *Garrucci* IV 78, tav. CCLXVIII). Diese Gemälde zeigen Moses in den verschiedenen Ereignissen, bei denen er betheiligt war, und an letzter Stelle in dem Geheimnisse der V. C. Auch das von *d'Agincourt* publicirte Elfenbein der Bibliothek Barberini (Sculpt. XII 24. 25), welche denselben Gegenstand zeigt, fällt schwerlich vor das 6. Jahrh. Um zwei Jahrhunderte älter ist die Lipsanothek von Brescia (*Odorici* Antich. di Brescia tav. V B 6), von deren Darstellungen eine Christus zwischen zwei anderen Personen, oben die Hand Gottes herabreichend, aufweist: man darf hier wol mit *Westwood* (Catalog. 37) das älteste Beispiel dieser Darstellung in der altchristlichen Kunst sehen. Noch unentschieden ist, ob die V. C. auch auf einer Lampe sich findet, welche Melchior Fossati in einem etrurischen, später von Christen benützten Grabe zu Corneto fand (*Rochette* Mém. de l'Acad. des Inscript. XIII 763; s. d. Art. Lampen II 267). Diesen Denkmälern steht der Zeit nach zunächst die Darstellung der V. C. in einem Mosaik in S. Apollinare in Classe zu Ravenna aus dem 6. Jahrh. (567; s. uns. Fig. 516). Christus erscheint nicht in Person, sondern unter dem Symbol eines reich verzierten Kreuzes, neben dessen Querbalken A und ω steht; über dem Kreuze stehen die Buchstaben IMDYC, nach *Ciampini* V. M. tab. XXIV, II 82: Immolatio Domini Iesu Christi; *Vitalis Aqueductius* in einer von *Ciampini* dort angeführten Stelle las XIDVC und

erklärte: anno XI imperatoris vel archiepiscopi, anno 595 Christi; unter demselben die Worte: SALVS MVNDI. Zu beiden Seiten des Kreuzes ragen Moses und Elias, mit ihren Namen bezeichnet, aus den Wolken hervor; etwas tiefer erblickt man, durch drei Lämmer symbolisirt, die drei Apostel, welche Zeugen der V. C. auf dem Tabor gewesen. Unten steht, ebenfalls mit dem Namen bezeichnet, der hl. Apollinus zwischen zwölf Lämmern (s. d. Art. Lamm II 264; vgl. noch zu dem Bild *F. Bock* in A. Z. 1883, Nr. 361). Das Mosaikbild der V. C. in der Kirche S. Nereo e Achilleo zu Rom (*Ciampini* l. c. tab. XXXVIII; *Garrucci* tav. CCLXXXIV) ist aus dem 8. bis 9. Jahrh., gehört also nicht mehr unserer Periode an.

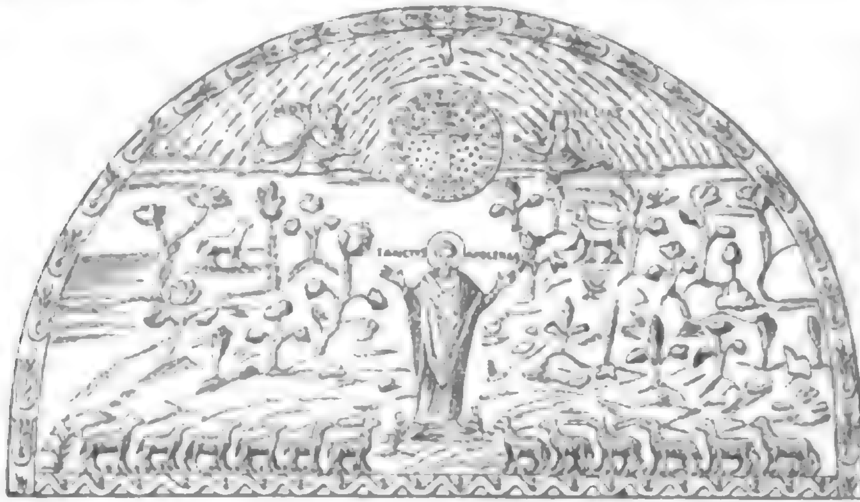


Fig. 516. Mosaik aus S. Apollinare in Classe zu Ravenna.

Die von *Martigny* aus *Millin* angezogene Darstellung des Sujets auf einem Sarkophage aus Ostia können wir nicht als solche constatiren. HEUSER u. KRAUS.

VERKÜNDIGUNG MARIAE. Das Fest der V. M. ist oben I 496 besprochen und seine Entstehung daselbst in das Ende des 4. Jahrh. gesetzt worden. Indessen ist dies keineswegs allgemein zugegeben, und von der africanischen Kirche scheint wenigstens festzustehen, dass sie bis zu Augustins Tod (28. Aug. 430) kein Marienfest feierte: das alte Kalendarium von Karthago, welches den Hintritt des grossen Kirchenlehrers erwähnt, sagt nichts von einem Marienfeste (*Migne* Patr. Curs. lat. XXXIX, col. 2103; Serm. CXCIV Not.). Ebenso erwähnen die ältesten, noch dem 4. Jahrh. angehörenden Pilgerschriften, wie das Itinerarium des Pilgers von Bordeaux und die Peregrinatio Paulae (vgl. *Tobler* Palaestinae descript. etc., St. Gallen 1869), nichts von der Verkündigungsstätte und besonders sie verherrlichenden Denkmälern.

Es fragt sich nun, wann das Sujet beginnt, in den Bilderkreis der christlichen Kunst einzutreten. Man glaubte sich für das Vorkommen desselben im 4. Jahrh. auf zwei poetische Schilderungen berufen zu können, welche sie erwähnen: auf die Disticha s. Ambrosii de diversis rebus (*Ambros.* Opp., ed. Ben., Paris. 1603, V 362), wo es heisst:

‚angelus affatur Mariam quae parca loquendi
ora verecundo soluit suffusa robore‘,

und auf des *Prudentius* Dittochaeon (Carm., ed. *Dressel* n. 25), wo ebenfalls Gabriels Erscheinen bei der Jungfrau geschildert wird. Indessen ist die Authenticität des Ambrosius zugeschriebenen Gedichts nicht ausgemacht, im Gegentheil unwahrscheinlich, und betreffs des Dittochaeon ist fraglich, ob dasselbe eine Schilderung nach dem Dichter bekannt gewordenen Bildwerken, oder, wie *Hach* (Die Darstellungen der V. M. im christl. Alterth., in *Luthardts* Ztschr. f. kirchl. Wissensch., Lpz. 1885, VII 390 f.) annimmt, nur ‚eine Zusammenstellung der gewöhnlich in Verehrung besuchten Stätten, und zwar in chronologischer, nicht in topographischer Reihenfolge‘, durch welche Prudentius etwa Pilger zur Begeisterung entflammen wollte, geben wollte. *Hach* hat a. a. O. dann weiter den Nachweis zu liefern unternommen, dass, wie aus litterarischen Quellen vor dem Concil zu *Ephesus* (431) keine Darstellung der V. M. nachweisbar sei, so auch die Denkmäler eine solche vor jener Epoche nicht aufweisen. Schon vor ihm hatte *Rohault de Fleury* (La ste. vierge, Par. 1878, I 77) zugestanden, dass er, abgesehen von dem gleich zu erwähnenden Gemälde in S. Priscilla, keine frühere Darstellung des Sujets kenne, als das Mosaik Sixtus' III in S. Maria Maggiore zu Rom.

Jenes Bild von S. Priscilla (s. uns.

Abbild. Fig. 517) zeigt eine auf einem Sessel mit Lehne und Fussbank sitzende Matrone, welche mit Tunica und Pallium bekleidet ist und mit leise zur Erde gesenktem Kopf, ernstem Ausdruck und abweh-



Fig. 517. Fresco aus S. Priscilla (Bottari tav. CLXXVI).

render Gebärde der Linken zuhört, was ihr eine jugendliche männliche Gestalt sagt, die, mit Tunica, welche mit dem Clavus geschmückt scheint, und Pallium bekleidet vor ihm steht, die rechte Hand mit vorgestrecktem Zeigefinger nach der Sitzenden hingewendet. *Bosio* (R. S. 541) und *Aringhi* (R. S. II 296 f.) wussten die Scene nicht zu deuten; *Bottari* (III 141, tav. CLXXVI) vermuthete zuerst, sehr unsicher, die V. M., welche dann ohne Bedenken von *d'Agincourt* (D. A. Malerei, Tafel XII [4]), *de Rossi* (Imag. scelte 11), *Martigny*[2] (50), *Grimouard de St. Laurent* (Guide de l'art chrét. III 287), *Rohault de Fleury* (a. a. O. I 77), *Lehner* (Marienverehrung 290), *Garrucci* (Hagioglypta Macarii 245; Storia tav. LXXV [1]), *de Waal* (s. d. Art. Bibl. Darstellungen I 158, Engelbilder I 416), *Lenormant* (Trésor de Numismatique et Glyptique, recueil gén. de basreliefs etc. II 5) und auch mir (R. S.[2] 306) angenommen worden. Dagegen hat *V. Schultze* (Arch. Stud. 184) in dem Bilde eine einfache Familienscene, *Davin* (Rev. de l'art chrét. 1880, XXIX 145) Susanna und Christus (sic!) gefunden. *Schultze's* Gründe sind dann sowol von seinem Recensenten im Lit. Centralblatt 1881, n. 42, als von *Hach* (a. a. O. 427) gebilligt worden; es sind im Wesentlichen folgende: 1) das Fresco von S. Priscilla gehört dem Stile nach dem 3. Jahrh. an, während die Verkündigungsdarstellungen nicht vor dem 5. Jahrh. auftreten; 2) die ältere Kunst stellte bis Ende des 4. Jahrh. die Madonna nie ohne Kind dar; 3) die Darstellung der V. M. lehnt sich, wo sie zuerst auftritt, einer apokryphen Quelle an.

Diese Argumentation ist scheinbar sehr stark. Indessen enthält der erste Grund eine Petitio principii; der zweite ist nicht so ausgemacht, als vorgegeben wird; der dritte, die Beziehungen der späteren Bilder auf die Apokryphen, kann doch kein Beweis sein, dass ein Künstler des 3. Jahrh. nicht aus dem Evangelium geschöpft haben soll. Mir ist auch heute noch das Bild von S. Priscilla, wenn nicht ausgemacht, so doch aller Wahrscheinlichkeit nach, eine Darstellung der V. M. Die wesentlichen Einwendungen gegen unsere Auffassung dürften durch die bevorstehende Publication *Liells* beseitigt werden, welche das Bild zum erstenmal getreu, sehr abweichend von *Bosio* und *Garrucci*, wiedergeben wird.

Sehen wir von dieser ab, so hat *V. Schultze* (a. a. O. 211. 216, n. 28) ein Sarkophagrelief aus S. Francesco in Ravenna (*Garrucci* Storia CCCXLIV [3]; *Lehner* Taf. VII [69]; *Rohault de Fleury* a. a. O.) als die älteste Darstellung des Sujets erklärt. ‚Maria (in Stola und mit Kopftuch) sitzt links auf einem Schemel, nach rechts gerichtet, und hält in der halb emporgehobenen Linken einen Spinnrocken (theilweise abgebrochen), in der Rechten (jetzt ganz abgebrochen) hatte sie ohne Zweifel ursprünglich die Spindel. Vor ihr zu ihren Füssen steht ein rundlicher Korb mit Wollstreifen. Von rechts naht sich ihr ein beflügelter Engel, der den rechten Arm (jetzt abgebrochen) im Redegestus erhob. Das Monument gehört dem Anfang des 5. Jahrh. an' (vgl. noch *Rahn* Ravenna 12), welcher das Relief nach S. Romualdo versetzt). Indessen muss man *Th. Hach* (a. a. O. 428) zugeben, dass für diese Zeitbestimmung keine zwingenden Gründe vorliegen und das Werk auch nach 431 fallen kann.

Das Protevangelium Jacobi (Evangelia apocryph., ed. *Tischendorf*, Lips. 1853, 20 f.) c. 10 f. erzählt, dass Maria von dem Priester im Tempel die Purpurwolle zum Spinnen erhalten und mit derselben nach Hause gegangen, worauf es dann (c. 11) heisst: καὶ ἔλαβεν τὴν κάλπην καὶ ἐξῆλθεν γεμίσαι ὕδωρ καὶ ἰδοῦ φωνὴ λέγουσα χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν· καὶ περιεβλέπετο δεξιὰ καὶ ἀριστερά, πόθεν αὕτη ἡ φωνή· καὶ σύντρομος γενομένη ἀπίει εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς καὶ ἀνέπαυσεν τὴν κάλπην, καὶ λαβοῦσα τὴν πορφύραν ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτῆς καὶ εἷλκεν αὐτήν. Καὶ ἰδοῦ ἄγγελος κυρίου ἔστη ἐνώπιον αὐτῆς λέγων Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου, καὶ u. s. f. In dieser Darstellung des Protevangeliums (vgl. auch *Fabricius* Cod. apocr. N. T. I 91) verläuft also die V. M. in zwei

Acten: erstens der Scene am Brunnen, wo Maria Wasser schöpft, und zweitens in ihrem Hause, wo sie mit Spinnen der Purpurwolle beschäftigt ist. Beide Scenen finden wir nun seit dem 5. Jahrh. in der christlichen Kunst dargestellt. Die Scene des Wasserschöpfens begegnet uns 1) auf einem früher in S. Celso in Mailand, jetzt in der Kathedrale daselbst bewahrten Elfenbein-Buchdeckel, den zuerst *Bugati* (Mem. di s. Celso, Mil. 1782, tav. II [1]) und nach ihm *Garrucci* (tav. CCCCLIV) abgebildet haben (vgl. uns. Fig. 518 und



Fig. 518. Elfenbein der Kathedrale zu Mailand (Bugati Mem. di S. Celso tav. II).

oben I 406; *Westwood* n. 95. 96; *Labarte* Arts ind. [2] I, pl. V). Der geflügelte Engel steht vor der auf den Knieen vor dem Quell liegenden und mit einer Hydria Wasser schöpfenden Maria, welche sich erschrocken umwendet. Man setzt das Relief ins 6. Jahrh., doch lässt das Fehlen des Nimbus bei beiden heiligen Gestalten vielleicht noch aufs 5. schliessen.

2) Elfenbeintafel des South Kensington Museum n. 149 (*Maskell* Catal. 67; *Westwood* n. 97—99). *Westwood* (p. 42) setzt das Werk ins 6.—7. Jahrh. und bezeichnet es als ‚italienisch'.

Die Scene des Wollspinnens war entschieden, als die zweite und entscheidende, populärer. Sie findet sich auf folgenden Denkmälern:

1) Auf dem Mosaik Sixtus' III in S. Maria Maggiore (*Ciampini* Vet. mon. I 207, tab. II; *Garrucci* tav. CCXI und CCXII; *Lehner* Tafel III; *Agostino Valentini* La patr. Basil. Liberiana, Rom. 1839, 63 f., tav. LXI; *de Waal* Organ f. christl. Kunst, 1872, 5 f.), welches von *Hach* (a. a. O.) als die älteste Darstellung des Sujets betrachtet wird. Der Engel erscheint hier zweimal, zuerst in der Luft auf Maria zuschwebend, dann vor ihr stehend, beidemal geflügelt und mit Nimbus, während Maria, ohne Nimbus, in Prachtgewand auf einem Sessel mit Fussbank sitzt und die Purpurrolle auf einem neben ihr stehenden Korb über ihren Schooss hinzieht. *Hach* (a. a. O. 431) sieht, gewiss irrthümlich, nur die Spindel, nicht den Korb und den Wollfaden angegeben.

2) Auf einem Oelfläschchen von Monza (Zeit Gregors d. Gr.) bei *Garrucci* (tav. CCCCXXXIII [8]) steht der Engel geflügelt mit Nimbus, wie auf dem Mosaik noch ohne Scepter, vor der Jungfrau, welche sich von ihrem Stuhl erhoben hat und anscheinend die Wolle aus einem Korbe zieht. Ueber der Scene ΚΕΡΕ (χαῖρε).

3) Auf dem Elfenbein der Sammlung Trivulzi in Mailand (*Garrucci* tav. CCCCLIII [1]). Der Engel, geflügelt und mit Scepter, steht vor der ebenfalls aufgerichteten Jungfrau am Eingang eines Gebäudes mit reichem Fronton. Maria hat zu ihren Füssen einen kleinen Korb, in welchem die Spindel u. s. f. sichtbar ist. Wol auch 5.—6. Jahrh.

4) In der Evangelienhandschrift des Rabulas (586; *Garrucci* tav. CXXX, unzuverlässige Abbild. bei *Assemani* Bibl. oriental. I, tab. V; *d'Agincourt*, deutsche Ausg., Malerei, Taf. XXVII [2]; *Biscioni* Catal. bibl. Med.-Laur. 171). Der Engel, geflügelt, mit Nimbus und Scepter, steht, ebenso wie Maria, welche, gleichfalls mit Nimbus, Tunica und Pallium, sich vor ihrem Sessel und auf der diesen tragenden Stufe, angesichts eines Gebäudes, aufgerichtet hat und die Wolle aus einer Art Urne herauszieht.

5) Auf einem geschnittenen Steine des Cabinet des médailles zu Paris (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII [29]) stehen sich beide Gestalten, beide mit Nimbus, gegenüber, der Engel geflügelt und mit dem Scepter, die Jungfrau hat wieder wie oben die Wolle aus dem Behältnisse gezogen.

6) Einen andern Cameo derselben Sammlung mit ähnlicher Darstellung bietet *Rohault de Fleury* (La ste. vierge I 78, pl. IX).

Auf allen diesen Darstellungen (1—6) sieht man, wie erwähnt, in gleicher Weise wie auf dem Ravennatischen Sarkophagrelief, den Korb oder die Urne, aus welcher die Jungfrau eben den Wollfaden herauszieht. Verschieden von diesen bieten eine Anzahl anderer Werke nicht den Korb, sondern nur die Spindel; es sind folgende:

7) Platte vom Elfenbeinstuhl des hl. Maximianus bei Olivieri in Pesaro (*Garrucci* tav. CCCCXVII [1]), um 556 entstanden. Maria sitzt unter einem Gebäude auf ihrer Kathedra, anscheinend einem geflochtenen Korbstuhl, die Spindel in der Linken. Der Engel steht, geflügelt,



Fig. 518. Elfenbein der Kathedrale in Mailand (Bugati Mem. di S. Celso tav. II).

oben I 406; *Westwood* n. 95. 96; *Labarte* Arts ind.² I, pl. V). Der geflügelte Engel steht vor der auf den Knieen vor dem Quell liegenden und mit einer Hydria Wasser schöpfenden Maria, welche sich erschrocken umwendet. Man setzt das Relief ins 6. Jahrh., doch lässt das Fehlen des Nimbus bei beiden heiligen Gestalten vielleicht noch aufs 5. schliessen.

2) Elfenbeintafel des South Kensington Museum n. 149 (*Maskell* Catal. 67; *Westwood* n. 97—99). *Westwood* (p. 42) setzt das Werk ins 6.—7. Jahrh

ist. Wol auch 5.—6. Jahrh.

4) In der Evangelionhandschrift des Rabulas (586; *Garrucci* tav. CXXX, unzuverlässige Abbild. bei *Assemani* Bibl. oriental. I, tab. V; *d'Agincourt*, deutsche Ausg., Malerei, Taf. XXVII²; *Biscioni* Catal. bibl. Med.-Laur. 171). Der Engel, geflügelt, mit Nimbus und Scepter, steht, ebenso wie Maria, welche, gleichfalls mit Nimbus, Tunica und Pallium, sich vor ihrem Sessel und auf der diesen tragenden Stufe, angesichts eines Gebäudes, aufgerichtet hat und die Wolle aus einer Art Urne herauszieht.

5) Auf einem geschnittenen Steine des Cabinet des médailles zu Paris (*Garrucci* tav. CCCCLXXVIII¹⁰) stehen sich beide Gestalten, beide mit Nimbus, gegenüber, der Engel geflügelt und mit dem Scepter, die Jungfrau hat wieder wie oben die Wolle aus dem Behältnisse gezogen.

... Elfenbeinpyxis der ehemaligen Kahn'schen Sammlung in Hannover, ... nach Paris verkauft (*Hahn* Fünf Elfenbeingefässe etc. 15 f., Taf. II³; *Westwood* ... 451).

Endlich sei noch erwähnt, dass ein ... zu Grunde gegangenes Werk, eines ... von *Choricius* beschriebenen Wandgemälde der Sergiuskirche zu Gaza (*Choricii Gazaei* Orat., ed. *Boissonade* 91) ... die Scene, wo Maria Wolle spinnt, ... welche Nuance der Darstellung, ... die mit der Spindel oder mit dem ... hier veranschaulicht war, lässt sich ... nicht, wie *Th. Hach* (431) annimmt (er findet bloss die Spindel erwähnt), dem Ausdruck des Textes: ... entnehmen. Die Entstehungszeit des Bildes fällt jedenfalls ... vor Iustinian d. Gr.

... auf die Apokryphen zurück, ...

... das schon im 6. ... *Lector* (H. e. I, *Durand* n. 24) erzählt wird.

Wie das spätere ... V. M. darstellte, lehrt ... vom Berge Athos ... § 209. 400) und das ... Basilius (ed. *Albani* ... 25. Mart.). Man vgl. ... Monographie a. a. O. ... tate ich im Vorstehen... ganzen Umfange ... rend ich ihr gern das ... den Gegenstand zuerst ... handelt und nach al... zu haben.

VERLEUGNUNG P...

welche auf diesen ... werden in der alt... gestellt: die Vorh... und ...

Mund erhebt (vgl. *Ovid.* Metam. 26, 53; *Aug.* De civ. Dei XVIII 5; *Martian. Capell.* I, Schlussvers; vgl. die Darstellungen des Harpokrates, *Bottari* II 2 und *Mercur* ib.



Fig. 519. Fresco aus S. Ciriaca (de Rossi).

II 64). Der Herr ist meist mit ausgestreckter und zwar zurückgeschlagener Hand, aus der nur drei Finger hervortreten, dargestellt — eine Anspielung auf die dreimalige Verleugnung (Matth. 16, 35).

Die Scene, wo Petrus vor der Magd den Herrn verleugnet, ist einigemal dargestellt: auf einem Sarkophag (*Bosio* R. S. 87, wo der Hahn auf einer Säule zwischen beiden steht, s. uns. Fig. 520), auf der



Fig. 520. Von einem Sarkophag (Bosio 87).

Lipsanothek in Brescia (*Garrucci* tav. CCCCXL: ganz ähnliche Disposition) und auf dem Elfenbein des Brit. Museums (ib. tav. CCCCXLVI [1], wo Petrus am Kohlenfeuer sitzt).

Charakteristisch war der Broncehahn auf einer Porphyrsäule, der früher vor der Lateranbasilika stand (*Rasponi* De basil. later. I 14) und der als Nachklang dieser Darstellung der V. P. in der altchristlichen Kunst ohne Zweifel für den Nachfolger Petri eine Warnung vor Schwäche bieten sollte. KRAUS.

VERLEUMDUNG *(calumnia)* wird öfter von den Kirchenvätern, wie *Aug.* (*Possidius* Vita Aug. 22), *Hieron.* (Ep. 14 ad Celant.), scharf bekämpft. Man vgl. *Bingham* VII 512 f.

VERLEUMDUNGEN der alten Christen. Das Wort des Herrn: ‚wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen' (Joh. 15, 20), ging reichlich in Erfüllung, und nicht der geringste Theil der Verfolgung, die den Christen der ersten Jahrhunderte widerfuhr, besteht in den V., mit denen sie überhäuft wurden, indem dieselben ihnen bei ihren heidnischen Zeitgenossen nicht bloss ihren guten Namen raubten, sondern auch grossentheils die Grundlage und Voraussetzung der furchtbaren Leiden bilden, die über sie hereinbrachen. Sie sind theils religiös-sittlicher, theils politisch-socialer Art, und in jener Beziehung wurden die Christen vor Allem der Gottesleugnung bezichtigt. Der Vorwurf tauchte schon sehr frühe auf, und das vermeintliche Verbrechen der ἀθεότης kostete bereits dem Senator Flavius Clemens, dem Vetter Domitians, das Leben, seiner Gattin Domitilla die Heimat (*Dio Cass.* 67, 14). Was zu der Anklage Anlass gab, ist leicht zu erkennen. Es war der reine Gottesglaube und die reine Gottesverehrung der Christen, indem sie nicht bloss mit den Juden geläutertere religiöse Vorstellungen hatten, sondern Gott noch überdies auf reinere Weise dienten als diese, sofern sie ihm nur geistige Opfer darbrachten, so dass es den Heiden mit ihren grob-sinnlichen religiösen Vorstellungen allerdings vorkommen konnte, sie glaubten an keinen Gott. Die Beschuldigung griff tief ein. Die feindlich gesinnte Menge nannte die Christen nicht selten geradezu Atheisten, indem sie sie mit dieser Bezeichnung zum Tod forderte (*Polyc.* Mart. c. 3), wie umgekehrt der Ausruf: ‚hinweg mit den Atheisten' (ib. 9, 2), als ein Zeichen des Abfalls galt, und da der Atheist bei der Bedeutung, die das Alterthum der Religion wie für das Leben des Einzelnen, so für das Leben des Volkes zuerkannte, als ein Mann ohne Sittlichkeit und Tugend erschien, so bemühten sich *Iustin* (Apol. I 6. 13) und *Athenagoras* (Leg. 3 ff.) ernstlich, die Beschuldigung zu widerlegen. *Tertullian* (Apol. c. 10 ff.) vertheidigte die Christen nur mehr wegen ihrer Weigerung, die staatlichen Götter zu verehren, und daraus dürfte erhellen, dass jener Vorwurf um das J. 200 bereits

von *Stefanoni* (Gemm. ant., Venet. 1646, tav. XXX) bekannt gemachten Gemme steht ein Esel in docirender Haltung vor zwei ehrfurchtsvoll lauschenden Zuhörern. Zu den V. über den Glauben der Christen gesellten sich endlich solche über ihren Gottesdienst, und diese berühren näherhin ihre Sittlichkeit. Sie sollten Menschen schlachten und in ihren Versammlungen verzehren, sowie im Dunkel der Nacht groben Ausschweifungen sich überlassen; sie sollten, mit anderen Worten, wie man damals sich ausdrückte, thyesteische Mahlzeiten veranstalten und ödipeische Unzucht treiben, und eine Anspielung auf diese Anklagen findet sich bereits in der Rede des Statthalters *Plinius* von dem schuldlosen Mahl der Christen (Ep. X 97). Nicht unwahrscheinlich liefen solche Gerüchte schon zur Zeit Nero's um, und vielleicht wurden sie damals in der Absicht in Umlauf gesetzt, einen Grund zur Verurteilung der ‚dem ganzen Menschengeschlecht verhassten‘ Schaar zu gewinnen (*Tacit.* Annal. XV 44). Ausdrücklich erwähnt und eingehend bekämpft werden die V. durch *Iustin* (Apol. I 26; Dial. c. 10), *Athenagoras* (Leg. c. 31 bis 36), *Theophilus Antioch.* (Ad Autol. III. 4 ff.), *Minuc. Fel.* (Oct. c. 30. 31) und *Tertullian* (Apol. c. 7. 9), und durch *Minucius* erfahren wir noch weiterhin von der Anklage, die Christen verehren die Genitalien ihres Bischofs und Priesters, eine Anklage, die sicherlich auf einer falschen Deutung des Verhaltens der Pönitenten beruht. In Lyon wurde unter Marc Aurel nach diesen Verbrechen besonders inquirirt, und das Geständniss, das heidnische Sklaven auf der Folter gegen ihre christlichen Herren ablegten, trug zur Grausamkeit jener Verfolgung nicht wenig bei (*Euseb.* Hist. eccl. V 1, 14. 15). — Die politischen und socialen V. concentriren sich in der Anklage, die Christen seien Reichsfeinde, ‚publici hostes‘, und eine unproductive Menschenklasse, ‚infructuosi in negotiis‘, und von beiden Vorwürfen erfahren wir hauptsächlich durch *Tertullian* (Apol. 35. 42). Sie sind nicht minder ungerecht als die religiös-sittlichen Beschuldigungen, und zunächst steht es ausser allem Zweifel, dass die Christen ihren Unterthanenpflichten im Wesentlichen völlig gerecht wurden. Das Evangelium liess sie darüber nicht im Ungewissen. In den Briefen der Apostel ist wiederholt vom Gehorsam gegen die Obrigkeit und vom Gebet für die Könige und die Oberen überhaupt die Rede (Röm. 13, 5; I Tim. 2, 2; Tit. 3, 1; I Petr. 2, 13 ff.), und die Erfüllung dieser Pflicht wird in der christlichen Litteratur an mehreren Orten bezeugt (*Clem.* I 61; *Polyc.* Phil. 12, 3; *Iust.* Apol. I 14. 17; *Tertull.* Apol. c. 30 ff.) Aber sie kleideten ihren Gehorsam und ihre Unterwürfigkeit nicht immer in die damals üblichen Formen. Einige verschmähten es, an den Festlichkeiten Theil zu nehmen, welche zur Feier von Siegen oder von den Jahrestagen der Thronbesteigung der Kaiser veranstaltet wurden, oder sie unterliessen wenigstens die bei solchen Anlässen übliche Illumination und Bekränzung der Häuser; Andere erklärten den Kriegsdienst für unvereinbar mit ihrem Glauben oder weigerten sich wenigstens, zum Empfang der Donativgelder mit bekränztem Haupt zu erscheinen (*Tertull.* De cor. mil), indem sie der in den christlichen Kreisen gegen die Bekränzung herrschenden Abneigung auch bei dieser Gelegenheit Ausdruck geben zu müssen glaubten. Das Verhalten war zwar kein allgemeines, und *Tertullian* (De idol. c. 13) klagt sogar, dass sich Einige in dieser Beziehung mehr nach der Welt als nach Christus richten. Die bezüglichen Unterlassungen waren überdies, da es sich mehr um die Form als um das Wesen der Unterthanenpflicht handelte, und da, was in dem einen Punkt etwa gefehlt wurde, durch die sonstige Treue und Gewissenhaftigkeit der Christen wieder reichlich ersetzt wurde, von keiner grössern Bedeutung. Aber sie wurden bei der gegen die Christen bestehenden Abneigung sofort als Staats- und Majestätsverbrechen angesehen, und Allen zur Last gelegt, was Einzelne thaten. Die Christen galten als ‚hostes principum Romanorum‘ (*Tertull.* Apol. c. 35), weil sie dem Kaiser einige Ehrenbezeugungen vorenthielten, die sie mit ihrer religiösen Ueberzeugung nicht vereinbaren konnten, und Celsus findet das übliche Strafverfahren gegen sie schon deshalb gerecht, weil einige Wenige den Kriegsdienst als unchristlich verwarfen (*Orig.* C. Cels. VIII 68), da, wie er mit sophistischer Uebertreibung beifügt, wenn es Alle so machten, der Kaiser allein im Feld zurückbliebe und die wildesten Barbaren Gewalt über Alles erlangen würden. Ebenso einseitig und ungerecht war der Vorwurf, den man ihnen in socialer Beziehung machte. Derselbe wurde offenbar dadurch veranlasst, dass sie der christlichen Lehre von der Entsagung entsprechend sich mancherlei Genüsse versagten und sich einiger sogar ehrbaren Freuden enthielten, wie der Heide Caecilius bei *Minuc. Felix* (Oct. c. 12) ausdrücklich hervorhebt, und es ist so viel an ihm wahr, dass einzelne Erwerbszweige durch ihre Lebensweise allerdings beeinträchtigt wurden. Aber im Ganzen ist er nichtsdesto-

weniger unwahr, da diejenigen, welche aus christlichen Motiven Entsagung übten, ihre Güter nicht unfruchtbar aufspeicherten, sondern zu Werken der Barmherzigkeit verwendeten und so das gewerbliche Leben in anderen Zweigen förderten, und *Tertullian* bemerkte nicht unrichtig, wenn gleich den Vorwurf mehr rhetorisch abweisend, als eingehend widerlegend: wenn man den Kupplern, Giftmischern, Wahrsagern und ähnlichem Gelichter keinen Verdienst gebe, so sei man nicht unproductiv, sondern in Wahrheit productiv. ‚His infructuosos esse', sind seine eigenen Worte, ‚magnus fructus est' (Apol. c. 43; vgl. *Minuc. Fel.* Oct. c. 38). Man vgl. *Kortholt* Pagan. obtrect., Kiel 1683. FUNK.

VERLOBUNG, s. Eheschliessung I 389.

VERONIKABILDER, s. II 18.

VERRAT DES JUDAS, s. d. Art. Judas II 75.

VERSAMMLUNGEN der ersten Christen (conventus ecclesiastici, collectae, συνελεύσεις, συνάξεις, σύλλογοι καὶ διατριβαὶ κοιναί).

Tägliche Versammlungen. Ohne Zweifel haben die ersten Christen, wo immer sich Gemeinden bildeten, die apostolische Sitte (Act. 2, 46) nachgeahmt und, soweit die Umstände es erlaubten, sich täglich zum Gebet und Brodbrechen versammelt, wenn auch der Tag der feierlichen Versammlung der Sonntag war. Bestimmte Zeugnisse hierfür haben wir aus dem 3. Jahrh. Sollten auch die Worte *Tertullians:* petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo (De orat. c. 6) und *Cyprians:* quotidie eucharistiam ad cibum salutis accipimus (De orat. dom. c. 18) von der Privatcommunion zu verstehen sein und nicht von der Consecration, die immer in feierlicher Versammlung stattfand (s. d. Art. Eucharistie I 433), so sprechen doch die *Const. apost.* (II 59 ff.; VIII 35 ff.) bestimmt von täglichen V. in der Kirche zur Morgen- und Abendandacht und fordern dringend zum allgemeinen Besuch derselben auf. An Wochentagen begnügte man sich mit der Theilnahme an diesen beiden Gebetstunden. Das ergiebt sich aus vielen Stellen der hl. Väter und insbesondere auch daraus, dass nur der Ordo dieser Gebetsstunden die Anwesenheit der Laien berücksichtigt (*Const. apost.* l. c.); jedoch betheiligten sich viele Laien auch an den übrigen kirchlichen Betstunden.

Die Gemeinde versammelte sich vor Sonnenaufgang und die Feier begann mit dem Psalmus matutinus (ψαλμὸς ὀρθρινός, d. i. 62). Dann folgten die Gebete für die Katechumenen, Energumenen, Competenten und Büsser, worauf alle diese entlassen wurden. Hierauf folgte die προσφώνησις, dann Gebete für die einzelnen Stände, dann die Feier der Eucharistie, wenn sie stattfand. Daran schloss sich das Dankgebet (εὐχαριστία ὀρθρινή) und der Segen (χειροθεσία ὀρθρινή) des Bischofs, worauf der Diakon die Gemeinde entliess mit der Formel: προέλθετε (πορεύεσθε) ἐν εἰρήνῃ. Schriftlesung und Predigt fand an Wochentagen nicht statt.

Die Abendandacht war dieselbe wie am Morgen (*Conc. Laod.* c. 18), mit geringen der Tageszeit entsprechenden Abänderungen, nur wurde sie eröffnet mit Ps. 140, dem ἐπιλύχνιος ψαλμός, psalmus lucernalis. In vielen Kirchen fand Abends auch Schriftlesung statt. Ueberhaupt giebt sich in Bezug auf den Inhalt dieser täglichen Andachten nach Zeit und Ort grosse Verschiedenheit kund, namentlich hinsichtlich der Zahl und Auswahl der Psalmen, und es hängen diese Veränderungen innig zusammen mit der Entwicklung des Chorgebetes (s. d. Art. Officium divinum II 530).

Dass aber diese V. sowol Morgens als Abends sehr eifrig besucht waren, ist vielfach bezeugt (*Basil.* Ep. 63 ad Neocaes.; *Sidon. Apoll.* lib. I ep. 2; *Cassian.* Collat. Patr. II 2; *Chrysost.* Hom. 18 in Act.), auch durch die strenge Aufforderung zum täglichen Kirchenbesuch in den *Const. apost.* II 59. 61.

In den Zeiten der Verfolgung gebot die Klugheit, die V. in die Nacht zu verlegen. Das bezeugen viele Väter und auch *Plinius* in seinem Briefe an Traian (l. X, ep. 97). Daher die häufigen Vorwürfe: latebrosa et lucifugax natio, congregationes nocturnae, occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio (*Min. Felix* Oct. c. 8. 9). Später behielt man diese Sitte vielfach nicht bloss für den Sonntag, sondern auch für die Wochentage bei, wol um den eifrigen Gläubigen bequeme Gebetszeit zu bieten, besonders aber um sie den Verlockungen der Arianer, die im nächtlichen Psalmengesang sehr eifrig waren, zu entziehen (*Socr.* VI 7. VII 8; *Sozom.* VIII 8; *Sidon. Apoll.* l. c.; *Chrysost.* Hom. 30 in I Cor.; Hom. 4 de verb. Isaiae).

Während der vierzigtägigen Fasten trat bei den täglichen V. zum Gebet auch die Verkündung des göttlichen Wortes. Einen fortlaufenden Cyklus von solchen Fastenbelehrungen bilden z. B. des hl. *Chrysostomus* Homilien über die Genesis, von den Bildsäulen u. s. w. Das hl. Opfer wurde in dieser Zeit nur am Samstag und Sonntag gefeiert (εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ

κυριακῇ μόνον, *Conc. Laod.* c. 49), in der Folgezeit (wol nicht vor dem 5. Jahrh.) trat an den anderen Tagen die Missa praesanctificatorum (ἡ τῶν προηγιασμένων ἱερὰ λειτουργία) ein (*Conc. Trull.* c. 52).

Die Tage zwischen Ostern und Pfingsten wurden schon zur Zeit *Tertullians* (De idololatria c. 14) sämmtlich in Bezug auf den Gottesdienst als Festtage begangen und es fand an diesen dieselbe Feier statt wie an Sonntagen (*Tertull.* De coron. mil. c. 3), woran noch gegenwärtig das kirchliche Officium jener Tage erinnert. WANDINGER.

VERSAMMLUNGSORTE. Die Christen hielten von Anfang an ihre gottesdienstlichen Versammlungen in bestimmten, von jedem Profangebrauch separirten und für diese Zwecke eingerichteten Räumlichkeiten. Eigene Cultgebäude waren das natürlich in der ersten Zeit nicht, sondern Säle in den Häusern der Gläubigen, möglichst den profanen Augen entrückt und daher häufig im obern Stockwerk (ὑπερῷον) gelegen. Die Apostel mit der ersten Gemeinde in Jerusalem besuchten noch den Tempel, so lange er stand (Act. 3, 1), hatten aber auch schon ihren eigenen Versammlungsort (Act. 2, 46; κατ' οἶκον wird von Vielen nicht im Sinne von ‚circa domosdomatim' gefasst, sondern mit ‚in domo', d. i. im Versammlungshaus der Gemeinde erklärt; zu vergleichen ist I Kor. 11, 22: μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ [kirchl. Versammlungsort] καταφρονεῖτε. Erklärt man aber auch, wie die Vulgata, κατ' οἶκον mit ‚circa domos', so schliesst das nicht aus, dass sie auch einen allgemeinen Vereinigungspunkt hatten), nämlich das in den Evangelien und der Apostelgeschichte öfter genannte Coenaculum auf dem Sionberge, wo der Herr das Abendmahl einsetzte, den Jüngern nach der Auferstehung erschien, wo der hl. Geist herabkam, die sieben Diakonen gewählt und geweiht wurden, das Apostelconcil stattfand, nachmals die obere Apostelkirche (ἡ ἀνωτέρα τῶν ἀποστόλων ἐκκλησία, *Cyrill. Hieros.* Catech. XVI 4). Da *Clemens von Rom* (Ad Cor. c. 40) sagt, der Herr habe selbst bestimmt, wo und durch wen (ποῦ τε καὶ διὰ τίνων) er die gottesdienstliche Feier vollzogen wissen wolle, so kann in erster Reihe wol nur an diese Stätte gedacht werden. Kirchen in Häusern erwähnt der hl. Paulus zu Rom (Röm. 16, 5), zu Laodicea (Kol. 4, 15), Ephesus (I Kor. 16, 19), Colossae (Philem. c. 2), in Troas hält er Gottesdienst an einem Sonntag in einem ὑπερῷον (Act 20, 7). Ein solches für den christlichen Cult schön geschmücktes Obergemach, in das er sich wahrscheinlich selbst eingeschlichen, beschreibt der Verfasser des dem *Lucian* zugeschriebenen Dialogs Philopatris (ἐς χρυσοφόρον οἶκον ἀνήλθομεν, οἷον Ὅμηρος τὸν Μενελάου φησί. c. 23).

In den Zeiten der Verfolgung, wo der Besuch der regelmässigen V. gefährlich war, benutzte mau Privatwohnungen und, wenn diese nicht mehr Sicherheit boten, die Coemeterien, welche gesetzlich den Christen offen standen, in Africa bis 203, in Rom bis 257 (*Kraus* R. S. 59). Doch waren auch in Rom bei der Verfolgung des Septimius Severus die Coemeterien nur als Begräbniss-, nicht als Versammlungsorte geöffnet und stammen aus dieser Zeit verschiedene Bauten zum Schutz der geheimen und nächtlichen Versammlungen (*de Rossi* R. S. II 258). Im 1. und 2. Jahrh. wurden die Coemeterien hierzu nur ausnahmsweise benutzt, sehr häufig im dritten, und dasselbe geschah in der Folge auch nach Aufhören der Verfolgung aus Verehrung für die hl. Stätten (*de Rossi* R. S. III 488). Als die Wuth alle Gesetzesschranken niedergerissen, versammelte man sich in Scheunen oder Höhlen, sogar in Schiffen, Ställen, Badstuben. Θανατούμενοι ἑωρτάσαμεν καὶ τότε, καὶ πᾶς ὁ τῆς καθ' ἕκαστον θλίψεως τόπος πανηγυρικὸν ἡμῖν γέγονε χωρίον, ἀγρὸς, ἐρημία, ναῦς, πανδοχεῖον, δεσμωτήριον, sagt Bischof Dionysius von Alexandrien bei *Eusebius* (H. e. VII 22). Dass unter solchen Umständen der Versammlungsort oft wechseln und dass derselbe manchen Gläubigen eine Zeit lang unbekannt bleiben musste, ist natürlich. Dennoch unterliess man die Versammlungen nur im alleräussersten Fall. Εἰ μὴ δυνατὸν ἐν ἐκκλησίᾳ διὰ τοὺς ἀπίστους προϊέναι, κατ' οἶκον συνάξεις, ὦ ἐπίσκοπε, ἵνα μὴ εἰσέρχηται εὐσεβὴς εἰς ἐκκλησίαν ἀσεβῶν . . . εἰ μήτε ἐν οἴκῳ ἅμα μήτε ἐν ἐκκλησίᾳ συναθροισθῆναι δυνατόν, ἕκαστος παρ' ἑαυτῷ ψαλλέτω, ἀναγινωσκέτω, προσευχέσθω, ἢ καὶ ἅμα δύο ἢ τρεῖς (*Const. apost.* VIII 33).

Ueber die besonderen, nach Zeit, Ort und sonstigen Verhältnissen verschiedenen Benennungen der regelmässigen V., wie Basilica, Casa, Coemeterium, Concilium, Conventiculum, Dominicum, Domus columbae, Domus synaxeos, Ecclesia, Εὐκτήριον, Κυριακόν, Martyrium, Memoria, Mensa martyris, Monasterium, Ναὸς θεοῦ, Oratorium, Σεμνεῖον, Σηκός, Σύνοδος, Tabernaculum, Τέμενος, Titulus, Τρόπαιον s. d. betr. Artt. Nur ein Wort über Templum, Ναός: Diese Bezeichnung für den Ort christlicher Versammlung wird von den Vätern der drei ersten Jahrhunderte fast gar nicht (*Ignat.* Ep. ad Magnes. c. 7: εἰς ναὸν συντρέχετε θεοῦ) gebraucht, wol aber von den

späteren. Ferner haben Einige, z. B. *Suicer* im Thes. eccl. Art. Ναός, aus Stellen bei *Origenes*, *Minucius Felix*, *Arnobius*, *Lactantius*, die besagen, dass die Christen keine Tempel hätten, geschlossen, dass sie in den ersten drei Jahrhunderten überhaupt keine bestimmten Orte für ihre Cultversammlungen gehabt. Das ist unrichtig. Dürfte solches aus den Stellen jener Väter gelesen werden, so würden sie sich selbst vielmal widersprechen. Sie wollen aber nur sagen, die Christen hätten keine Tempel im Sinne der Heiden betrachtet, als Wohnung (ναός) des in seinem Bilde persönlich anwesend geglaubten Gottes. Darin liegt auch der Grund, warum die Väter bis zum Siege des Christenthums diese Bezeichnung überhaupt vermieden.

Schon Documente aus dem 2. Jahrh. enthalten Stellen, die sich kaum anders verstehen lassen, als von Errichtung eigener Cult- oder Kirchengebäude. So sagt Papst *Pius I* in einem seiner Briefe an Iustus von Vienne, deren Echtheit allerdings angezweifelt wird: presbyter pastor titulum condidit. Um so sicherer sind hierüber die Nachrichten aus dem 3. Jahrh. *Gregor von Nyssa* (Vita Greg. Thaum. III 944, ed. *Migne*) sagt, zur Zeit des Gregor Thaumaturgus († 270) sei der Zorn des damaligen Kaisers gegen die Christen erregt worden, πάντων κατὰ τόπον πάντα εὐκτηρίους ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ κατὰ σπουδὴν ναοὺς ἀνεγειρόντων. Und *Eusebius* (H. e. VIII 1) sagt, in der Zeit der Ruhe zwischen der valerianischen und diocletianischen Verfolgung habe die Zahl der Versammlungen und der Besucher derselben ausserordentlich zugenommen, ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.

In der letzten Verfolgung wurden die meisten Kirchenbauten vom Grund aus zerstört, und auch in Gallien, wo sonst die Verfolgung gelinde auftrat, gestattete Constantius die Niederreissung der Versammlungsgebäude (conventicula dirui passus est, *Lact.* De mort. persec. c. 15). Als aber der Friede kam, erhielten die Christen die ‚Loca ecclesiastica' zurück, in Rom im J. 311 (*de Rossi* R. S. I 203), die zerstörten wurden wieder aufgebaut und es erstand durch die Freigebigkeit Constantins und der folgenden christlichen Kaiser eine Reihe prachtvoller Basiliken (s. d. Art. Basiliken, Uebersicht der altchristlichen). An die Verwandlung der Heidentempel in christliche Kirchen ging man mit gutem Grunde erst nach vollendetem Siege des Christenthums. Erst ein Edict Theodosius' des Jüngern vom J. 426 sagt: fana, templa, delubra... conlocatione venerandae christianae religionis signi expiari praecipimus. Theilweise, namentlich im Orient, hatte diese Umwandlung etwas früher begonnen. Das Pantheon in Rom wurde christliche Kirche erst im Jahre 608 (*de Rossi* Bull. 1866, 54 f. 61). WANDINGER.

VERSAMMLUNGSZEITEN. Wenn auch die Christen täglich zusammentraten zum Gebete, so war doch e i n Tag in der Woche in besonderm Sinn Versammlungstag, nämlich der Sonntag. Schon zu den Zeiten der Apostel versammelten sich an diesem Tage die Gläubigen zur Anhörung des göttlichen Wortes und zur Feier der Eucharistie (Act. 20, 7; I Kor. 16, 2). An diesem Tage versammelte sich nach Möglichkeit die ganze Gemeinde. Τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγρους μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται ... ἐπειδὰν πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ῇ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε · καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, sagt *Iustinus Martyr* (I Apol. n. 67). *Plinius* sagt in seinem merkwürdigen Briefe über die Christen (Ep. ad Traian. lib. n. 96. 97, ed. *Teubneri*) von solchen, die ihm gegenüber erklärten, sie seien Christen gewesen, seien es aber nicht mehr: adfirmabant hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti *stato die* ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem. Dass dieser ‚Status dies' der Sonntag war, ergiebt sich aus der darauffolgenden ziemlich klaren Andeutung der eucharistischen Feier mit Liebesmahl, die nur an Sonntagen stattfand. Ueber die gottesdienstliche Feier dieses Tages und über die nächtliche Vorfeier s. d. Artt. Sonntag II 768 und Vigilien II 951.

Bald nach Iustinus traten, wenigstens an den meisten Kirchen, zwei neue Tage allgemeiner Versammlung hinzu, nämlich die Feria IV et VI, Mittwoch und Freitag, Dies stationarii oder stationum geheissen (vgl. d. Art. Statio II 782). Neuere glauben, dass die Feier dieser Tage bis in die apostolische Zeit zurückreiche (*Linsenmayr* Entwickl. der kirchl. Fastendisciplin bis zum Concil von Nicaea). Dies stationum wurden sie genannt, weil an diesen Tagen die Versammlungen länger dauerten, nämlich bis zur dritten Stunde nach Mittag, und da sie zugleich Fasttage waren, so hiessen sie auch Ieiunia quartae et sextae feriae oder Semiieiunia, im Gegensatz zur Quadragesimalfasten, die bis zum Abend dauerte. Aus *Tertullian*, der zuerst hiervon Erwähnung thut (De orat. c. 14), ersehen wir, dass an diesen Tagen

auch die eucharistische Feier stattfand. Nach ihm sprechen hiervon *Clemens von Alexandrien, Origenes, Basilius* und andere Väter, und wir erfahren, dass an diesen Tagen dieselbe Feier wie an den Sonntagen stattfand; nur *Socrates* (H. e. V 22) sagt: ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ τετράδι καὶ τῇ λεγομένῃ παρασκευῇ (*Martigny*, Art. Synaxe, fasst hier παρασκευή für παρασκευὴ μεγάλη. Charfreitag; wol mit Unrecht) πάντα τὰ συνάξεως γίνεται δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς. Wenn aber auch der ganze Sonntagsritus vollzogen wurde mit allem, was der Feier der Eucharistie vorausging, Psalmengesang, Lesung und Auslegung der hl. Schrift, Gebete für die Katechumenen und Büsser u. s. w., so reichte das doch noch nicht hin, die lange Dauer dieser Versammlungen zu füllen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass die übrige Zeit mit verlängertem Psalmengesang, Exomologese, Privatgebet zugebracht wurde.

Auch am Sabbat fanden allgemeine Versammlungen statt. Der Ursprung derselben ist dunkel. Erst *Athanasius* (Hom. de semente) spricht von denselben als von etwas Bestehendem und wehrt zugleich den Vorwurf des Judaisirens ab: ἐν ἡμέρᾳ σαββάτου συνήχθημεν, οὐ νοσοῦντες ἰουδαϊσμόν... παραγεγόναμεν ἐν σαββάτῳ τὸν κύριον τοῦ σαββάτου Ἰησοῦν προσκυνήσοντες. Um dem Vorwurf des Judaismus zu begegnen, sollten die Christen, ausser der Zeit der Versammlung, sich der Arbeit ergeben: ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν ἀλλ' ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ (*Conc. Laod.* c. 29). Ueber die Feier und Vorfeier dieses Tages s. d. Art. Sonnabendfeier II 764.

Ferner fanden Versammlungen statt an den Festtagen des Herrn und der hl. Jungfrau (s. d. Art. Feste I 491) und an den Gedächtnisstagen der hl. Martyrer (s. d. Art. Martyrer, ihre Feste II 496), die sämmtlich mit allgemeiner Betheiligung der Gläubigen begangen wurden.

Das Wort σύναξις, fast unbekannt in der classischen Litteratur, scheint von den Kirchenschriftstellern mit Absicht verwendet worden zu sein statt des allgemein üblichen συναγωγή, um die christlichen Versammlungen auch dem Namen nach zu scheiden von denen der Juden und Ebioniten (*Stephanus* Thes. gr. ling. i. v.). Im Sinne von Versammlung zur gottesdienstlichen Feier brauchen es fast alle griechischen Väter. Zuweilen aber steht es im engern Sinne für die hl. Geheimnisse, die Eucharistie, die Communion, daher σύναξις ἁγία, σύναξις φρικωδεστάτη (*Chrys.* Hom. 11 De stat.). Vom 5. Jahrh. an gebrauchen auch lateinische Schriftsteller Synaxis für Collecta (*Ducange* i. v.). WANDINGER.

VERWANDTSCHAFT, geistliche. Das Interesse der Kirche, aus dem Pietätsverhältniss, welches die Spendung, der Empfang und die Bezeugung (durch die Pathen, s. d. Art. II 596) der geistigen Wohlthaten der Taufe zwischen den bei der ‚Wiedergeburt' (Tit. 3, 5) Betheiligten schuf, juristische Consequenzen zu ziehen, konnte erst dann erwachen, als auch Kinder getauft wurden und nicht mehr bloss Erwachsene, bei welchen die gute Sitte die Wahl von Pathen desselben Geschlechtes, so lange gebieterisch forderte, als die alte Kirche durch Untertauchung (immersio) taufte. Sollte aber das leidenschaftslose Pietätsverhältniss, welches, aus geistlichen Beziehungen entstanden, in seinem idealen Charakter dem christlichen Sittlichkeitsgefühl noch unantastbarer erschien, als das durch die Blutsverwandtschaft erzeugte, auch dann noch erhalten und nicht durch fleischliche Verirrungen (s. z. B. *Greg. M.* Dial. IV 32) verletzt werden, als die Taufe von Kindern die Verschiedenheit des Geschlechtes bei Täufling und Pathe zulässig machte, so musste das Recht durch ein Eheverbot die Unmöglichkeit statuiren, jenes geistige Verhältniss durch eine Ehe in ein zugleich sinnliches umzuwandeln. Durch Gewohnheit, also infolge allgemeiner Rechtsüberzeugung entstand das Eheverbot, denn das geschriebene Recht erwähnt es zum ersten Mal als ein bereits vorhandenes (s. u.). Einen äussern Schutz aber genoss es dadurch, dass in der orientalischen Kirche der Taufpathe sein Pathenkind zu adoptiren pflegte (*Procop.* Hist. arcan. I 1; *Zhishman* Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 263) und zwischen den Adoptirenden und der Adoptirten die Ehe sowol während der Dauer, als auch nach Auflösung des Verhältnisses verboten war (§ 1 I. de nupt. I 10; l. 55 pr. D. de ritu nupt. XXIII 2). Aber der Controverse gegenüber, ob auch zwischen Pflegevater und Pflegetochter (alumna) eine legitime Ehe möglich sei, nahm das alte Recht eine schwankende Stellung ein, bis Iustinian (530) die Ehe frei gab mit jener das allgemeine Rechtsgefühl ehrend charakterisirenden Motivirung, Niemand werde so frevelhaft (impius) sein, eine solche Pflegetochter (alumna) zu seiner Frau zu machen, die er vorher an Tochterstatt (loco filiae) gehalten. Jetzt war dem Gesetzgeber die dringende Veranlassung gekommen, ein anderes, analoges gewohnheitsrechtliches Pietätsverhältniss in der Integrität seiner juristischen Consequenzen zu schützen: er hält darum gleichzeitig das Eheverbot zwischen Taufpathe und Täufling ohne Unterschied, ob dieser zugleich

des erstern Pflegekind sei oder nicht, aufrecht, ‚weil nichts die väterliche Zuneigung in so hohem Grade erzeugt und den ehelichen Verkehr so sehr ausschliesst, wie dieses Verhältniss, durch welches (unter göttlicher Vermittlung) ihre Seelen verbunden sind‘ (l. 26, Cod. de incest. et inutil. nupt. V 4). Auffallender Weise nimmt weder diese Constitution noch auch das spätere griechisch-orientalische Kirchenrecht eine geistliche Verwandtschaft und ein Ehehinderniss zwischen dem Taufenden und dem Täufling an (*Zhishman* a. a. O. 279). Die weitere Entwicklung und Ausdehnung des Eheverbotes in der morgenländischen (*Conc. Trull.* a. 692, c. 53) und in der abendländischen Kirche (*Conc. Roman.* Gregor. II a. 721, c. 4) liegt jenseits der hier gesteckten Zeitgrenzen (s. Archiv f. kath. K.-R. XV, n. Folge 9, Mainz 1866, 216—274; *Loening* Gesch. d. deutschen K.-R. II 563 ff). SDRALEK.

VESPERAE, s. Officium divinum II 530.

VESTIARIUM *(sceuophylacium)*, zunächst der Raum zur Aufbewahrung der Kleider in den Kirchen, das ἱματοφυλάκιον, dann aber auch von *Hesychius* erklärt als Aufbewahrungsort der Kirchenschätze, der Kostbarkeiten. In letzterm Sinne begegnet es uns bei *Greg. M.* Ep. II, ind. 11. 35 und bei *Joh. Diac.* Vit. Greg. M. I 10; *Lib. Pontif.* in Leone III etc.; vgl. *Ducange* i. v.

VESTIARIUS, s. d. Art. Vestitor.

VESTIBULUM der Basilika, s. I 121.

VESTITOR *(qui a Veste est)*, *Vestiarius.* Eine Hofcharge, deren *Lampridius, Theophanes, Cedrenus* (βεστιαρίτας) gedenken. Auf einer christlichen Inschrift in S. Paul wird ein EL . . . . . VESTITOR IMPERATORIS vom J. 404 genannt (*Aringhi* Libr. III, c. 3, fol. 249; *Reines.* Cl. XX, n. CCXCI).

VIATICUM. Mit dem Worte ἐφόδιον oder V. bezeichnete der profane Sprachgebrauch alles, was zu einer Reise nöthig ist, die ‚Rüstung auf die Reise‘. In diesem Sinne kommt es auch bei kirchlichen Schriftstellern (*Irenaeus* Adv. haer. I 1; *Minucius Felix* Oct. c. 37) vor. In höherem Sinne hatte es die Bedeutung von geistiger Zurüstung für die Lebensreise durch wissenschaftliche Erkenntniss, durch Weisheit (*Greg. Thaumat.* Orat. paneg. in Orig. n. 5). In kirchlichem Sprachgebrauch erlangte es sodann die weitere Bedeutung von allem, was nöthig ist, um die Reise in die Ewigkeit gut zu bestehen und das ewige Heil zu erlangen. So wurde die Lossprechung der Büsser, die Taufe der Katechumenen ἐφόδιον, ‚Wegzehrung‘ genannt (*Augusti* Denkw. IX 457; *Binterim* Denkw. II 2, 214). Endlich beschränkte sich der Begriff auf den E m p f a n g d e r h e i l i g e n E u c h a r i s t i e i n d e r K r a n k h e i t. In diesem Sinne schreibt *Clem. Alex.* (Stromat. IV 1): ‚die in der Wahrheit recht Unterrichteten werden nach Empfang der „Wegzehrung fürs ewige Leben“ in den Himmel erhoben.‘ Die griechische Liturgie des hl. Basilius bezeichnet n u r die heilige Eucharistie als ἐφόδιον (*Renaudot* Liturg. orient. coll. I 76.

Zur Zeit der Verfolgung wurde das heilige Opfer, wie *Dionys. Alex.* sagt, an allen möglichen Orten gefeiert, und selbst die Leidensstätten, wie Solitudo, Navigium, Diversorium, Carcer, wurden zu dieser Feier benützt (*Euseb.* H. e. VII 22). An b e s t i m m t e n Orten konnte darum ohne Preisgebung des Heiligsten die heilige Eucharistie nicht aufbewahrt werden. Daher wurde sie den Christen mitgegeben oder durch die Diakonen (*Iustin.* Apol. I* 65) den Gefangenen und Kranken überbracht. In Abwesenheit der Diakonen durften dieser Liebespflicht Kleriker der niedern Weihen, selbst Laien obliegen. Der Empfang des Leibes und Blutes Christi war die beste ‚Vorbereitung aufs Martyrium‘ (*Cypr.* Ep. 58, ed. *Goldhorn*). Diese bewirkte, dass die Seele ganz in Gott versenkt wurde und so der Körper die Schmerzen weniger empfand (Passio s. Montani n. 21; *Tertullian.* Ad martyr. c. 2; Passio s. Perpetuae n. 15; *Euseb.* H. e. V 1). Wenn den Eingekerkerten die Eucharistie nicht gebracht werden konnte, so feierten selbst gefangene Priester in Gefängnissen das heilige Opfer und theilten die consecrirten Gestalten aus (*Euseb.* H. e. VII 2).

Da die heilige Communion den Christen in einem am Halse getragenen Tuche (Orarium) oder in einem Körbchen (ῥιπίδιον) mit nach Hause gegeben wurde, so konnten die K r a n k e n, welche noch bei Kräften und mit der Engelspeise noch versehen waren, dieselbe sich selbst reichen. Solches berichtet *Basilius* (Ep. 289) von den Einsiedlern seiner Zeit. Zur Zeit des Dionysius von Alexandrien wurde einem kranken Greise Serapion, der sehr nach der ‚Wegzehrung‘ verlangte, dieselbe durch einen Knaben überbracht, da der einzige Priester auch schwer krank war (*Euseb.* H. e. VI 44). Selbst Büssern, sogar Excommunicirten durfte das V. gereicht werden. Jedem Büsser der vier Bussgrade, ‚cuius exitus urgere coeperit‘ (*Cypr.* Ep. 13), durfte ein Priester oder in dessen Abwesenheit ein Diakon die Busse nach-

lassen und demselben die Wegzehrung reichen (Concil von *Elvira* c. 42). Bezüglich der Excommunicirten entschied das 1. Concil von *Nicaea* (c. 13): ,ist ein Excommunicirter dem Tode nahe, so soll ihm die Wegzehrung gereicht werden. Wird er darauf wieder gesund, so soll er (für die Dauer seiner noch restirenden Busszeit) unter die Consistentes eingereiht werden' (*Hefele* C.-G.[2] I 417).

Die ,Wegzehrung' wurde in den sechs ersten Jahrhunderten der Kirche immer unter der Gestalt des Brodes gereicht. Erst im 7. Jahrh. kam im Abendland die Sitte auf, die Brodsgestalt in consecrirten Wein zu tauchen und so den Kranken zu reichen (*Conc. Bracar. III* c. 2). Nach dem 12. Jahrh. führte man den Brauch der alten Kirche wieder ein. Vgl. *Marzohl* und *Schneller* Liturg. III 122; *Bingham* Orig. eccl. VI 403; *Corblet* Essai histor. et liturg. sur la réserve de l'eucharistie 39. MÜNZ.

VICARE oder Vertreter der Bischöfe. Es lag von Anfang an in der Natur der Sache, dass, wenn die Bischöfe durch Krankheit, Abwesenheit von ihrer Kirche, wie in Zeiten der Verfolgung, oder in Folge zu grosser Arbeitslast an der Vornahme bischöflicher Handlungen verhindert waren, ebenso bei Vacanz des bischöflichen Stuhles, Stellvertreter und Gehilfen ,vice episcopi' functioniren mussten. Solche ,Vicarii' waren theils nur ad hoc, d. i. zur Vornahme einzelner bischöflicher Handlungen, sei es der Jurisdictions- oder der Weihegewalt, mit der Stellvertretung, theils für immer mit einem gewissen Geschäftskreise betraut. So haben gewiss die Bischöfe schon der ersten Jahrhunderte oft genug Presbyter und selbst Diakonen als ihre Vertreter für einzelne kirchliche Fälle bestimmt oder auf kürzere und längere Zeit zur Wahrung bischöflicher Amtsthätigkeiten bestellt. Archippus scheint den Bischof Epaphras von Colossae während dessen Abwesenheit vertreten zu haben (Kol. 4, 17; Philem. 1, 2). Von dem Archidiakon und Martyrer Vincentius zu Saragossa sagen die Acten (*Ruinart* c. 1, ed. Ratisb., 400): *vices saepe pontificis* (Valerii) diligenter et opportune exsequebatur. Was aber diejenige Vertretung betrifft, welche die mittelalterlichen und jetzigen General-V. übernahmen, so kennt die alte Zeit hierfür nach- und nebeneinander verschiedene Institute. Thatsächlich war Cyrill von Jerusalem bei seinem Vorgänger eine Art Generalvicar im Lehramte und in andern bischöflichen Functionen (*Touttée* Dissert. I 3, § 8 zu Cyrill, *Migne* P. G. XXXIII 40); Chrysostomus bei den Bischöfen Meletius und Flavian; Gregor von Nazianz bei seinem Vater und später bei Basilius d. Gr. (Or. 18); letzterer war selbst bei Eusebius Vicar und Assistent (*Greg. Naz.* Orat. 20). Im Abendland vertrat der Presbyter Felix nacheinander die Bischöfe Maximus und Quintus (*Paulin.* Carm. 15); Augustin den Bischof Valerius von Hippo. Man sieht daraus, wie der Bischof Männer aus seinem Presbyterium mit Geschäften, welche nicht schlechthin bischöfliche waren, betraute. Die dem Bischofe vorbehaltenen Weihen mochten Nachbarsbischöfe vollziehen. Auf dem *Conc. Carthag. III* c. 45 wurde die Frage behandelt, ob ein Bischof, welcher nur einen Presbyter als Gehülfen habe, diesen als Bischof weggeben dürfe.

1) Das älteste Institut der vollen bischöflichen Vertretung aber war das der Land- oder Chorbischöfe (s. d. Art. I 210). Sie sind die einzigen eigentlichen ,Vicarii episcoporum', wie sie *Isidor* in *Conc. Ancyr.* c. 4 nennt: vicarii episcoporum sunt iidem, quos Graeci chorepiscopos vocant. Man kann sie darum auch Land-V. nennen. In der africanischen Kirche hiessen bekanntlich die Priester der kleinen Städte Landbischöfe, die nach *Sidonius* (IV 11) ,Rathgeber des Bischofs in seinen richterlichen Functionen, dessen Stellvertreter (Vicarii) in den Kirchen, ... seine Verwalter auf den Ländereien u. s. w. waren'. Aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass der Vicarius verschiedene amtliche Thätigkeiten besorgte und dass er in gewissem Sinne ein Vicarius *generalis:* Rathgeber, Verwalter, Notar, Schatzmeister, Theologe und Syncellus war.

2) Seit der Erweiterung der christlichen Gemeinden und der neuen Organisation derselben in Pfarreien war auch der Landpfarrer im alten Sinne nur ein Vicar des Bischofs, und mit der Entwicklung des Parochialrechtes gingen manche ehemals bischöfliche Befugnisse auf den ,Pfarrer' über: im Lehramt, Priesteramt — mit Ausnahme einiger Weihen — und der Seelenleitung ward der Landpfarrer der ordnungsmässige Vertreter des Bischofs.

3) Eine bedeutende Stellung nahmen die Archipresbyter und Archidiakonen, namentlich die letzteren, als Vertreter der Bischöfe ein. Sie waren die Stadt-V. des Bischofs. Das wichtige Amt des Archidiakons, wie es seit dem 3. und 4. Jahrh. sich entfaltete, lässt sich am besten mit dem des spätern Generalvicars vergleichen (s. d. Art. Ἀρχιδιάκονοι I 87 und Erzpriester I 430.

4) In Constantinopel vertrat der Chartophylax (s. d. Art. I 209) bisweilen

die Stelle eines Generalvicars des Patriarchen, und im Orient und Occident war nicht selten der Oeconomus (s. d. Art. II 521) Vicar des Bischofs.

Eigentliche, d. i. Vertreter in vollrechtlichem Sinne, wie die späteren General-V. und Weihbischöfe oder auch die Coadjutoren es sind, hat aber das Alterthum nicht gekannt. Amt und Stellung der Weihbischöfe entwickelte sich seit dem 7. Jahrh. (seit Gregor d. Gr.).

5) Bei Sedisvacanz, sei es, dass der Bischof todt oder durch Abwesenheit, wie zu Zeiten der Verfolgung, an der Leitung seines Amtes gehindert wurde, war die Vertretung eine verschiedene. Aus den Briefen *Cyprians* erhellt, dass zur Zeit seiner Flucht das ganze Presbyterium Karthago's seine Stelle vertrat (Ep. 42: vos — absentis *vicarii*). Vgl. Ep. 41; Ep. 14 schreibt er an seine Presbyter und Diakonen: *vice mea* fungamini circa gerenda ea quae administratio religiosa deposcit. Jedenfalls wurde aus dem gesammten Collegium einer zum ‚vice gerens‘ oder, wie man in Rom ihn nannte, zum ‚locum servans‘ bestimmt; nachweisbar seit dem 5. Jahrh. war dies ein Presbyter (Archipresbyter), welcher gewöhnlich mit dem Archidiakon — sede vacante — die Geschäfte leitete. Doch übernahm bisweilen auch ein anderer angesehener Geistlicher (Würdeträger), wie der Oeconomus, die Oberleitung (*Chrysost.* Ep. ad Innoc. I [404], *Coustant* 775: ille [oeconomus] magna cum auctoritate vocato *archidiacono* meo quasi iam vidua esset ecclesia nec episcopum haberet, omnem ad se clerum per illum transtulit; vgl. d. Art. Oeconomus II 522). Ebenso regieren Archidiakon und Oeconomus nach dem *Conc. Chalc.* act. VII, c. 25 und 26, *Mansi* VI 1095. Im Abendland wurde in diesem Falle auch nicht selten vom Metropoliten ein eigener *Intercessor* (Inventor, Visitator, Commendator) ad hoc zur Wahrnehmung der bischöflichen Geschäfte bestellt (s. die Benennungen bei *Ducange; Hinschius* System des kath. K.-R. II 229).

Was insbesondere die Vertretung des römischen Bischofs betrifft, so bestanden hier in älterer Zeit dieselben Verhältnisse wie in Karthago: das Presbyterium hat die Leitung der bischöflichen Geschäfte. So wendet sich nach dem Tode Fabians während der Erledigung des Stuhles (236—250) Cyprian an die Gesammtheit des römischen Presbyteriums und dieses sagt in dem Antwortschreiben: cum incumbat nobis qui videmur praepositi esse et *vice pastoris* custodire gregem (*Cyprian.* Ep. 2, *Migne* P. L. IV 223, u. Ep. 4, ebend. 230). Seit dem 6. Jahrh. finden wir bei Sedisvacanz ausser dem Archipresbyter und Archidiakon auch den *Primicerius notariorum* mit der Stellvertretung betraut. Dieses ergiebt sich u. A. aus dem *Liber diurnus* c. 2, tit. I, wo er ausdrücklich ‚servans locum sanctae sedis Apostolicae‘ heisst, nach der in Rom üblichen Titulatur. Gewöhnlich führten jene drei Würdenträger bei Abwesenheit des Papstes oder Vacanz des Stuhles gemeinschaftlich die Geschäfte (*Ioan. IV* Ep. ad Thomian. [a. 640]: dilectissimis et sanctissimis fratribus etc. Hilarius archipresbyter et servans locum sedis apostolicae . . . Iohannes primicerius et servans locum sedis apostolicae etc., *Mansi* X 681 und *Martin. I* Ep. ad Theodor. [a. 656]: in absentia pontificis archidiaconus et archipresbyter et primicerius locum praesentant pontificis; ibid. X 852). Auch anderwärts sind diese Drei als die ‚servantes locum (= vicarii) sanctae sedis apostolicae‘ erwähnt. In älterer Zeit aber wird der Archipresbyter stets als der erste Vertreter genannt.

Im *Ordo Rom.* I 2 bei *Mabillon* 3, wo die Gewalt des Archidiakons umschrieben wird, heisst dieser ausdrücklich ‚vicarius pontificis‘, die Würde des Cardinalvicars ist jüngern Datums. — Die bischöflichen General-V., welche vorher Officiale hiessen, sind nach dem vierten Lateranconcil eingeführt worden und heissen in den Decretalen des Papstes Bonifaz VIII erstmals General-V. Ueber die sog. päpstlichen Vicarien s. d. Art. Primate II 654 (*Thomassin.* De vet. et nov. eccl. discipl.; *Binterim* I 2, 215. KRIEG.

VICARII CHRISTI, schon im Alterthum Bezeichnung der Bischöfe. So nennen die *Augustinus* zugeschriebenen Quaest. vet. et nov. Test. c. 127 dieselben *(Dei) Vicarii. Cyprian.* Ep. 63 ad Caecil. hatte schon gesagt, die Bischöfe fungirten *vice Christi;* vgl. Ep. 55, al. 59 ad Cornel. *Basil.* Const. mon. c. 22: ὁ τοῦ σωτῆρος ὑπέχων πρόσωπον. *Ambros.* Comm. in Cor. XI 10: episcopus . . . *vicarius Domini* est. Vgl. Weiteres bei *Bingham* I 82. Noch die Synode von Diedenhofen (*Cap. Carol. Calvi* tit. 2) nennt die Bischöfe mit diesem Ausdruck, den dann das MA. allmälig dem Papste allein reservirt hat.

VICUS, s. Landkirchen II 205 und Chorbischöfe I 210.

VIDUAE, Wittwen, Wittwenstand (Wittwenschaft) kommen hier 1) als Lebensstand, *Viduitas*, Viduvium (bei *Sidon. Apoll.* Ep. 6, 2) in Betracht, insofern die verlassenen Wittwen wie die Waisen Gegenstand besonderer kirch-

licher Obsorge waren, wie denn der Ausdruck ‚Wittwen und Waisen' (V. et pupilli, χῆραι καὶ ὀρφανοί) auf Grund von Jac. 1, 27 geradezu bereits in den ersten Jahrhunderten zum stehenden geworden war. Die Verhältnisse, in denen die christlichen Gemeinden, zumal anfänglich, sich befanden, wo die einzelnstehende Wittwe nicht nur grossen Gefahren der Sittlichkeit, sondern auch des Glaubens (man denke an eine Wiederverehelichung mit einem Heiden und an andere Glaubensgefahren) ausgesetzt war, endlich der charitative Zug, welcher die Christengemeinden von Anfang an beseelte, erforderten eine besondere Sorgfalt für die Wittwen. Und so finden wir, nachdem der Apostel (I Tim. 5, 3 ff.) den Anfang gemacht, durch alle Jahrhunderte zahlreiche Zeugnisse von jener Obsorge. Die ‚κηδεμονία' oder ‚προστασία τῶν χηρῶν' galt als eine der ersten Hirtenpflichten der Bischöfe. So hat bereits der Pastor des *Hermas* wiederholt diese Pflicht eingeschärft, wie in der schönen Stelle Sim. I 2, 8: pro agris ergo redimite *animas angustatas* . . . und dann als solche zu erwerbende Güter und Häuser die Wittwen und Waisen bezeichnet. Vgl. Sim. V 3, 7 (faste und gieb das Ersparte der Wittwe oder der Waise), Mand. VIII 10. Derselbe rechnet es den Diakonen, welche den Lebensunterhalt der Wittwen und Waisen verschleudern, zur schweren Schuld an (Sim. IX 26 u. a.). Das dritte Buch der *Constit. apost.* behandelt eingehend die Sorge um die V. *Ignatius* (Ep. ad Smyrn. c. 6) wirft den Häretikern vor, dass sie die christliche Caritas bezüglich der Wittwen und Waisen vernachlässigten, und schreibt an *Polykarp* (Ep. c. 4): viduae ne negligantur; post Dominum tu earum curator (φροντιστής) sis. Dieselbe Mahnung ertheilt *Polykarp* (Epist. ad Phil. c. 6), welcher mit Rücksicht auf die Stellung der Wittwen in der Gemeinde dieselben einen Opferaltar (θυσιαστήριον θεοῦ) nennt (ebd. c. 4); Papst *Gelasius* aber bezeichnet (Fragm. 31 bei *Thiel* Ep. roman. pontif. 500) die Causae viduarum et orphanorum als ‚divina assertio'. Auch Synoden, wie die von *Sardica* (347, c. 8) und von *Chalcedon* (451, c. 3) nahmen sich der Sorge um die Wittwen an, und *Chrysostomus* (De sacerd. III 16) rechnet die ‚προστασία τῶν χηρῶν' unter die ersten und schwierigsten Obliegenheiten des Bischofs und erörtert die Sorgfalt bei Auswahl armer Wittwen. Die leibliche Obsorge betreffend, so musste die Wittwe, welche Unterstützung aus kirchlichen Mitteln beanspruchte, wie schon *Paulus* in der classischen Stelle I Tim. 5, 3—16 festsetzte, wahrhaft verlassen, d. h. ohne Kinder und Enkel sein, welche ihr den Lebensunterunterhalt gewähren konnten. Solche Wittwen (μεμονωμέναι) wurden, wie alle aus kirchlichen Mitteln unterstützten Hülfsbedürftigen, in ein besonderes Verzeichniss (Matricula, s. d. Art. II 382) eingetragen und das ‚ministerium viduarum' wie aller Armen war specielle Sache der Diakonen; doch übertrugen die *Statuta eccl. Afric.* (c. 17) die ‚gubernatio viduarum, pupillorum et peregrinorum' dem Archipresbyter, welcher indess vielleicht nur die Oberleitung hatte. Die Bestreitung der Bedürfnisse geschah aus den Oblationen (s. d. Art. II 515), von denen je ein bestimmter Theil den Wittwen zufiel. Es werden auffallend grosse Zahlen von solchen Matriculariae erwähnt. Nach *Euseb.* (H. e. VI 43) betrug die Zahl derselben in Rom zur Zeit des Papstes Cornelius über 1500, unter denen übrigens wol andere Bedürftige (θλιβόμενοι) sich befanden. *Chrysostomus* (Hom. 67 in Matth.) schätzt die zu seiner Zeit von kirchlicher Unterstützung lebenden Wittwen und Jungfrauen in Antiochien auf 3000. Die Sorgfalt der Kirche um die Wittwen hatte in den ersten Jahrhunderten darin noch eine specielle Begründung, dass sie die Wiederverehelichung derselben bekanntlich nicht gerne sah. So noch das Concil von *Dovin* (in Armenien, 527, c. 14). Constantin hatte die Statthalter der Provinzen angewiesen, den Wittwen der Matrikel aus Staatsmitteln eine jährliche Unterstützung (annuum frumentum) zu leisten, wie sie die kirchlichen Jungfrauen und alle, ‚qui divino ministerio erant consecrati', geniessen (*Hänel* Corp. leg. ante Iustinian. lat. 196; *Euseb.* H. e. X 6). Von Iulian aufgehoben, ward jene kaiserliche Verordnung von dessen Nachfolger wiederhergestellt (*Theodoret.* H. e. I 10). — Die Tutel über Wittwen sollte ein Kleriker nur im Nothfall und im Auftrag des Bischofs übernehmen (*Conc. Chalced.* c. 3), und das *Conc. Matisc.* II (585, c. 12) verordnet, dass Gerichtsverhandlungen über Wittwen (und Waisen) nur in Gegenwart des Bischofs oder eines Presbyters stattfinden sollten.

2) Als besonderer kirchlicher Stand, *Viduatus*. Schon bei den Römern der republikanischen Zeit waren die Wittwen, welche nicht mehr heirateten, in der öffentlichen Meinung hochgeachtet und mit besonderen gottesdienstlichen Rechten ausgezeichnet (*Plut.* Quaest. rom. c. 105; *Tib. Gracch.* c. 1; *Treb. Poll.* Trig. tyr. c. 32; *Fest.* i. v. Pronubae; *Liv.* 10, 23; *Dionys.* 8, 56; *Serv.* Ad Aen. 4, 19). Freilich ward

diese Anschauung durch die Lex Iulia und die Lex Papia Poppaea geändert. Aber das Christenthum, ob von der Ansicht des Alterthums angeregt oder nicht, erhob den Wittwenstand alsbald zu einer eigenthümlichen Würde in der christlichen Gemeinschaft; von einem τάγμα τῶν χηρῶν (ordo viduarum) reden die *Clem. Recog.* 6, 15; τὸ χηρικόν heisst der Stand in den *Clem. Hom.* 11, 35 (hier wird die Bildung desselben dem Petrus zugeschrieben). Vgl. *Pseudo-Ignatius* Ad Phil. c. 15. Dasselbe bezeugt *Origenes* Joh. 32, 7 (*de la Rue* IV 922) für seine Zeit; er stellt die ἐκκλησιαστικὴ τιμή der Wittwen neben die Kleriker (*Const. apost.* II 25, III 11 u. 15). Damit die Wittwen einen besondern kirchlichen Stand bildeten, scheint mindestens die Zahl drei erforderlich gewesen zu sein nach der sog. Kirchenordnung bei *Bickell* (Gesch. des Kirch.-R., 1843, 125 f.), *de Lagarde* (Iur. eccl. reliq. 74), *Hilgenfeld* (N. T. extra can. recept. IV 101—103). Wiewol aber bereits der Apostel I Tim. 5, 3—16, vornehmlich 9 und 10, Satzungen oder Statuten über die Wittwen als Stand aufstellt, nämlich über Auswahl, Alter und Ehe, so sind dieselben doch für uns so dunkel, dass in der Auslegung keine Einheit herrscht. So viel steht fest, dass der Apostel verordnet, es sollten aus den Wittwen, die es ihrer Lebensstellung nach sind, d. h. die ihre Männer überlebten, bejahrte und erprobte Personen auserlesen (καταλέγεσθαι) und als ‚Ehrenwittwen' mit besonderen kirchlichen Diensten betraut werden. Ob aber diese letzteren schlechthin mit dem Institut der kirchlichen Diakonissen identisch sind oder ob diese Wittwen sich einem strengern, ascetischen Leben widmeten und als solche nach Art des spätern Mönchthums einen geistlichen Stand bildeten, diese und andere Fragen sind aus obiger Stelle nicht sicher zu beantworten; auch ist nicht klar, wie sich diese geistlichen Wittwen zum Wittwenstand überhaupt verhielten.

Der Apostel hat zunächst Wittwen im Auge, welche, durch persönliche Eigenschaften ausgezeichnet, aus den übrigen auserlesen und als Ehrenwittwen einen besondern Rang in der Gemeinde einnahmen und mit gewissen Dienstleistungen betraut waren: mit der Aufsicht über die anderen Wittwen und Waisen, und wol auch manchen Diensten gegenüber den verheirateten Frauen (*Tertull.* De virg. vel. c. 9). Als der Stand sich consolidirt und in die Kirche eingegliedert hatte, werden ohne Zweifel auch ältere Jungfrauen in ihn aufgenommen worden sein. Dies die Jungfrauenwittwen, Virgines V., παρθένοι χῆραι. Erprobte Wittwen fanden Aufnahme in die Zahl der Diakonissen, und so wird es Jungfrauen- und Wittwen-Diakonissen gegeben haben; aber Diakonissen und Wittwen waren wenigstens in der ältern Zeit nicht identisch. *Matth. Blast.* γ' c. 11, Σ VI 171: ἕτερον δ' ἦν ποτε τὸ τῶν διακόνων γυναικῶν τάγμα καὶ ἕτερον τὸ τῶν χηρῶν. Gewiss ist freilich, dass man bisweilen mit Viduatus das Amt der Diakonissen (s. d. Art. I 358) bezeichnete und dass manche Schriftsteller die Benennungen vertauschten; aber dass Viduatus schlechthin das Amt der Diakonissen bedeutete, stellen wir in Abrede.

3) Die näheren Eigenschaften der V. anlangend, so ging man später von der Forderung, dass eine Jungfrau, um den Viduat zu erlangen, 40 Jahre alt sein müsse, wieder ab. Doch bestand noch das *Conc. Chalced.* (c. 15) auf dem Alter von 40 Jahren, und ein Gesetz des Theodosius (390) beharrte auf 60 Jahren (*Cod. Theod.* tit. de ep. l. 27 und *Sozom.* H. e. VII 16). Bei *Ambrosius* (Exhort. virg. c. 4) erklärt Iuliana von Bologna, dass sie noch jung (adhuc immaturam viduitatis stipendiis . . .), nämlich noch nicht 40jährig, in den Stand der Wittwen getreten sei. Das Alter trat überhaupt allmälig ausser Acht. Der *Ambrosiaster* (In I Tim. c. 3) sagt: viduae *adolescentes*, quae corpore debiles sunt, sumptu ecclesiae, cuius viduae sunt, sustententur (vgl. *Stat. eccl. Afric.* c. 101). Doch waren wiederholt die Bestimmungen der Pastoralbriefe erneuert worden (*Const. apost.* III 1—5), obgleich schon *Origenes* (In Ioan. XXXII 7) meinte, man dürfe die paulinische Stelle nicht allzu buchstäblich auffassen. Dass aber die Vorschriften über Alter und Monogamie auch in Africa galten, ersehen wir aus *Tertullian* a. a. O.

4) Die besonderen Pflichten der Wittwen, welche in die Kirchenrolle eingetragen waren, sind zweierlei: sie sollten nach dem Vorbild der Anna (Luc. 2, 37) beten, wie *Const. apost.* (III 1) und *Basil.* (Ep. 174, al. 283) fordern, und gute Werke verrichten, nämlich Kranke pflegen, jüngere Frauen in religiös-sittlicher Beziehung weiter fördern, heidnische Frauen zum Christenthum führen und namentlich die Enthaltsamkeit üben. Die Διαταγαὶ Κλήμ. (c. 18) tragen auf: drei Wittwen sollen eingesetzt werden; zwei derselben sollen beständig beten für alle, die in Gefahren sind, die andere soll Kranke pflegen und deren Bedürfnisse dem Presbyter anzeigen (s. *Bickel* a. a. O.). Diese Regel wird bei *A. Mai* (Script. vet. Nova coll. X 50) und in den koptischen *Const. apost.* wiederholt. Eingehender behandeln

die Pflichten die *Const. apost.* (III 5), *Clemens Alex.* (Strom. III 526), welcher die Pflichten der Wittwen ausdrücklich von den Aposteln herleitet. *Origenes* (Hom. 6 in Is.) zählt die Obliegenheiten der Wittwen gegenüber von jüngeren Frauen auf, während *Tertullian* (De virg. vel. c. 9) ausser dem entsprechenden Alter auch noch verlangt, dass sie Kinder geboren hätten — ut facile norint ceteros et consilio et solatio iuvare. Im Westen war im Allgemeinen der Grundsatz geltend (*Stat. eccl. Afric.* c. 103): viduae, quae stipendiis ecclesiae sustentantur, tam assidue in opere Dei esse debent, ut et meritis et orationibus suis ecclesiam adiuvent (vgl. die spöttelnde Anspielung *Lucians* De morte Pereg. c. 12).

5) Die ursprüngliche Einrichtung des Viduats hat im Laufe der Zeit gewechselt; aber die Pflicht, für die Wittwen zu sorgen, hat die Kirche stets anerkannt. Hatte doch der *Barnabasbrief* die Vernachlässigung der Wittwen zum ‚Wege der Finsterniss' gerechnet (c. 15). Jedoch bildete sich ein neuer ‚ordo viduarum' auf neuer Grundlage, indem weder das Alter noch die Dürftigkeit den Ausschlag gab. Vidua war ohne Rücksicht auf Alter eine Wittwe, die in Monogamie gelebt (univira, *Tertull.* De monog. c. 10; Exhort. cast. c. 11) und das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte. Gerade wegen der (alten) Forderung der Monogamie hatten die *Const. apost.* III 1 verlangt: in den Stand der Wittwen rechnet nur Frauen von 60 Jahren, damit ihr wenigstens durch ihr Alter Sicherheit habt, dass sie keine zweite Ehe eingehen. Bei dem Viduatus der jüngern Zeit bildete das a s c e t i s c h e Leben den Grundzug. Bei *Chrysostomus* (Hom. de viduis, *Migne* III 323) tritt dies stark hervor. Eine solche Wittwe legte ein eigenes Kleid an, die Vestis fuscior (bei *Hieron.* Ep. 38 ad Marcell.). — *Ambrosius* (De vid. und anderwärts) nennt den Viduatus eine besondere Gnade, eine eigenthümliche Pflanze des Christenthums (In Luc. 3, 18; Hexaem. 5, 19). *Hieronymus* gesellte seinem Kreise frommer Frauen auch solche Wittwen zu, die das Gelübde der Viduität abgelegt hatten (Ep. 38 ad Marcell.; Ep. 108 ad Eustoch.; Ep. 123 ad Ageruch.; Ep. 54 ad Furiam). Wie *Ambrosius* schrieb auch *Augustin* De bono viduitatis, worin er einige irrige Ansichten Novatians und Tertullians bezüglich der zweiten Ehe richtig stellt, aber ebenfalls ermahnt, das Votum viduitatis abzulegen. Die Zahl derer, welche sich in den folgenden Zeiten zu dem Wittwenstand meldeten, war beträchtlich und die kirchliche Gesetzgebung musste über Stellung und Lebensführung dieses Standes Vorschriften ergehen lassen. Männer, welche eine Wittwe heirateten, sollten unfähig zum Empfang von Weihen, bez. zum Aufsteigen in höhere Ordines sein; die Wittwe eines Klerikers, die sich wiederum verheiratete, sollte für immer in ein Kloster gebracht werden. Wer eine Wittwe raubt, ist zu bestrafen, ebenso die Wittwe, welche ihren Stand verlässt (*Conc. Araus.* I, c. 26 und 27). Wer eine Wittwe, die Enthaltsamkeit gelobt (vidua poenitens), schwächt, ist excommunicirt (*Conc. Ilerd.* 524, c. 6; vgl. auch *Gregor d. Gr.* Epist. IV 36 ad Leon.). Brechung der feierlichen Profess ward mit strengen kirchlichen Censuren belegt; africanische, spanische und gallische Concilien verhängen Excommunication von längerer oder kürzerer Dauer. — In der ältern Zeit lebten solche Wittwen, die das Gelübde gemacht, für sich in ihren Wohnungen; erst mit dem beginnenden MA. ward es Regel, namentlich in Gallien und Spanien, dass die Wittwen gemeinsam in einem Kloster lebten, was später zum Gebote wurde. Jetzt wurden die Wittwen zu Nonnen und der Viduatus verschwand.

6) Schon in ältester Zeit und dem anfänglichen Stande des Viduatus musste die Wittwe, wenn sie die nöthigen Eigenschaften besass, kirchlich in ihr Amt bez in die Matricula aufgenommen werden; dies bezeichnen die Ausdrücke ‚καταλέγεσθαι' (I Tim. 5), ‚καθίστασθαι' (*Const. apost.* III 1), ‚κατατάσσεσθαι' (ibid. VIII 25). Der Ritus der kirchlichen Einsetzung (Einkleidung) war offenbar nicht in allen Zeiten und Kirchen derselbe. Die *Const. apost.* VIII 25 scheinen die Handauflegung auszuschliessen (‚eine Wittwe werde nicht geweiht'). Vgl. *Tertull.* Exhort. cast. c. 13; *Conc. Chalced.* c. 13. Vermuthlich war in älterer Zeit die Aufnahme nur die Anlegung eines eigenen Kleides (*Hieron.* Ep. 38 ad Marcell.). In späterer Zeit geschah diese ‚Profess' und ‚Einkleidung' jedenfalls vor dem Bischof; denn das *Arausic.* l. c. schreibt vor: viduitatis servandae *professionem* coram *episcopo* in *secretario* (einem kirchlichen Nebengebäude) habitam, imposita ab episcopo *veste viduali* indicandam. Dass diese Aufnahme wie die Benediction der Diakonissen zu einem rituellen Acte wurde, ist ausser Zweifel; der älteste uns erhaltene Ritus steht in der Missa Francorum bei *Muratori* Liturg. Rom. III 463. Er hat zwei Theile: eine Benedictio vestium viduae und eine Benedictio der Wittwe selbst. Die erstere findet sich auch im Sacr. Gregor. bei *Muratori* II 785. Die Benediction der Wittwe hat drei Gebete bei *Muratori* II 380. III 507 und *Hittorp* Ordo Rom. 149.

Todes, während der Christ ein Lebender und Erleuchteter ist, welcher in dieser Weltzeit nur insoweit dem Schlafe huldigen darf, als physisch unbedingt nöthig. Jedenfalls soll er sich zur Nachtzeit erheben, um Gott zu loben und möglichst ‚sine intermissione' (I Thessal. 5) Tag und Nacht, wie die Engel, Gott loben (*Clem. Al.* Paedag. II 9). ‚Wie unsere Väter sagten,' schreibt *Orig.* C. Cels. VI 41, ‚bereitet sich um Mitternacht jede Creatur zum Dienste der göttlichen Herrlichkeit und preisen die Engel und die Seelen der Gerechten Gott, wie der Herr selbst (Matth. 25, 6) andeutet.' Ohnehin, meint *Origenes*, sei die Nachtzeit geeignet zu Gebet und Geistessammlung (In Thren. 51), und dasselbe behauptet *Chrysostomus* Hom. 42 ad pop. Antioch., während *Cyprian.* De orat. c. 35 u. 36 mit dem Gedanken, Christus ist die wahre Sonne, in tiefsinniger Weise die Pflicht des nächtlichen Wachens und Betens begründet (vgl. Ep. 34 u. 35 und R.-E. I 554 (Art. Gebet) und *Tertull.* Apol. c. 39.

Diesen Gedanken hebt nachmals *Amalarius* (De ord. antiph. c. 2, *Migne* P. L. CV 1249) hervor: primitiva ecclesia *surrexit* (in officio matutinali *dominicalium* noctium) ad lucem verae fidei, quae est in Novo Testamento. *Nicetius von Trier* hat in einem eigenen Werke (De vigiliis servorum Dei) aus dem A. und N. Testament eine ganze Reihe von Gründen für die Feier der V. zusammengestellt (*Migne* P. L. LXVIII 365 ff.). Wir verkennen nun nicht, dass die meisten der mitgetheilten Stellen nicht sowol die V., insofern sie Vorbereitung eigener Feste sind, im Auge haben, als das Nachtofficium (s. unten); allein sie sprechen zugleich für die nächtliche Vorfeier, um die es sich zunächst hier handelt. Die Christen suchten sich in einer gemeinsamen gottesdienstlichen Nachtfeier auf das Mysterium des Festes vorzubereiten.

2) Ausser dem Worte *Vigilia*, welches in liturgischem Sinn erstmals bei *Tertullian* sich findet, begegnen uns noch die Ausdrücke Statio nocturna im Gegensatz zur Statio am Tage (s. d. Art. Statio II 782), Convocatio nocturna (*Tertull.* Ad uxor. II 4); στάσις, für die V. während der ganzen Nacht Pernoctatio, Pervigilium, στάσις πάννυχος, παννυχίς. In der jüngern Gräcität παραμονή, sonst ebenfalls ein militärischer Terminus; *Lect. Maxim.* Conf. § 63: ἐν τῇ παραμονῇ τῆς ὑψώσεως ... τοῦ σταυροῦ. διανυκτέρευσις bei *Euseb.* H. e. VI 9: ἐν τῇ διανυκτερεύσει ὑμῖν ἀναγινώσκοντες τὸν νόμον (vgl. *Const. apost.* V 19 und *Evagr.* H. e. VI 34). Besonders bedeutungsvoll ist auch die Bezeichnung ἀγρυπνία, ἀγρυπνεῖν (ἐγείρων ὕπνος), die sechsmal im N. Testamente in dem Sinne von Bereitsein steht und in der patristischen Sprache bald das Profestum, bald das Officium nocturnum anzeigt. *Epiphan.* Panar. III 1 und Haer. 50, 10 u. 57: ἔν τε ταῖς ἡμέραις τοῦ Πάσχα, ὅτε παρ' ἡμῖν χαμευνίαι, ἁγνεῖαι, κακοπάθεια, ξηροφαγίαι, εὐχαί, ἀγρυπνίαι τε καὶ νηστεῖαι. *Dorotheus* Doctrin. c. 11: ὁ ἐγείρων αὐτὸν εἰς τὸν κανόνα τῆς ἀγρυπνίας. Vgl. ebd. c. 9.

3) Alter. *Chrysostomus* (Hom. 27 in Cor.) führt die Einrichtung der V. auf die Apostel zurück und dagegen dürfte kaum ein Zweifel rege werden können. Die erste sichere Spur haben wir in den Act. *s. Ignat.* c. 6 (*Ruinart*, ed. Ratisb. 69), wo die Verfasser der Acten nach dem Tode des Martyrers die Nacht (vor der Deposition) mit Gebet und Thränen zubringen (παννυχίσαντας). In den Acten *Saturnins* (decische Verfolgung a. 250; *Ruinart* 177) lesen wir: (sic) illos dies, quibus in Dominici nominis confessione laetantes beatoque obitu regnis coelestibus renascentes (s. d. Art. Natalis II 483) ... vigiliis, hymnis ac sacramentis etiam solemnibus honoramus. Während die V. jeweils der Deposition, bezw. dem Jahrestag der Martyrer (Natalitien) vorhergingen, ward Cyprian noch bei Lebzeiten, nämlich in der Nacht vor seinem Martyrium, mit einer Art Vigil geehrt: concessit ei tunc divina bonitas ... ut Dei populus etiam in *sacerdotis passione* vigilaret, schreibt *Pontius* Vita c. 15; vgl. Act. Cypr. c. 15 (*Ruinart* 289). In technisch-liturgischem Sinne steht das Wort V. erstmals *Tertull.* De orat. c. 29, wo er die Stationstage von den V. scheidet: die stationis, nocte vigiliae meminerimus; voraus geht: itaque nunquam inermes (= ohne Gebetswaffe) incedamus. Derselbe Schriftsteller meldet uns weiter die Einrichtung der Ostervigil (Ad uxor. II 4); dasselbe thun für den Orient die *Const. apost.* V 19. Uebrigens zeugen für die frühe Feier der V. auch die Häretiker, so die Basilidianer, welche nach *Clem. Alex.* (Strom. I 21) die ganze Nacht vor Christi Taufe (Epiphanie) mit Lesungen zubrachten und von den glänzenden V. der Arianer berichten *Socr.* H. e. VI 8; *Sozom.* H. e. VIII 8. Die Nachricht bei *Paulin.* (Vita Ambros. c. 4, § 13) will keineswegs besagen, Ambrosius habe in den Verfolgungen (durch Iustina) die V. erst in Mailand eingeführt, die sicherlich dort schon bestanden, sondern nur, dass der Heilige die gesanglichen Theile neu organisirte. In den alten Kalendarien finden wir aus naheliegenden Gründen die V. selten vermerkt.

4) Dauer und Zeit der Abhaltung. Grosse, feierliche V. dauerten die

ganze Nacht, bezw. bis zum (ersten) Gallicinium; dies die eigentlichen Pervigilia, Pernoctationes, παννυχίδας, στάσεις πάννυχοι. So war die Ostervigil eine παννυχίς. *Const. apost.* V 19: vom Abend bis zum Hahnenruf wachet. Die meisten V. jedoch begannen erst um Mitternacht (a media nocte) und endeten entweder mit Tagesanbruch (usque ad lucem, bis zur Morgenröthe, sagt *Hippolyt.* c. 38) oder auch schon beim ersten Hahnenschrei (dritte Nachtwache). *Chrysostomus* Hom. 1 u. 4 de verb. Isai. rühmt den Eifer der Christen in dieser Hinsicht: geh in die Kirche und sieh, wie die Armen von Mitternacht bis zum Anbruch des Tages verharren. Sieh da die hl. Nachtfeier, welche die Nacht mit dem Tage verbindet ... Durch diese nächtlichen, ununterbrochenen Gebetsstationen (διηνεκεῖς στάσεις καὶ παννύχους) ahmet ihr die Chöre der Engel nach und bringet eurem Schöpfer ohne Unterlass das Opfer eurer Lobgesänge dar ...' (vgl. Hom. 20 de stat.) Von langen V. und von dem grossen Eifer und ausserordentlicher Ausdauer der Christen während derselben lesen wir oftmals bei den Schriftstellern: pervigiles noctes ad prima crespuscula iungens, rühmt *Venant. Fortunat.* II 10 von dem gallischen Klerus und Volk. Im 3. Jahrh. erwähnt *Methodius* Conviv. (Symposion) orat. V 402 die Eintheilung der V. in drei Stationen (φυλακαί): eine abendliche, zweite und dritte. Auch dann, wenn die V. mit Einbruch der Nacht oder um Mitternacht anfingen, pflegte man öfter gegen Morgen auf einige Zeit nach Hause zu gehen, um nachher zum Hauptgottesdienst etwa um 9 Uhr sich wieder in der Kirche zu versammeln.

5) Bestandtheile der V. Hierüber besitzen wir ausser vielen vereinzelten Angaben einen genauen Bericht in den *Const. apost.* V 19 über die Ostervigil. Darnach umfassten die V.

a) Gebet: orate et vigilate, sagte der Herr. Da dieser Gottesdienst ein öffentlicher und gemeinsamer war, müssen die Gebete liturgischer Art gewesen sein: es sind hauptsächlich die Gebete des Officiums, das ja während der V. persolvirt wurde.

b) Gesang und zwar vornehmlich Psalmen-, dann allmälig auch Hymnengesang. *Gregor von Nazianz* sagt in der Leichenrede auf Gorgonia: gedenket deren strengen Nachtwachen und hl. Gesänge Davids. So sehr gehörte Gesang zu den V., dass ‚vigilare, παννυχίζειν' fast geradezu für ‚hymnos cantare, ὑμνεῖν' gebraucht wird. *Chrysost.* Hom. in Act. 12, 4: Πέτρος ... οὐχ ὕμνει οὐδὲ (= d. h.) ἠγρύπνει, ἀλλ' ἐκάθευδε (vgl. Hom. 20 de stat.); ausdrücklich nennt er als Vigilgesänge das ‚Gloria in excelsis' und das Trisagion (Hom. 1 u. 4 de verb. Isai.). *Theodoret* H. e. II 24: iidem (Diodorus und Flavianus) divinarum rerum studiosis ad martyrum basilicas congregatis una cum illis *pernoctare* (παννυχίζειν) consueverant Deum hymnis celebrantes. Schön beschreibt *Sidonius Apollinaris* L. V, ep. 17 die Vigilfeier am Natale des hl. Iustus von Lyon: wir gingen zur Kirche; da war ein Zusammenströmen von Menschen beiderlei Geschlechtes, grösser, als die geräumige Kirche zu fassen vermochte: et cultu peracto *vigiliarum*, quas alternantes mulcedine monachi clericique *psalmicines* concelebraverunt ... gingen wir nach verschiedenen Orten weg, doch nicht zu weit, um zur dritten Stunde (9 Uhr) beim feierlichen Officium (Messe) des Priesters wieder da zu sein. Es hatte hier die Vigilie bis in den tiefen Morgen hinein gedauert. *Chrysost.* Hom. 6 de poenit.: bei unseren Nachtwachen in den Kirchen bildet David (= die Psalmen) Anfang, Mitte und Schluss. *Hieron.* Comment. in Dan. 4, 13: unde et nos crebris pernoctationibus imitamur angelorum officia. Indess war solcher Gesang schon insofern von selbst gegeben, weil die Recitation des Nachtofficiums mit den V. zusammenfiel.

c) Lesungen in den V. können wir aus dem eben genannten Grunde folgern, wird aber direct bezeugt durch die citirte Stelle *Euseb.* H. e. VI 9 und *Const. apost.* V 19: leset das Gesetz, die Propheten und die Psalmen bis zum Hahnenruf.

d) Predigt. Darüber stehen nur spärliche Zeugnisse zu Gebote. Von der Ostervigil heisst es *Const. apost.* a. a. O.: und nachdem das Evangelium in Furcht und Zittern gelesen und eine Ansprache über die Heilswahrheiten an das Volk gehalten ist ... Die Praxis war aber hierin in verschiedenen Kirchen verschieden. Im Abendland redet nur *Caesarius von Arles* Serm. 285 u. 300 (Opp. August. V 475) hiervon: aliqui, qui tardius ad vigilias veniunt, et ubi verbum Dei *recitari* coeperit, cito discedunt. Es könnte zwar ‚recitari' auch von den Lesungen verstanden sein, doch legt die Stelle die Predigt näher. *Sidonius* schweigt hierüber, wiewol er ziemlich eingehend die V. behandelt.

e) Fasten. Auch hierüber sind wir nicht genügend unterrichtet und gehen die Ansichten auseinander; wahrscheinlich herrschte auch darin keine einheitliche Praxis. Anderseits legt schon der Charakter der V., als einer Vorbereitung auf das Fest mit Gottesdienst und Communionempfang, ihre Verwandtschaft mit den *Stationes* die Annahme nahe, dass

Fasten einen Bestandtheil der V. bildete; gehörte es doch zum ‚Wachen und Beten'. Das Fasten in der Ostervigil ist wiederholt bezeugt: *Const. apost.* a. a. O.; *Chrysost.* Hom. de terrae motu (*Montfaucon* II 718: εἰς τὸ πρῶτον πάσχα νηστεύοντες). *Gregor von Tours* H. Fr. X 31 erzählt, dass Bischof Perpetuus im 5. Jahrh. das Fasten bei den Franken anordnete: instituit *ieiunia vigiliasque*, qualiter per circulum anni observarentur, quod hodieque apud nos tenetur scriptum; denn nach Sitte der Gallier fanden vor jedem Hauptfeste ‚Vigiliae cum ieiunio' statt. *Nicetius* a. a. O. mahnt die Mönche, sich auf die V. wie auf ein Mysterium durch Fasten vorzubereiten. Für Africa ist *Augustin* Zeuge (De bono vid. c. 20): ieiunia et vigilias . . . in quantum valetudine non perturberis (vgl. Can. de ieiun. dist. 76); ebenso der Auctor Serm. ad fratres in eremo in den Opp. *August.* VI 305, app. Die Frage, wie unsere heutigen Vigilfasten entstanden, wird verschieden beantwortet. Die älteren Liturgiker, wie *Durandus* Ration. VI 7; *Honorius* Gemma animae III 6; *Beleth* De divin. off. c. 137, stellten den seitdem oft wiederholten Satz auf: zum Ersatz der ehemaligen nächtlichen V. wurde das Fasten als Ieiunium dispensationis eingeführt. Allein es ist kein Zweifel, dass in der alten Kirche während der V. gefastet wurde, somit kann von keinem Ersatz durch Fasten die Rede sein. Nach dem Aufhören der alten V. scheint das Fasten ausser Uebung gekommen zu sein und musste das Vigilfasten (ieiunia vigiliarum) neu eingeschärft werden. Gesetzeskraft hat es nachweisbar seit *Nicolaus I* (Resp. ad Bulgar.). *Regino von Prüm* im 9. Jahrh. bezeugt, dass das Volk jenes Fasten beobachtete. Der Kanon in den *Conc. German.* II 462: presbyteri, cum sacras festivitates populo annuntiant, etiam ieiunium vigiliarum eum omnimodis servare monent, weist in seiner Fassung wol sicher auf ein schon vorhandenes Gesetz dieser Art hin (*Binterim* V 2, 157 ff.).

6) Welche Feste hatten V.? Alle höheren Feste des Herrn, die der Martyrer, die Sonntage und gewisse Ferialtage. Die feierlichsten V. hatten Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten, Himmelfahrt. Ueber die grossen V. der drei erstgenannten Feiertage vgl. den Brief des *Lupus von Troyes* und *Euphronius von Autun* (um 426) an Talasius, Bischof von Angers (*Galland.* IX 516 ff.).

a) Ueber die Ostervigil s. d. Art. Osternacht II 569.

b) Weihnachten. Die Vigil erlangte für dieses Fest noch eine besondere Bedeutung dadurch, dass Jesus in der Nacht in die Welt trat (s. *Jacob. Edess.* bei *Assemani* Bibl. orient. II 1636). Dies war auch der Grund, weswegen diese Vigil allein nach Aufhebung bez. Verlegung der anderen stehen blieb. Ueber die prächtige Feier der Vigil des ‚Dominicus natalis' und der ‚nox alma Dominici natalis' (*Greg. Tur.* De vit. patr. c. 8; H. Fr. III 17) besitzen wir mancherlei Nachrichten.

c) Die ‚παραμονὴ τῶν ἁγίων ἐπιφανιῶν' (Typ. Sab. XVII 33) war ebenfalls eine hochfeierliche.

d) Die vor dem Pfingstfeste hatte nachweisbar wie die Ostervigil stets Fasten und Vornahme der Taufe, weshalb jetzt noch ein Tractus gelesen wird, kein Credo vorkommt, noch die Lichter beim Evangelium herumgetragen werden.

e) In den alten Zeiten hatten alle Sonntage Vigil, wenigstens im Osten scheint dieselbe allgemein gewesen zu sein (*Socr.* H. e. VI 8; II 11); für das Abendland zeugt das zweite *Matisconense* (585) c. 1: noctem ipsam, quae nos inspiratae luci inacessibili reddit, spiritualibus exigamus excubiis nec dormiamus in ea, quemadmodum dormitant, qui nomine tenus christiani esse noscuntur, sed oremus et vigilemus operibus sacris, ut digni habeamur in regno heredes fieri Salvatoris (s. *Isidor.* De eccl. off. II 22).

f) Am Samstag hielt wenigstens die Ostkirche V., wie aus *Socrates* a. a. O. und *Cassian.* Instit. III 8 u. 9 erhellt: sane vigilias, quae singulis hebdomadibus a vespera *illucescente sabbato* celebrantur etc. Das Sabbatum illucescens ist nach jüdischer Weise gerechnet vom Abend des Freitags an. Diese Vigil war Pervigilium und mit Fasten verbunden, welches Samstags Morgens endete. Doch galt diese Nachtfeier wol nur für die Klöster.

g) Von der Fastenzeit sagt *Chrysostomus* Hom. 9 in Act.: wir läutern uns in diesen 40 Tagen durch gemeinsame nächtliche Andacht. Worin diese aber bestand, wissen wir nicht.

h) In der Charwoche fand in manchen Kirchen allnächtlich, in anderen nur vor der Feria quinta Vigil statt. So in Jerusalem nach *Johannes Damascenus* (Hom. in parasc.); Aehnliches begegnet uns in dem Kloster der Radegundis zu Poitiers (*Gregor. Tur.* Mirac. I 5, *Migne* P. L. LXXI 709): feria sexta ante sanctum pascha cum in vigiliis sine lumine pernoctarent circa horam tertiam noctis apparuit lumen etc.

i) Vor den Martyrerfesten. Seit dem 2. Jahrh., soweit wir sehen, bestand die Sitte, die Natalitien (Anniversarien) der Martyrer mit V. zu begehen, wie die

oben genannten Stellen schon zeigen. Diese V. waren in der gesammten Kirche in Uebung und gar oft παννυχίδες. *Chrysost.* Hom. de martyr. (*Montf.* II 668): ἐποιήσατε τὴν νύκτα (vor dem Martyrerfeste) ἡμέραν διὰ τῶν ἱερῶν παννυχίδων. Auch vor der Translation der Reliquien wurden V. gefeiert; so hielt *Ambrosius* vor Uebertragung der hl. Gervasius und Protasius in die neu gebaute Basilika ‚tota vigilias nocte' (Ep. 2 ad Marcellin.). Daher die Sitte, vor dem Consecrationstage einer neuen Kirche bei den dahin gebrachten Reliquien zu wachen. Nicht selten wird ‚vigilare' geradezu für ‚v. festorum *martyrum* celebrare' gebraucht (Act. Cyprian. c. 15, *Ruinart* 259). Bei Ignatius und Cyprian hielt das Volk V. ‚in ipsa die *passionis* sive martyrii', d. i. in der Nacht vor deren Leiden (s. die schönen Schilderungen Act. Ignat. c. 7 und Act. Cyprian. c. 15).

k) Von ausserordentlichen V. in grossen Nöthen lesen wir öfter (*Chrysostomus* Hom. 20 de stat. und Hom. 40 ad Iuvent.: συντρεχόντων πολλῶν ψαλμῳδίαις συνεχεῖς ἐτελοῦντο παννυχίδες ἱεραί). So hielt in Mailand das Volk V. während der Verfolgungen durch die arianische Kaiserin Iustina (*Augustin.* Conf. IX 7); in derselben Noth: Ambrosius ieiuniis continuatisque vigiliis sub altare positus . . . se defensabat (*Rufin.* I 12; II 16). Man kann diese V. mit den Rogationen vergleichen. So hielten in Constantinopel die Arianer eine ἀγρυπνία von sieben Tagen und sieben Nächten (*Goar* Euchol. 609).

7) Ort der V. Die feierlichen gemeinsamen V., die als liturgische Verrichtung galten, wurden in der ‚Kirche' gehalten, diese mochte Haus-, Coemeterial- oder Kirche im heutigen Sinne sein, und zwar stets da, wo auf die Vigil das Fest gefeiert wurde. Private V. wurden nicht selten in Privathäusern und auf den Gräbern der Martyrer gehalten. Solches (private ‚Wachen') verbietet c. 35 der Synode von *Elvira* den Frauen (ne feminae in coemeterio pervigilent), nicht aber die Theilnahme an den gottesdienstlichen V., wie irrthümlich aus dem Kanon herausgelesen wird.

8) Verpflichtung. Die Christen waren zum Besuche der V. als eines Theiles des öffentlichen Cultus verpflichtet. Deutlich bezeichnet *Origenes* C. Cels. VI 41 dies als eine Vorschrift, und *Augustin.* Serm. 55 de temp. ermahnt, zu den V. zu kommen: nullus se a sancto opere subtrahat, nisi quem infirmitas aut publica utilitas aut forte certa et grandis necessitas tenuerit occupatam. Vgl. die Bestimmungen des genannten *Conc. Matisc.* c. 1. 2. Uebrigens fiel diese Verpflichtung nach Entwicklung des Horendienstes mit der Pflicht, dem Officium nocturnum beizuwohnen, zusammen (s. d. Art. Officium divinum II 536). Noch im 12. Jahrh. verlangte Otto von Bamberg, dass die Laien an den V. vor hohen Festen und in der Quadragesima theilnähmen.

9) Missbräuche und Aufhebung. Während die älteren Kirchenschriftsteller (*Hippolyt.* c. 25. 27; *Tertull.* Apol. c. 39 u. A.) den nächtlichen Gottesdienst gegen ungerechte Verdächtigungen der Heiden vertheidigen mussten, konnte es nicht ausbleiben, dass eine solche Einrichtung im Laufe der Zeit wirkliche Unzukömmlichkeiten mit sich brachte. Und so vernehmen wir, besonders seit dem 4. und 5. Jahrh., Stimmen über Ausartungen und Missbräuche, welche sich an die V. hingen. Insbesondere musste die Zwischenzeit zwischen den V. etwa bei Tagesanbruch und dem Hochamte Gelegenheit zu Unfug bieten: Manche vertrieben sich die Zeit mit Singen, Tanzen, Trinken in den Nachbarshäusern der Kirchen, ja sogar in diesen selbst fehlte es nicht an Ungebührlichkeiten. Schon der citirte c. 35 der Synode von *Elvira* deutet auf Missbräuche hin. *Hieronymus* warnt Ep. 11 (al. 107) § 9 die Laeta, ihre Tochter während der Vigil ‚ne transverso quidem ungue' von der Seite zu lassen. Aber namentlich in Gallien scheint viel Unfug vorgekommen zu sein. Eine Constitution Childeberts (*Hardouin* III 334) klagt: noctes pervigiles cum ebrietate, scurrilitate vel canticis, etiam in ipsis sacris diebus pascha, natalis Domini et reliquis festivitatibus vel adveniente die Dominico dansatrices per viam ambulare etc. Aber auch zu abergläubischen Handlungen gaben die V. Anlass, insbesondere auch insofern Manche eine Privatvigil gelobten und in Privathäusern abhielten. Darauf gehen die Verfügungen der Synode von *Auxerre* (Antissiod. um 578) c. 3: ne licet compensos (= oblata) in domibus propriis nec pervigilias in festivitatibus sanctorum facere . . . vel ad fontes vota exsolvere, sed quicumque votum habuerit, in ecclesia vigilet etc., und aus demselben Grunde bestimmt der c. 5: omnino et inter supra dictas conditiones pervigilias, quas in honore domni *Martini* observant, omnimodis prohibete. Auf solche Missbräuche beziehen sich Fragen in den Bussbüchern, wie die in *Theodors* Poenitentiale: si ivit ad choreas et maxime in ecclesia et devote, sicut quidam, qui faciunt vigilias in festis . . . et faciunt ludos inhonestos (vgl. *Baron.* Ad ann. 599, n. 53. 54). Ein Hauptgegner der V. war bekanntlich der Presbyter Vigilantius, Zeitgenosse des Hieronymus; seine Angriffe lernen wir aus des Letztern Gegenschrift Contra Vigilant.

c. 4. 7. 10 kennen. Dass schon Ambrosius die V. beschränkt oder gar abgestellt habe, hat man irrigerweise aus dem unechten Sermo 25 ad frat. in eremo, angeblich von Augustin, herausgelesen. Ebenso irrig ist die Meinung, Papst Bonifatius I (422) habe sie aufgehoben; denn nach ihm gedenkt Leo I oftmals der V. Als jedoch die Klagen sich mehrten, musste eine Aenderung eintreten; die Kirchen gingen aber verschieden vor: in einigen wurden die V. an Zahl nur beschränkt, in anderen verlegte man sie auf den Abend oder auf den frühen Morgen, und verpflichtete jetzt das Volk zum Besuche des Officium vespertinum und matutinum oder wenigstens eines dieser Gottesdienste an Vigilfesten, bis man zuletzt Officium und Fasten gänzlich auf den Vortag verlegte und das ‚Wachen' selbst wegfallen liess. Nun entwickelte sich theils das Officium des Vorfestes zu einem eigenen, theils bildete es den ersten Theil zum Festofficium (*Binterim* V 1, 375). Schon oben ist der Irrthum des *Honorius* Gemma III 6 und Anderer erwähnt, dass das Fasten der späteren V. nur Ersatzfasten sei. Am längsten hat sich neben der Ostervigil die von Weihnachten (Christmette) erhalten.

Auf die späteren uneigentlichen V. passt der Name Vorfest, Profestum, Dies profestus, προεόρτιος. So heisst es im *Typ. Sabae* c. 15: τὰ προεόρτια τῆς ἁγίας θεοτόκου.

II. Vigil ist ferner ältere Bezeichnung für *Nocturnum officium*, das nächtliche Stundengebet, welches eben in den nächtlichen Vigiliis oder Stationen gebetet wurde. Es waren drei Nocturnae vigiliae, worauf die Matutin als vierte Vigilia (Wache) folgte. Andere Namen sind: Vigiliae canonicae im Gegensatz zu Privat- oder freiwilligen Nachtwachen (*Cassian.* Instit. II 10. 13), Nocturna synaxis, Nocturna missa, Nocturnae preces, Nocturna solemnitas. Der Besuch dieser V. war für die Laien nur bei einer Vigilfeier verbindlich (s. d. Art. Officium divinum II 531 f.)

III. Vigil bedeutet auch die Nachtwache bei einem Verstorbenen und dann wiederum das Officium pro defuncto selbst. Dass man den Todten in die Kirche trug und hier bis zur Beerdigung V. hielt, ist unter Art. Officium defunctorum II 529 gezeigt worden. So heisst es im Leben des Paulus Eremita (Offic. 17. Ian.): noctem divinis laudibus consumpserunt. Solche V. wurden auch beim Tode des Ambrosius gehalten (et vigilavimus in pascha, *Paulin.* Vit.); zwei Reden *Augustins* (Serm. 32. 33 de verb. Dom.) haben den Zusatz: in vigiliis defunctorum; vgl. Confess. IX 12; *Gregor. Tur.* De glor. conf. c. 104. In der Vita Macrinae sagt *Gregor von Nyssa*: τῆς οὖν παννυχίδος περὶ αὐτὴν ἐν ὑμνῳδίαις καθάπερ ἐπὶ μαρτύρων πανηγύρεως τελεσθείσης λ.

Litteratur. Eine eingehende Untersuchung dieses Theiles der Liturgie steht noch aus. Aeltere Monographieen: *Crusius* De nocte et noct. offic. tam sacris quam prof.; *Weber* De sacris noct. (Lips. 1719); *Klepperbein* De ritu vigil. sacro et prof. (Wittenb. 1675). KRIEG.

VIOLARIA, *dies violationis, violae*, wurden im März zur Erinnerung an die Todten bei den Römern gefeiert, wie die Rosalien (s. d. Art. II 700) im Mai. Vgl. *de Rossi* R. S. III 476.

VIRGILIANAE SORTES, s. d. Art. Loos II 344.

VIRGINITAS, s. Jungfrauen II 79.

VIRGINIUS. Der Ausdruck V., Virginia (παρθενικός, κουρίδιος ἀνήρ), welcher sowol auf jüdischen wie heidnischen, am häufigsten aber auf christlichen Epitaphien vorkommt, wurde von den Kennern des Alterthums verschieden gedeutet:

1) Nach *Guasco* (Musei capit. inscript. II 179) nannte éine Frau ihren Gemahl V., ‚eo quod re ipsa *aut sponte aut invite* scil. ob naturalem infirmitatem, *virginitatem etiam in coniugio servaverat*', und umgekehrt wurde jene Frau mit dem Beinamen Virginia ausgezeichnet, ‚quae tanta anxietate modestiam pudicitiamque coniugalem servavit, ut ipsis virginibus conferri mereretur'.

2) *Spon* (Miscell. erud. antiq. 243 sq.) versteht unter V. denjenigen, welcher ‚nie die eheliche Treue gebrochen hat'.

3) *Cardinali* (Iscriz. antich. velit. 196) nimmt Virginia gleichbedeutend mit Univira (univiria, monomarita, μόνανδρος, bei Späteren unicuba), indem er auf das überaus hohe Ansehen hinweist, dessen sich, wie bekannt, die Univirae im ganzen Alterthum erfreuten. Dieser Erklärung, welche den Ausdruck V. nicht tangirt, hat sich auch *Le Blant* (Inscr. chrét. de la Gaule I 400 s.) angeschlossen und sie zugleich auf den V. ausgedehnt, der ihm synonym mit Monogamus ist.

4) Nach *Reinesius* (Syntag. inscr. antiq. cl. XIV, n. 3, p. 722), *Fabretti*, der aber auch die dritte Ansicht vertritt (Inscript. dom. 322), *Ferrario* (Mon. della basilica di s. Ambrogio 55), *Forcellini-Furlanetto* (Lexic. i. v. Virginia, Append. in eod. v.), ferner *Martigny* (Dict. 667, 2e éd. 799 s.), *Garrucci* (Cimit. degli ant. Ebrei 50), *de Rossi* (Bull. 1865, 11 u. a. a. O.) bezeichnet V. einen Mann, dessen Gattin jungfräulich in den Ehestand getreten ist. ‚Maritum virginium,' sagt *Fabretti* l. c.,

‚explico cum Reinesio illum, qui puellam „*et quidem virginem*" duxit.' *Muratori* (Thesaur. vet. inscr. 1834, n. 8) stimmt zum Theil mit den eben erwähnten Gelehrten überein, ist aber zugleich geneigt, in Virginia nur einen Schmeichelnamen zu erblicken: ‚virginia', sind seine Worte, ‚appellabatur coniux, vel *blanditiarum* causa vel quod *virgo* traducta fuerit'. Dieses ist offenbar *Cardinali* entgangen, denn sonst hätte er nicht (l. c.) schreiben können: ‚so oft Muratori den Namen Virginia las, hielt er ihn gleichbedeutend mit Coniux.'

Nun Einiges zur Kritik dieser verschiedenen Ansichten. Für die erste seiner ganz isolirten Behauptungen könnte *Guasco* von den jetzt bekannten christlichen Inschriften nur eine anführen (*de Rossi* R. S. I, tav. XXXI[13]: ... QVE VIXIT · INLI || BATA · CVM VIRGIN || IO · SVO · ANNIS · V · E ...), wohingegen auf wenigstens sechs heidnischen wie christlichen Epitaphien ausdrücklich Kinder der *Virginii* erwähnt werden. So z. B. nennt sich Germanio auf der von *Le Blant* (l. c.) mitgetheilten Trierischen Inschrift V., und doch hatte er Kinder, die im Verein mit ihm der verstorbenen Mutter Valentina — pro caritatem — den Grabstein setzen liessen; denselben Namen V. legen sich auch auf zwei in einen Stein gemeisselten Epitaphien der Exorcist Salurus und sein Schwiegersohn Pecorius bei (*Ferrario* l. c.); andere diesbezügliche Inschriften verzeichnen *Boldetti* (Osserv. 389), *Fabretti* (l. c. 323, n. 440; 582, n. 88 [christliche] und die heidnische 251, n. 34), *Gruter* (Inscript. 932, n. 8, welch letztere ebenfalls heidnisch ist). Auf die übrigen gratuiten Behauptungen *Guasco's* wie die *Spon's* von der ‚ehelichen Treue' brauchen wir nicht näher einzugehen; bei der Beurteilung der dritten Ansicht müssen wir unterscheiden zwischen heidnischen und christlichen Inschriften: auf ersteren können ‚virginia' und ‚univira' synonyme Begriffe sein; da aber fast alle heidnischen Epitaphien mit ‚univira' (*Muratori* 1010, n. 10 u. a.; *Marini* Iscriz. albane 232; *Reines.* 742, cl. XIV, n. 73; *Gruter* 1141, n. 1) Frauen angehören, welche vor ihren Männern starben, so dürfen wir bei diesem Ausdruck natürlich nicht an Wittwen denken, die im Wittwenstande verblieben und so als Univirae starben (vgl. *Ducange* i. v. Unicuba und *Marini* l. c. 195); wir haben vielmehr darunter solche zu verstehen, welche nur einem Manne angehörten, was bei der notorischen sittlichen Corruption der Heidenwelt — zumal in Rom, wo Ehescheidungen sozusagen an der Tagesordnung waren, und nach *Seneca* (Benef. lib. III 16, n. 2) sogar ‚inlustres quaedam ac nobiles feminae' ihre Jahre nicht nach Consuln, sondern nach ihren Männern zählten, — so selten vorkam, dass die überlebenden Männer es jedesmal als ein besonderes Lob auf den Grabsteinen hervorhoben (vgl. *Friedländer* Sittengesch. Roms I 388 ff. u. 473 f.; *Fleetwood* Inscr. antiq. 226). Auf christlichen Inschriften hingegen müssen wir V. im Sinne der unter n. 4 angeführten Archäologen nehmen, nach welchen Virginia = Coniux ex oder a virginitate ist, wie wir auf einer Inschrift aus dem J. 464 (*de Rossi* Inscr. I 358, n. 812) lesen, und V. der Gemahl einer solchen. Dieser Erklärung wird man sich um so eher anschliessen, als sie bereits vom hl. *Hieronymus* gegeben wurde, zu dessen Zeiten der fragliche Ausdruck ja noch im Gebrauch war. Er sagt (In Ioël 1, 8, ed. *Migne* PP. lat. XXV 1002): vir pubertatis sive ut LXX transtulerunt παρθενικόν, quem vulgo virgineum vocant, eo quod primus florem virginitatis abstulerit; und da die gegenseitigen Pflichten und Rechte der christlichen Gatten die gleichen sind, so steht nichts im Wege, dieselbe Erklärung auch für die Virginia anzuwenden; demnach nannte der Mann seine Gattin ‚Virginia', wenn sie ihm jungfräulich angetraut war, und umgekehrt die Frau ihren Gemahl ‚V.', der ausser ihr keine andern ehelichen Verbindungen gehabt hat; beide zusammen nannten sich Virginii, wie auf einer mailändischen Inschrift bei *Muratori* l. c. 398, n. 4 und auf einer datirten bei *de Rossi* l. c. 188, n. 396. Auf diese Weise lösen sich die Schwierigkeiten, welche einige christliche Inschriften bereiten können und auf welche auch *Le Blant* l. c. hinweist.

Was die Frequenz des Wortes V. auf Epitaphien in den verschiedenen Ländern betrifft, so begegnet es uns ausser Rom und Italien äusserst selten: unter den Inschriften Siciliens und der anliegenden Inseln finden wir nur eine (christliche) verzeichnet (*Castelli* Sicil. inscr. 275, cl. XVII, n. 65); nur eine (heidnische) unter n. 4417 theilt uns *Rénier* aus Africa mit (Inscr. de l'Algérie 196, n. 1651), zwei (unter n. 708) enthält die Sammlung *Le Blant's* (Inscr. chrét. de la Gaule l. c. und II 240, welche wahrscheinlich auch christlich ist), keine einzige die der spanischen Inschriften von *A. Hübner*.

Uebrigens scheint der Ausdruck erst gegen das Ende des 3. Jahrh. in die christliche Epigraphik aufgenommen worden zu sein; die älteste datirte Inschrift ist aus dem J. 291 (*de Rossi* Inscr. I 23,

n. 17); aus derselben, vielleicht noch aus früherer Zeit stammt das schon erwähnte interessante Inschrift-Fragment von der Coniux inlibata; für vorconstantinisch hält *de Rossi* (R. S. II 277, tav. XLVIII, n. 53) auch folgende, in mehrfacher Beziehung wichtige Grabschrift aus S. Callisto: VINCENTIVS IN ☧ || PETAS PRO PHOE || BE ET PRO VIR || GINIO E || IVS. Man kann sich gegen diese Annahme nicht auf das Monogramm Christi berufen, denn es ist hier nicht Symbol, sondern einfache Abkürzung und als solche schon auf vorconstantinischen Inschriften zu finden (vgl. *de Rossi* Inscr. I 16, wo eine aus dem J. 269 angeführt ist). Die übrigen datirten Inschriften mit V. vertheilen sich auf die Jahre 341 (l. c. 49, n. 62), 349 (67, n. 107; vgl. dazu *Boldetti* Osserv. 573 und *Marangoni* Acta s. Victorini 91), 377 (125, n. 266), 384 (152, n. 346), 386 (160, n. 363), 423 (272, n. 636) und die letzte auf das Jahr 433 (188, n. 396). Andere christliche Epitaphien mit V. verzeichnen: *Gruter* Inscr. 1010, n. 4; *Bosio* R. S. 506; *Muratori* l. c. 1833, n. 9; 1970, n. 3; 1342, n. 9; 1834, n. 7. 8; *Boldetti* 372. 386. 388. 397. 403. 409. 459. 480; *Marangoni* Acta s. Victor. 110; *Fabretti* l. c. 323, n. 441. 442. 443; 324, n. 446; *Lupi* Epit. Sev. M. 151; *Bertoli* Antich. d' Aquil. 332, n. 382; *Nicolai* Basilica di s. Paolo 213, n. 460; *Orelli* Inscr. lat. n. 4925; *de Rossi* Inscr. I 357, n. 811; 504, n. 1100; 519, n. 1128; R. S. I, tav. XXIX [1]; II 178, tav. XXV [12]. 168, tav. XXV [4]; Bull. 1875, 93. 106; *Garrucci* Storia della arte crist. I, tav. CCCCLXXXVI [1. 12]; eine jüdische theilt derselbe Gelehrte (Cimit. degli ant. Ebrei 50) mit. Noch nicht publicirt ist folgendes Fragment einer christlichen Inschrift des Museums vom Campo santo, die, nach der Buchstabenform zu urteilen, dem Ende des 4. Jahrh. angehört: . . . MARITVS VXORI BENEMERENTI . . . IRGINIAE SVAE.

Schliesslich wollen wir noch daran erinnern, dass V. (Virginia) auf einigen Grabschriften den Namen des Beigesetzten bezeichnet, so bei *de Rossi* Inscr. I 44, n. 53; *Boldetti* Osserv. 362 u. 407, welch letztere einem den Eltern frühzeitig entrissenen Kinde gesetzt wurde; sie lautet: BIRGINIVS · PARVM ISTETIT || AP · N · d. h. parum stetit apud nos. WILPERT.

VISITATIONEN. I. V. der Bischöfe. Die Kenntniss des geistlichen Zustandes ihres Sprengels als unerlässliche Bedingung einer erfolgreichen Erfüllung ihrer Hirtenpflichten, einer erspriesslichen Leitung konnte den Bischöfen kaum fehlen, so lange sich die Grenzen ihrer Parochieen mit denen ihrer bischöflichen Städte deckten und in den allmälig entstehenden Landgemeinden seit dem 3. Jahrh. unter ihrer Oberleitung die Chorbischöfe (s. d. Art. I 210) wirkten. Sobald aber letztere durch die angestrebte Selbständigkeit die Einheit der Verwaltung und die Würde des bischöflichen Amtes gefährdeten und dadurch in der kirchlichen Gesetzgebung die Tendenz zu ihrer Beseitigung hervorriefen, setzte sogleich das fortdauernde Bedürfniss nach einem untergeordneten Aufsichtsorgan, welches der kirchlichen Centralstelle eine auf Autopsie beruhende Kenntniss der kirchlichen Verhältnisse entlegener Gemeinden vermitteln sollte, an die Stelle der Landbischöfe Priester als Visitatoren, περιοδευταί (*Conc. Laod.* a. 343—381, c. 57). Aber als eine persönliche Pflicht, in deren Erfüllung sie nur in Behinderungsfällen vertreten wurden, übten die Bischöfe die Visitation schon in vorconstantinischer Zeit dort aus, wo das Institut der Chorbischöfe unbekannt war: nach der Katastrophe der decischen Christenverfolgung von der Flucht zurückgekehrt (251), bereiste Gregor Thaumaturgus, Bischof von Neocaesarea in Pontus, ‚das ganze umliegende Land' behufs Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse und Abstellung eingeschlichener Missbräuche (*Greg. Nyss.* De vita b. Greg. *Migne* 46, 953 B), und Bischof Petrus von Alexandrien bestellte nur während seiner Abwesenheit in der diocletianischen Verfolgung Periodeuten in seinem Sprengel (*Routh* Reliqu. sacr. III 381); persönlich hielt Athanasius in der zum Bisthum Alexandrien gehörigen Marcotis die Visitation ab, bei welcher er dem Ischias den Kelch zerbrochen zu haben verleumdet wurde (*Athanas.* Apol. c. Arian. c. 63). ‚Der Bischof einer grossen Anzahl von Gemeinden muss fortwährend herumreisen,' sagt *Chrysost.* (Hom. II 1 in ep. ad Tit. I 5; vgl. Hom. I 4), ‚denn wandert der Bischof nicht täglich mehr als die Pflastertreter umher, so giebt es unaussprechliche Misshelligkeiten' (De sacerd. III 17). — Im Abendland kannte man für diese Pflichterfüllung kein ständiges stellvertretendes Organ des Bischofs: die Visitatores der abendländischen Rechtsquellen des 5. und 6. Jahrh., identisch mit den Intercessores und Interventores der frühern Zeit (s. d. Art. II 59 f.), sind die vom Metropoliten, event. vom Papst zu Verwesern erledigter Bisthümer bestellten Bischöfe (*Phillips* Kirchenr. V 458 ff.; *Hinschius* Kirchenr. II 239 f.). *Augustin*, der seine Diöcese häufig visitirte (*Possid.* Vita s. Aug. c. 12), liess

für das kleine Fussala, eine zu seinem Sprengel gehörige, 40 Meilen von Hippo entfernte Ortschaft, einen eigenen Bischof weihen, weil ihm die persönliche Pastoration regelmässig durchzuführen unmöglich war (Ep. 209, 2, ed. Maur.), und entschuldigt sich beim Proconsul Celer wegen eines nicht erfüllten Versprechens damit, dass er eine Visitationsreise habe unternehmen müssen (Ep. 56). Wie Augustin vornehmlich zur Wiedergewinnung der Häretiker, hielt Martin von Tours ‚nach feierlichem Kirchengebrauch seine Visitationsreisen, wie sie die Bischöfe zu machen pflegen' (*Sulp. Sev.* Ep. 1 ad Euseb.), besonders zur Ausrottung des Heidenthums; auf einem Esel reitend ‚in zottigem Gewande, mit einem schwarzen und wallenden Mantel bedeckt', visitirte er unter mancherlei Gefahren und Abenteuern die Pfarreien (*Sulp. Sev.* Dial. II 3. 9), sogar im Winter (*Sulp. Sev.* Ep. 1 ad Eus.). Die Solemnis consuetudo (*Sulp. Sev.* l. c.) wurde im 6. Jahrh. geschriebenes Recht: ‚ut antiquae consuetudinis ordo servetur', verordnete die Synode von *Tarragona* (a. 516, c. 8), sollen die Kirchen jährlich einmal ‚ab episcopo dioecesano' visitirt werden (*Mansi* VIII 542 E; c. 10, C. X, qu. 1), und nachdem die Synode von *Lugo* (569) die Dioecesen des spanischen Suevenreiches, weil sie so ausgedehnt waren, ‚ut aliquantae ecclesiae per singulos annos vix possint a suo episcopo visitari', durch Theilung vermehrt hatte (*Mansi* IX 815), bestimmte die 2. Synode von *Braga* (572, c. 1) die näheren Modalitäten der Visitation (*Mansi* IX 838; c. 12, C. X, qu. 1). Dem Recht entsprach die Praxis: Bischof Leo von Sens widersetzte sich (c. 540) der Ablösung des im Reich Childeberts II gelegenen Bezirkes von Meaux; die Visitation, ‚sicut canones statuunt', sei, obwol er ein Greis und krank sei, nur darum unterblieben, weil der König den Eintritt verwehrt (*Bouquet* Recueil des historiens des Gaules IV 59). *Gregor von Tours* berichtet von den V. des Merwich von Poitiers (In gl. conf. c. 104; Scr. rer. Merov. I 815), des Troianus von Saintes, dem auf seinen Reisen durch die Diöcese das Volk aus Verehrung die Fransen vom Kleide riss (In gl. conf. c. 58; Script. rer. Mer. I 782); nicht bloss Männer wie Avitus von Vienne (Ep. 65 ad Maxim. *Migne* LIX 274), sondern selbst der schlechte Bischof Papolus von Langres (*Greg. Tur.* Hist. franc. V 5; Scr. rer. Merov. I 197) visitirten ihre Diöcesen. Papst Gregor I rühmt den Eifer, welchen der Bischof Redemtus von Ferentino auf seinen Visitationsreisen kundgab (Dial. III 38), fordert den kränklichen Bischof Ecclesius von Chiusi auf, doch so viel als möglich seine Diöcese zu bereisen, und schenkt ihm dazu ein Pferd (caballum; Ep. X 45, ed. Maur. *Jaffé*[2] n. 1793), ermahnt die Bischöfe Siciliens, den Klerus bei den V. nicht zu bedrücken und sich mit der früher geregelten Vergütung der Reisekosten zufrieden zu stellen (Ep. XIII 18; *Jaffé*[2] n. 1887), und tadelt die Bischöfe Sardiniens, dass sie nicht längst durch ihre V. das Heidenthum auf der Insel ausgerottet hätten (Ep. IV 26, vgl. Ep. 23—25; *Jaffé*[2] n. 1298, vgl. n. 1295. 1297. 1299). Litteratur: *Thomassin* Vet. et nov. eccl. discipl. II 3, 77. 78; *Phillips* Kirchenr. VII 123 bis 132.

II. V. der Metropoliten und höherer Hierarchen. a) Wenn auch in keinem Concilscanon dem Metropoliten ausdrücklich die Befugniss zugesprochen wird, seine Suffragane und die Diöcesen seiner Kirchenprovinz zu visitiren, so ergab sich dieselbe doch aus dem Oberaufsichtsrecht des Metropoliten und wird von den Rechtsquellen als ihm zustehend vorausgesetzt, von den historischen Quellen als praktisch geübt berichtet. Die Synode von *Turin* (a. 401, c. 2), welche schiedsgerichtlich den Zwist zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles über die Metropolitanrechte in der Provincia Viennensis zu entscheiden hatte, fügte ihrem Spruch den Rath bei, um für alle Zeiten den Frieden herzustellen, die Provinz so zu theilen, dass ein jeder die seiner Stadt zunächst liegenden Bischofssitze visitiren möchte. Wie Bischof Valerius, Augustins Vorgänger in Hippo, von dem Episcopus primae sedis der numidischen Kirchenprovinz visitirt wurde (*Possid.* Vita s. Aug. c. 8), so werden Visitationsreisen des Metropoliten Hilarius von Arles (429—449) erwähnt (S. Hilarii Arel. vita in *Leonis I.* opp., ed. *Ballerini* II 332). Den Metropoliten Avitus von Vienne finden wir mehrfach in den zur Kirchenprovinz gehörigen Bisthümern auf seinen Visitationsreisen Kirchen einweihen (*Rilliet de Candolle* Mém. et docum. publ. par la soc. d'hist. de Genève, XVI 29). Aber seit der Lockerung des Metropolitanverbandes im 6. Jahrh. ist weder in Concilsbeschlüssen noch in den zahlreichen Lebensbeschreibungen von Metropoliten eine Andeutung darüber erhalten, dass die fränkischen Metropoliten in den Bisthümern ihrer Provinz V. abgehalten oder auf die Verwaltung derselben einen unmittelbaren Einfluss ausgeübt hätten. ‚Die Befugniss hierzu ist in Wegfall gekommen, jedenfalls ist kein Gebrauch davon gemacht worden' (*Loening* Gesch. des deutschen Kirchenrechts II 216; vgl. I 419 f.).

b) Der Bischof von Karthago war gleichsam der Patriarch für Africa: Carthaginiensem ecclesiam cognoscimus habere primae sedis episcopum omnium provinciarum Africanarum, sagen Bischöfe auf der Synode von *Hippo* (393, *Mansi* VIII 646 C), und die 3. Synode von *Karthago* (397) erneuerte daher den hipponensischen Beschluss über die jährliche, zur Zeit des Generalconcils durch den karthagischen Bischof vorzunehmende Visitationen der Kirchenprovinzen (*Mansi* III 927 D; *Hefele* C.-G.[2] II 67). Gleiche Befugnisse haben sicherlich auch die Patriarchen des Orients geübt. SDRALEK.

VITULUS. 1) Das nach Exod. 32, 4 von Aaron in der Wüste aus goldenen Ohrringen gegossene Kalb, eigentlich junge Stier (עֵגֶל מַסֵּכָה, vitulum conflatilem), ohne Zweifel in Nachbildung des ägyptischen Apis, des Symbols des Osiris (*Plutarch.* De Is. c. 33), von Aaron jedoch als Symbol Jehova's hingestellt (Exod. 32, 5). Moses aber sah darin ein Sinnbild des Heidenthums überhaupt im Gegensatz gegen das Gesetz (Exod. 32, 8—14. 20; dazu Ps. 105, 20). ,Im Golde,' sagt *W. Menzel* Christl. Symbol. I 465, ,ist die äussere Pracht und Ueppigkeit, im Kalbe das Thierische und Bornirte des Heidenthums symbolisirt, dasselbe, was jetzt noch als Reiz der Weltlichkeit verführt und die Menge verblendet.' 2) Zwei goldene Kälber wurden noch unter König Jeroboam I. gefertigt und das eine zu Bethel, das andere zu Dan aufgestellt, angeblich wiederum als Symbol Jehova's (I Kön. 12, 16 ff.). 3) Damit im Zusammenhang wurden die Rinder als Bild mächtiger Feinde und gegenüber Christus als die ihm feindseligen Juden aufgefasst (Ps. 21, 13). 4) Ueber den Ausdruck: vitulum facere s. d. Art. Cervula I 209. Auch hier bedeutet das Kalb die thierische Sinnlichkeit. 5) Kälber wurden aber nicht nur von Heiden, sondern auch von Juden häufig als Opferthiere geschlachtet, z. B. Exod. 24, 5; 29, 1. 3. 10. 36; Levit. 1, 5; 4, 3. 6. In der Freude über den Wiedergefundenen lässt der Vater des verlorenen Sohnes ein Kalb schlachten, Luc. 15, 27. 6) Der Clavis *Melito's* (*Dom. Pitra* Spicil. Solesm.) erblickt in dem letztern Schlachtthier eine Beziehung auf Christus. Andere Stellen s. noch bei *Aringhi* R. S. VI 32. 7) Auch wurde Distinct. monast. l. 1 De bove (*Pitra* ibid.) der Ochs des Evangelisten Lucas als V. bezeichnet. 8) Vituli labiorum = Preces, s. *Ducange* i. v. 9) Endlich wurden unter diesem Bilde auch Apostel, apostolische Männer, Martyrer und überhaupt opferfähige Christen bezeichnet; s. die Väterstellen bei *Aringhi* l. c. und *Clem. Alex.* Paedag. I 5.

Ueber bezügliche bildliche Darstellungen s. *Buonarruoti* Vetri, tav. V[2]; *Allegranza* Sacri monum. di Mil. XII 5; *Wolf* Beitr. z. deutschen Mythol. I, Taf. III und IV (Stierhäupter an Kirchen).

Zur Litteratur s. noch ausser den angeführten Werken: *G. N. Dursch* Symbol. d. christl. Lehre, Tüb. 1859; *Martigny* Dict. d. antiq. chrét. i. v. Veau.

VITURARII (auch *Didumarii*), die Officiales Apollinis Didumaei, welche unter den durch *Cod. Theod.* XIV 7, 2 aufgehobenen, heidnischen Ceremonien dienenden *Collegiati* aufgeführt werden. Vgl. *Bingham* VII 258.

VIVAS IN DEO, s. Acclamationen I 13.

VÖGEL. Ausser den grösseren Vögeln (Pelikan, Taube, Pfau u. s. w.), welche in besonderen Artikeln behandelt werden,

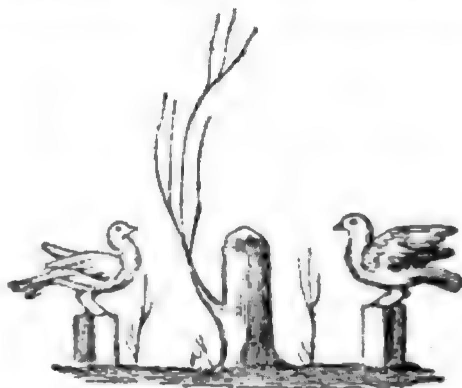


Fig. 521. Fresco in S. Callisto (de Rossi R. S. I. tav. XIV).

begegnen uns auf den altchristlichen Monumenten noch zahlreiche kleinere V., die entweder auf Zweigen sitzen oder ihre Jungen füttern oder umherfliegen (*Aringhi* I 569; II 63; *de Rossi* R. S. I tav. XIV; s. uns. Fig. 521). Eine schöne Frescomalerei', welche fliegende V. zwischen Weinreben-Guirlanden darstellt, fand *de Rossi* (R. S. III, tav. XIII) im Coemeterium der hl. Soteris. Die schönste Darstellung der Art aber sieht man an einem Deckengewölbe des Coemeterium Praetextati (*de Rossi* Bull. 1863, 3; *Martigny* Dict. 709; *Becker* Roms Coemeterien 70; vgl. unsere Fig. 522). In der Mitte von Rosenguirlanden und Kornähren sieht man eine Menge Nester mit jungen Vögelchen, welche sich von den Alten füttern lassen. Auf diesen Frescomalereien sind die V. wol Decoration.

Doch bloss ornamentalen Zwecken dienen die V. nicht immer, vielfach haben sie auch symbolische Bedeutung. Abgesehen davon, dass der an symbolischen

VORLESUNG der hl. Schriften, s. Lesungen II 292.

VORMUND *(Curator, Tutor).* Nach römischem Recht war das Amt eines Vormunds und Curators eine öffentliche Last, der sich Niemand nach Willkür entziehen konnte. Ueber die innerhalb bestimmter Frist vorzubringenden gesetzlichen Befreiungsgründe hatte das competente Gericht zu entscheiden. Der Uebernahme einer testamentarischen Vormundschaft konnte sich, auch wenn er einen gesetzlichen Befreiungsgrund für sich hatte, nicht mehr entziehen, wer vom Testator ein Legat angenommen, oder bei dessen Lebzeiten ihm versprochen hatte, die Vormundschaft über seine Kinder zu übernehmen (vgl. *Arndts* Lehrb. der Pand.[9] 645). So lange nun die Kirche nicht gesetzlich anerkannt war, durfte sie als solche auf keinerlei Immunität Anspruch machen: wurde demnach einem Priester die Vormundschaft rechtmässig angetragen, so konnte er sie mit Berufung auf seinen Stand nicht ablehnen. Da aber die Fürsorge für die Person und das Vermögen des Mündels in allerhand weltliche Händel verstrickte, sorgte sie in ihrem Forum so gut sie vermochte, dass die Kleriker davon befreit blieben. *Cyprian* erwähnt eines schon vorlängst (iam pridem) von africanischen Bischöfen gefassten Synodalbeschlusses, der dem Christen unter Strafe des Verlustes der öffentlichen Kirchengebete untersagte, einen Kleriker zum V. oder Curator testamentarisch zu ernennen. Die Natur dieses Decrets brachte es mit sich, dass ein Verstoss gegen dasselbe erst bei der Vollstreckung des Testaments, mithin erst nach dem Tode des Testators gerächt werden konnte. Als nun Klerus und Volk der Gemeinde zu Furnae nach Karthago berichtet, dass Geminius Victor, ein Christ, durch letztwillige Verfügung den Priester Geminius Faustinus zum V. bestimmt habe, da gaben die unter Cyprians Vorsitz versammelten Bischöfe der Gemeinde zu Furnae die Weisung, ‚dass weder ein Opfer noch irgend ein Gebet für die Seelenruhe des Geminius Victor in der Kirche verrichtet werde'. Es leuchtet ein, dass hiermit über den Seelenzustand des Verstorbenen kein Urteil gefällt, sondern bloss einem Missbrauche, der die Kleriker ihrem erhabenen Berufe entfremdete, auf bestmögliche Weise vorgebeugt wurde. ‚Man wird sich hüten,' schreibt *Cyprian*, ‚in Zukunft etwas bezüglich der Person eines Klerikers zu thun, wenn das, was geschehen ist, gerächt wurde' (Ep. 1). — Glaubte man mit solcher Strenge dafür sorgen zu müssen, dass Niemand die Kleriker zu weltlichen Geschäften abriefe, so hat gewiss Constantin der Kirche einen wesentlichen Dienst geleistet, indem er bereits 313 die Geistlichen von der Uebernahme lästiger Municipalämter entband (*Eus.* H. e. X 7). PETERS.

VORSÄNGER, s. Praecentor II 631.

VOTA, s. Gelübde I 595.

W.

WACHSKERZEN, s. d. Art. Lampen II 267; Leuchter II 295 f.

WAFFEN. Das Verbot für Kleriker, solche zu tragen, tritt verhältnissmässig spät auf. Erst das *Conc. Matiscon.* I 5 bestimmt: nullus clericus sagum aut vestimenta vel calceamenta saecularia, nisi quae religionem deceant induere praesumant. Quod si post hanc definitionem clericus cum indecenti veste aut cum armis inventus fuerit, a seniore coërceatur, ut triginta dierum inclusione detentus aqua tantum et modico pane diebus singulis sustineatur. Dass in aussergewöhnlichen Fällen das dem priesterlichen Charakter nicht entsprechende Tragen von W. gestattet war, unterliegt keinem Zweifel und wird durch das Beispiel des Bischofs Eusebius von Emesa bestätigt, der zur Zeit der arianischen Verfolgung Palästina, Syrien und Phönizien in militärischer Tracht durchreiste, um für die verwaisten Kirchen Sorge zu tragen (*Theodoret.* IV 13).

WAGE. Das Bild der W. finden wir in den altchristlichen Coemeterien einigemal auf Grabsteinen angebracht. Ein bei *Perret* (Catac. vol. VI, Inscr. n. 37) abgebildetes Grabmonument zeigt die W. mit einem Gewichtstein (s. unsere Fig. 524). Ein von *de Rossi* (R. S. I 86) nach einem Epitaph der Kirche der hl. Caecilia zu Rom angeführtes Beispiel zeigt dieselbe in Begleitung einer Taube mit dem Oel-

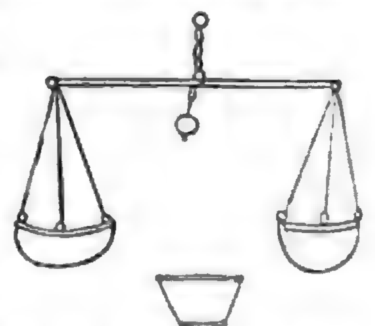


Fig. 524. Wage von einem Epitaph (nach Perret VI, Inscr. n. 36).

zweig im Schnabel. Auf einem Epitaph mit der Legende: VRSICINVS ED QVINTILIANA SE BIBI *(vivis)* CONPARAVERVNT LOCV A MONTANV aus dem Coemeterium der hl. Cyriaca (*Aringhi* II 139) schwebt über der W. eine Krone. Sehr reich an Symbolen ist ein von *Bosio* im Coemeterium Quarti et Quinti gefundenes Monument (aus dem J. 400 n. Chr., *de Rossi* Inscr. I 210), das die Inschrift

☧ CALEVIVS BENDIDIT AVIN*(io)*

TRISOMV*(m)* VBI POSITI ERANT VINI *(bini)* ET CALVILIVS ET LVCIVS IN PA COS STIL trägt. In der Mitte desselben steht ein Haus, über welchem eine W. schwebt, rechts ist ein Fisch, links ein Tisch, auf welchem sieben Leuchter und ein Grab mit einer Mumie. Das sind die hauptsächlichsten bis jetzt bekannten Monumente mit dem Bilde der W.

Ist sie nun blosses Ornament oder hat sie symbolische Bedeutung? Ich glaube, letzteres bejahen zu müssen. Nahe liegt es, an das gerecht abwägende Gericht Gottes zu denken, der ‚einem Jeden vergelten wird nach seinen Werken‘ (Apoc. 22, 12). Diese Annahme wird weiter begründet durch das zweite und dritte der angeführten Beispiele. Die Christen, so lange und oft so schrecklich verfolgt, sollten getröstet werden, dass ihnen der gerecht abwägende Gott die ewige Krone des Lebens (symbolisirt durch die Taube mit Oelzweig und durch die Krone) geben werde (vgl. Apoc. 6, 10—11). Die Symbole auf dem letzten Monument wollen wol sagen: wer Christus (Monogramm und Fisch), dem Lichte des Lebens (siebenarmiger Leuchter; vgl. dazu Joh. 8, 12 und *Clem. Alex.* Strom. V 6) folgt, den wird Christus gleich dem Lazarus auferwecken und ein Solcher wird nach dem Gerichte (W.) eingehen in das Haus (s. d. Art. I 652) ‚nicht mit Händen gemacht, ewig, in den Himmeln‘ (II Kor. 5, 1).

Die W. als Symbol des Gerichtes ist in einer Menge mittelalterlicher Kunstdarstellungen angebracht. Sie ist entweder der personificirten Gerechtigkeit in die Hand gegeben oder ist (besonders auf Bildern des Weltgerichtes) Attribut des Erzengels Michael (des Signifer oder Seelenführers).

Der Ansicht *Martigny's* (l. c. 78), dass die W. auf den beiden oben angeführten Grabsteinen symbolisch ausdrücken solle, der Erwerb der Gräber beruhe auf dem Rechtsgrunde des Kaufes (per aes et libram), kann ich nicht zustimmen. Denn diese Ansicht lässt die übrigen Symbole ausser Acht.

Zu leugnen ist nicht, dass die W. mitunter auf das Geschäft des Verstorbenen hinweisen sollte. Ein Epitaph mit W. aus dem Coemeterium der hl. Priscilla (*Martigny* 78) bietet die Legende: AVR · VENERANDO NVM QVI · VIXIT · ANN · XXXV ATILIA · VALENTINA FECIT MARITO · BENEMERENTI · IN PACE, ist also dem Geldwechsler Aurelius Venerandus von seiner Gattin gesetzt. — Broncene Wagen wurden auch in fränkischen und angelsächsischen Gräbern gefunden (*Cochet* Sépultur. gaul. 253 und 257) und waren wahrscheinlich Münzmeistern (*Orelli* Inscr. n. 3226) oder sonstigen Finanzbeamten mit ins Grab gegeben. MÜNZ.

WAGEN. Auf einem Grabstein des Coemeteriums S. Callisto e Pretestato (sic) fand *Boldetti* (349) einen W. mit rückwärts gelegter Deichsel abgebildet — ohne Zweifel eine Bezugnahme auf das Handwerk oder Geschäft der hier Beigesetzten; der Todte braucht den W. nicht mehr, darum ist die Deichsel zurückgelegt. Schon *Münter* (I 112) lehnt es ab, bei dieser Vorstellung mit *Aringhi* (I 55) an die Karren zu denken, auf welchen die Leichen in die Katakomben geschafft wurden.

Die Darstellung eines von Ochsen gezogenen zweirädrigen Wagens, auf welchen ein hoher Korb mit Früchten geladen ist, und mit zwei Fuhrleuten, auf einem Sarkophag-Fragment des Mus. Kircheriano (*Schultze* Arch. Stud. 269, n. 16) ist wie ähnliche Motive bei *Clarac* (pl. CXXXVI [122]. CLXII [123]) höchst wahrscheinlich heidnisch.

Ueber das Gemälde in S. Priscilla, wo zwei Ochsen ein Fass auf einem W. ziehen (*Boldetti* 475. 577), s. oben I 479.

WAGENLENKER (ἡνίοχοι, aurigae) werden in den *Const. apost.* VIII 32 von der Taufe ausgeschlossen: selbstverständlich, weil jede Mitwirkung bei den idolatrischen und grausamen öffentlichen Spielen als unerlaubt galt.

WAHL DER GEISTLICHEN, s. d. Art. Klerus II 216 f.

WAHNSINN. Die Vorschützung von W. und das Betragen derjenigen, welche, um dem Opfern in der Verfolgung zu entgehen, sich ‚epileptisch‘ stellten, ward als dissimulirter, aber darum doch straffälliger Abfall betrachtet (*Petr. Alex.* c. 5; vgl. *Bingham* VII 205).

WAHRSAGEREI *(haruspicium, augurium, aruspicina)* aus dem Vogelflug oder aus den Formen des menschlichen Körpers (χειρομαντεία, μετωποσκοπία, oder *physiogno-*

mia, νωτομαντεία, aus dem Rücken) war als Aberglaube bei den Christen natürlich verpönt. Derartige Wahrsager konnten nur, wenn sie vorher ihren Künsten entsagt hatten, getauft werden, und wurden, wenn sie wieder in dieselben zurückfielen, von der Kirche ausgeschlossen (*Conc. Illib.* c. 62; *Const. apost.* VIII 32; *Conc. Agath.* c. 42; *Venet.* c. 16; *Aurel.* I 30). Aehnliches galt von der *Divinatio per sortes* (s. d. Art. Loos II 344 und dazu *Bingham* VII 240 f.).

WAISEN und **WAISENHÄUSER**, s. d. Art. Wohlthätigkeitsanstalten II 991 und Findelkinder I 508 f.

WALLFAHRTEN. I. Wenn die Gebräuche vieler vorchristlicher Völker lehren (*Augusti* Denkwürdigk. X 88—91; *Binterim* Denkwürdigk. IV 1, 614—618), dass der Mensch ein natürliches Verlangen in sich fühlt, jene Orte zu sehen, an welche sich Erinnerungen von Vorgängen knüpfen, die mit seinem zeitlichen oder ewigen Wohle in inniger Beziehung stehen, so wird die Behauptung des hl. *Hieronymus* (Ad Marcell., Ep. 46, 9, ed. *Vallarsi*), dass schon von der Himmelfahrt des Herrn ab ‚viele Bischöfe, Martyrer und in der christlichen Lehre beredte Männer nach Jerusalem gewallfahrtet seien, um Christum an jenen Stätten anzubeten, von welchen aus der erste Strahl der frohen Botschaft vom Kreuze ausgegangen sei‘, der Glaubwürdigkeit nicht entbehren, wenn er uns auch aus vorconstantinischer Zeit nur Origenes nennt, der (c. 231) gleichzeitig mit Firmilian, Bischof von Caesarea in Kappadocien, nach den heiligen Orten Palästina's gepilgert ist (Catal. script. eccl. c. 54), und sonst nur von Bischof Alexander aus Kappadocien bekannt ist, dass er (c. 250) ‚nach Jerusalem reiste, um daselbst seine Gebete zu verrichten und die hl. Orte zu besuchen‘ (*Euseb.* VI 11). Die unter Hadrian (137) erfolgte Erbauung eines Juppitertempels auf dem verschütteten Grabe des Herrn, die Errichtung einer marmornen Venussäule auf dem Berge der Kreuzigung und die Aufstellung einer Adonisstatue in der Grotte zu Bethlehem (*Hier.* Ad Paulin. Ep. 58, 3, ed. *Vallarsi*) hat, wie aus *Orig.* C. Cels. I 51 hervorgeht, die hl. Orte der Vergessenheit nicht preiszugeben vermocht. Nachdem aber die Kaiserin Helena auf ihrer Wallfahrt (c. 328) bei der Grotte der Geburt und auf dem Berge der Himmelfahrt (Oelberg) Kirchen (*Euseb.* Vit. Const. III 43; *Rufin.* H. e. I 7), Constantin (330) nach Zerstörung des Götzentempels und Aufdeckung des hl. Grabes die prachtvolle Auferstehungskirche erbaut hatten (*Euseb.* Vit. Const. III 25—40; *Socrat.* H. e. I 17; *Sozom.* H. e. II 1), nahm die Frequenz der W. so zu, dass Ende des 4. Jahrh. ‚die vornehmsten Männer des ganzen Erdkreises, Gallier, Britannier, Armenier, Perser, die Völker Indiens und Aethiopiens und ausserdem (das an Mönchen so fruchtbare) Aegypten, auch Pontus, Kappadocien, Coelesyrien, Mesopotamien und alle die Schaaren von Pilgern aus dem Morgenlande zu den hl. Stätten eilten‘ (*Hier.* Ad Marcell., Ep. 46, 10; vgl. Praef. in lib. VI comment. Jerem.; *Euseb.* Praep. evang. VI 18; Demonstr. evang. VII 2; *Cyrill.* Catech. XVII 16). Eine Aufzählung distinguirter Palästinapilger vom 4. Jahrh. ab gibt *Mamachi* (Origg. et antiquit. christ. l. II, p. 2, c. 1, § 4, ed. Rom. 1750, II 31—38). Die älteste Reisebeschreibung ist das Itinerarium a Bordigala Hierosolymam usque eines aquitanischen Anonymus, der seine Wallfahrt 333 antrat; es ist allerdings nur eine sehr trockene Aufzählung der römischen Militärstrassen und Stationen; Sehenswürdigkeiten werden nur vom hl. Lande, aber mit manchem Fabelhaften vermischt, erzählt (*Tobler et Molinier* Itin. Hieros. et descript. terr. s. bellis sacr. anter., Genev. 1879, I p. XII—XV u. 3—25). Nachdem der Brief der Paula und der Eustochium an Marcella (De locis sanctis), vom Geist des hl. *Hieronymus* dictirt, wenn auch nicht aus seiner Feder geflossen (386), ein liebliches Bild von den damaligen Zuständen und dem Leben an den hl. Stätten gezeichnet hatte (Ep. 46, ed. *Vallarsi* I 203 ff.; *Tobler* I, p. XVII u. 43—47), wurde die Wallfahrt der beiden Frauen (385—386) nach dem Tode Paula's (404) von *Hieronymus* selbst ausführlich beschrieben (Vita s. Paulae, Ep. 108, 7—14, ed. *Vallarsi* I 684 ff.; *Tobler* I p. XV u. 29—40). Der Brief des hl. Eucherius, Bischofs von Lyon, an den Presbyter Faustinus De locis aliquibus sanctis (c. 440) beruht auf fremden Berichten und Lectüre, nicht auf Autopsie (*Tobler* I p. XVII bis XIX u. 51—54). Neue Daten bringt der (c. 530) klar geschriebene, allerdings auf Jerusalems Topographie beschränkte Breviarius de Hierosolyma (*Tobler* I, p. XIX f. u. 57—59), dessen Inhalt, jedoch bedeutend erweitert und vermehrt, sich auch in dem (ebenfalls c. 530 abgefassten) Reisebericht des Diakons *Theodosius* De situ terrae sanctae et de via filiorum Israel findet (*Tobler* I, p. XX—XXIV u. 63—88), während die Perambulatio locorum sanctorum des *Antonius von Piacenza*, Martyr genannt (nur wegen des erlittenen Reiseungemachs), aus dem J. 570, nicht bloss

Syrien und Palästina, sondern auch den Sinai und Mesopotamien umfasst (*Tobler* I, p. XXV—XXIX u. 91—138).

II. Neben dem hl. Lande war frühzeitig Rom das Ziel frommer Reisen. Origenes ‚verweilte zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (211) in Rom, weil er die uralte Kirche der Römer zu sehen wünschte' (*Euseb.* H. e. VI 14). Monumentale Quellen übertreffen aber hier die schriftlichen an Ergiebigkeit der Nachrichten; es sind das die *Graffiti* der Katakomben, Kritzeleien von der Hand christlicher Pilger, welche die Namen theurer Verwandten und Freunde mit irgend einem frommen Stossgebete für ihre Wohlfahrt an den Martyrergräbern einzeichneten (*de Rossi* R. S. I 172—174), wie der Palästinapilger aus Piacenza die Namen seiner Eltern im Hochzeitssaal zu Kana in Galilaea einzeichnete (*Anton.* Peramb. locor. sanct. c. 4, ed. *Tobler* p. 93). Folgende Graffiti am Eingang der Papstkrypta von S. Callisto in Rom: MARCIANVM SVCCESSVM SEVERVM SPIRITA SANCTA IN MENTE HAVETE ET OMNES FRATRES NOSTROS. PETITE SPIRITA SANCTA VT VERECVNDVS CVM SVIS BENE NAVIGET. OTIA PETITE ET PRO PARENTE ET PRO FRATRIBVS EIVS. VIBANT CVM BONO. SANCTE SVSTE IN MENTE HABEAS IN HORATIONES AVRELIV REPENTINV. ΔΙΟΝΥϹΙΝ ΕΙϹ ΜΝΙΑΝ ЄΧЄΤΑΙ (für ἔχετε) gehören wegen der Einfachheit und warmen Liebe, welche in diesen kurzen Gebeten herrscht und sehr verschieden ist von den trockenen und wortreichen Grabschriften des 4. und 5. Jahrh., wegen der Anwendung des römischen Dreinamensystems, wegen sprachlicher Eigenthümlichkeiten (spirita statt spiritus) zweifellos noch dem 3. Jahrh. an (*de Rossi* R. S. II 17—19, 384, tav. XXIX u. XXX; *Kraus* R. S.[2] 150 f.). Unendlich zahlreicher sind die Graffiti, welche die blossen Namen der Besucher mit gelegentlicher Hinzufügung ihrer Titel enthalten: in der Krypta des Papstes Cornelius gibt es über ein Dutzend solcher Einzeichnungen, die selbst über die Kleidung des Bildes des hl. Cornelius hinweggehen (*de Rossi* R. S. I 285, tav. VI; *Kraus* R. S. 196, tav. X), Namen von Personen, die hierherkamen, um selbst das hl. Opfer darzubringen oder Andern dabei zu assistiren, z. B. LEO PRB., PETRVS PRB., THEODORVS PRB., KYPRIANVS DIACONVS u. dgl. Auch die Marmorplatte, mit welcher das Grab des hl. Cornelius verschlossen war (s. uns. Fig. 525), trägt Graffiti, unter denen man die Namen TVFILATVS (für Theophilactus), PETRS (Petrus), ATRIANVS, LEO, ΓΡΕΓΟΡΙ hat entziffern können (*de Rossi* R. S. I 294, tav. IV[1]). Grössere Gewähr dafür, dass die Graffiti nicht von einheimischen, sondern von fremden Pilgern, also von eigentlichen Wallfahrern herrühren, ist vorhanden, wenn schon die Namen Ausländer verrathen, wie z. B. auf dem Bilde der hl. Caecilia (in deren Krypta) der longobardische Name Ildebrandus, derjenige eines angelsächsischen Bischofs Ethelred und die Reste zweier spanischen (*de Rossi* R. S. II 128, tav. VI; *Kraus* R. S. 177). Wallfahrend war vielleicht auch das gallische Brüderpaar (NATIONE GALLA GERMANI FRATRES) nach Rom gekommen, welches, an demselben Tage des Jahres 442 gestorben, ein gemeinsames Grab in der Nähe von S. Constantia an der Via Nomentana gefunden hat (*de Rossi* Inscr. christ. I 310, n. 710). Ein Gegenstand besonderer Verehrung waren die Gräber der Apostelfürsten. Es sehnte sich *Chrysostomus* (Hom. VIII in ep. ad Ephes. c. 2), zu ihrem Besuch eine Wallfahrt nach Rom zu machen; *Paulinus von Nola* wallfahrtete in Folge heiliger Gewohnheit (solemni consuetudine) alljährlich zum Todestage der Apostelfürsten nach Rom, um ihre Gräber und diejenigen anderer Martyrer zu besuchen (Ep. 13 Ad Sever.; Ep. 16 Ad Delph.; Ep. 44 Ad Aug. 4). Ex omnibus orbis cardinibus zog das Grab Petri am Ende des 5. Jahrh. die Pilger an (*Ennod.* Lib. pro synodo *Symmach.* Corp. script. eccl. Vin-

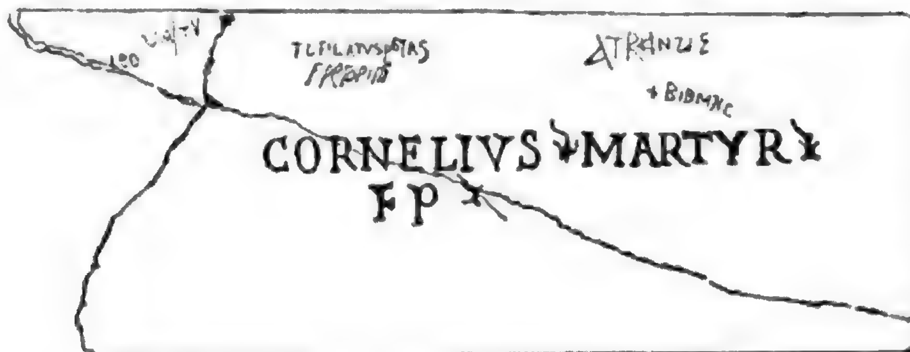


Fig. 525. Epitaph des hl. Cornelius (de Rossi R. S. I 285, tav. IV).

dob. VI 315), zu denen vom 6. Jahrh. ab das Frankenreich ein starkes Contingent stellte (s. die Aufzählung bei *Roth* Einfl. d. Geistlichk. unter d. Meroving., Nürnb. 1830, 8; *Loening* Gesch. des deutsch. Kirchenr., Strassb. 1878, II 73 f.)

III. Gleiche Verehrung durch W. genossen hl. Orte, Gräber und Reliquien der Heiligen und Martyrer auch ausserhalb Roms und des hl. Landes; im Orient: Edessa (*Gregor. Nyss.* Vit. s. Ephr. *Migne* XLVI 833 A), das Grab des hl. Sergius in Resapha (*Gregor. Turon.* In glor. mart. c. 96. ed. *Arndt et Krusch*, Hannov. 1884, p. 553), Sebaste in Armenien, die Leidensstätte der 40 Martyrer (*Gregor. Nyss.* Or. II in XL mart.; *Migne* XLVI 757 B; *Gaudent. Brix.* Tract. die dedicat. basil. Max. bibl. vet. Patr. Lugd. V 969), das Grab der hl. Thekla in Seleucien (*Gregor. Naz.* Carm. de vita sua v. 547 f.), das Grab des hl. Epiphanius anf Cypern (*Hieron.* Vita s. Paulae c. 7); — in Africa: das Grab des hl. Cyprian (*Sulp. Sev.* De viat. monach. dialog. I 3) und die Reliquien des hl. Stephanus (*Augustin.* De civit. Dei XXII 8, 11—23); — in Italien das Grab des hl. Felix von Nola (*Paulin.* Carm. nat. III; *Augustin.* Ep. 78, 3, ed. Maur. C. Faust. XX 21); — in Gallien: das Grab des hl. Martin von Tours (*Paulin.* Ep. 13 ad Sever.; *Gregor. Turon.* De virtutib. s. Martin. I, c. 10 f. l. II—III, ed. *Arndt* 594 ff.), die Krypta des Montmartre, wahrscheinlich die Ruhestätte der heiligen Martyrer Dionysius und seiner Genossen, welche wie die Katakomben Roms mit Graffitis bezeichnet ist (*Le Blant* Inscr. chrét. de la Gaule I 270 f.); wie in der Papstkrypta von S. Callisto finden sich Namenszüge von Priestern, welche dort Messe gelesen haben, auf einem alten Altar zu Minerve in Languedoc (s. uns. Fig. 526): 1) D̄SDE P̄BR = Deusdedit Presbyter; 2) PETRVS PRESBIT.; 3) AGELBERTVS PRSB̄T.; 4) RAGAMFREDVS LEVITA; 5) WILIELMVS LEVITA mit einem eingeschobenen P̄BST, welches die Annahme nahelegt, dass er nach seiner Priesterweihe den Besuch erneuert hat; 6) MEMĒTO LOCY DN̄E SAC̄DOTIS MEI = memento loci, Domine, sacerdotis mei (statt sacerdotii mei); 7) VIDALES ITERO PRENTES, auch die Erwähnung eines wiederholten Besuches: VIDALES ITERO PRAESENTES; 8) ADEMVNDO + DEIDONA + wahrscheinlich die Namen zweier Ehegatten, welche die Wallfahrt nach Minerve gemeinsam gemacht haben (*Martigny* Dict.[2] p. 71. 626).

IV. Ein Bild von dem Andrang der Pilger zu den hl. Stätten am Jahrestage der Martyrer geben die Schilderungen des *Prudentius* (Perist. XI 153—218) und *Gregors von Nyssa* (Orat. laud. s. Theod., or. II in XL mart. *Migne* XLVI 736 C, 745 D, 757 B). — So sehr aber die Väter von der Richtigkeit der den W. zu Grunde liegenden Idee, dass besondere Orte durch die Macht der sinnlichen Auschauung die Erinnerung an die Ereignisse, deren Schauplatz und Zeugen sie gewesen sind, lebhaft wachrufen und dadurch in den Herzen der gläubigen Pilger Gefühle der Andacht, der Dankbarkeit, der Bewunderung und Nachahmungslust hoher Tugenden erwecken, überzeugt waren

Fig. 526. Von dem Altar zu Minerve (Le Blant Inscr. chrét. de la Gaule II, n. 609, pl. LXXXIII, n. 500).

(*Greg. Nyss.* Ep. 3 ad Eustath., Ambros. et Basilissam, *Migne* XLVI 1015 C; *Augustin.* C. Faust. 20, 21; *Paul. et Eustoch.* Ad Marcell. Ep. 46, ed. *Vallarsi,* bes. c. 12), und die W. darum durch eigenes Beispiel (*Hieronymus, Paulinus, Gregor von Nyssa*), durch Aufmunterung dazu (*Hieron.* Ad Desid. Ep. 47, 2; Ad Rustic. Ep. 122, 4; *Gregor. M.* Ad Rustic. Ep. II 27; IV 46; VIII 22, ed. Maur. *Jaffé* n. 1180. 1316. 1510) und Anordnung derselben (*Augustin.* Ep. 79, 3, ed. Maur.) förderten, so weit waren sie von Ueberschätzung der W. entfernt. Zu einer Zeit, in welcher es ,Einige als zur Gottseligkeit gehörig ansahen, die hl. Orte zu Jerusalem zu besuchen' (*Greg. Nyss.* De iis, qui adeunt Ierosol., *Migne* XLVI 1009 B), und meinten, dass ,dem Glauben etwas abgehe, wenn man Jerusalem nicht besucht hat' (*Hieron.* Ad Paulin. Ep. 58, 4), verneinen *Gregor von Nyssa, Hieronymus* und *Augustinus* die pflichtmässige Nothwendigkeit der W. durch den Hinweis auf die Allgegenwart Gottes, welche die Möglichkeit wirksamer Verehrung Gottes und Erhörung der Bitten an allen Orten gewähre (*Greg. Nyss.* De eunt. Hierosol. *Migne* 1013 C; *Hieron.* Ad Paulin. c. 3; *Augustin.* Ep. 79, 3). Wie bei der Reliquienverehrung (s. d. Art. II 686), von welcher auch die W. zu den Gräbern der Heiligen eine Art bildeten, legten die Väter nicht auf den äussern Act den Werth, sondern erwarteten die heilsamen Früchte der Wallfahrt von der richtigen geistigen Disposition: nicht das ist lobenswerth, sagt *Hieronymus* (Ad Paulin. c. 2), in Jerusalem gewesen zu sein, sondern zu Jerusalem heilig gelebt zu haben. ,Wenn dein innerer Mensch', meint *Gregor von Nyssa* (De eunt. Hieros. *Migne* n. 1013 C), ,von schlechten Gedanken erfüllt ist, so bist du, auch wenn du auf Golgatha, auch wenn du auf dem Oelberg, auch wenn du unter dem Auferstehungsdenkmal gewesen wärest, so weit von der Aufnahme Christi in dich entfernt, wie solche, welche nicht einmal den ersten Satz des Glaubens bekennen.' Da nach Jerusalem vom ganzen Erdkreis Menschen zusammenströmten und die Verhältnisse daselbst auch die Schattenseiten eines weltstädtischen Lebens in starken Zügen an sich trugen, widerriethen sogar *Hieronymus* (Ad Paulin. c. 4) und *Gregor von Nyssa* (l. c.) Mönchen, welche durch ihre Lebensgesetze auf Zurückgezogenheit vom öffentlichen Leben, auf die Einsamkeit und insbesondere auf die Geschiedenheit nach den Geschlechtern angewiesen sind, die Wallfahrt nach Jerusalem; wegen Unsicherheit des Weges und schlechter Einrichtung der morgenländischen Herbergen widerrieth sie *Gregor von Nyssa* (l. c. *Migne* 1011 B) auch Frauenspersonen. Aber weder Gregor nach Hieronymus waren principielle Gegner der W. Noch viel weniger liegt ein solcher Gegensatz in einzelnen, dem Zusammenhang entrissenen Stellen *Augustins* (bes. De sanctis serm. 47 = De plur. mart. serm. 3), des *Athanasius* (Vit. s. Anton. c. 20) und des *Chrysostomus* (bes. Hom. 1 in Ep. ad Philem. c. 2; Hom. 3 De statuis c. 2), welcher sogar gegen die zahlreichen W. seiner Zeit nach Arabien zum Misthaufen Jobs nichts einzuwenden hatte, weil ,der Anblick des Mistes Jobs . . . Weisheit mehret und zur Tugend der Geduld ermuntert' (Hom. 5 De stat. c. 1). Vgl. *Marx* Die W. in der kath. Kirche hist.-krit. dargest., Trier 1842, § 5, S. 50 bis 57. Dagegen ist der Schluss berechtigt, dass die Eunomianer und Vigilantius, Feinde christlicher Reliquienverehrung (s. d. Art. II 686), auch Gegner der W. zu den Gräbern der Martyrer sein mussten (*Marx* a. a. O. § 14, S. 135—138). SDRALEK.

WANDERUNGSFASTEN hiess bei den Syrern das Fasten auf Mariae Himmelfahrt 1.—15. August; vgl. *Assemani* Bibl. Or. IV 358—362. 386 f.; *Augusti* Hdb. III 484.

WASCHUNGEN. 1) Eine tägliche Waschung am Morgen nach dem Aufstehen und dann das Gebet vor Beginn der Arbeit befehlen die *Const. apost.* VIII 32. Doch scheint das keine aus religiösen Gründen unternommene Handlung zu sein. Aehnlich reden auch *Chrysostomus* (Gen. hom. XXI 6), *Augustin* (Serm. Dom. in monte II 12. 42), das Opus imperfectum (Hom. 15 in c. 6, 17) von einer täglichen Waschung des Gesichtes am Morgen (*Cotelier* Nota 11 in Const. apost. VIII 32).

2) Jedesmal vor dem Gebete pflegten die Christen sich die Hände zu waschen. Ohne diese Ceremonie, welche als Sinnbild der Vorbereitung auf das Gebet (Eccli. 18, 23) und als Mahnung galt, dass nur reine Herzen das Recht, zu beten, haben, und dass man seine Hände zu Gott erheben müsse (I Tim. 2, 8; II Tim. 2, 22), hätten sie nicht gewagt, zu beten (*Chrysost.* Hom. 43, 4 in I Cor.; In Ps. 140, n. 3). Diese Sitte ist uralt. Schon *Tertullian* (Or. 11) kennt sie, und warnt, ohne sie übrigens, wie man seine Worte öfter auslegte, zu tadeln, man möge über der äusserlichen sinnbildlichen Handlung nicht vergessen, dass das, was sie bedeute und woran sie innerlich mahne, das Wichtigere sei. Oft nahm man dazu geweihtes Wasser nach Hause (wofür eine Weiheformel *Const. apost.* VIII 29; s. d. Art. Weihwasser).

3) Dieselbe Waschung wurde natürlich vor dem Gebete am heiligen Orte, in der Kirche, vorgenommen. Vor dem Eintritt in dieselbe wusch man sich die Hände, ja, wie nach manchen Aeusserungen geschlossen werden möchte, sogar das Gesicht (Beispiele bei *Schöne* Geschichtsforsch. II 375 ff.; *Lüft* Lit. II 542 ff.; *Augusti* XI 485). Insbesondere wusch man sich dann die Hände, wenn man zum Altare treten, d. h. die Communion empfangen wollte (*Caesar. Arel.* Serm. 52; *Aug.* Serm. 229, V, app. 376). Wenn Caesarius das hier bloss von den Männern sagt, so geht daraus hervor, dass zu seiner Zeit den Frauen bereits verboten war, anders als in die mit dem ‚Dominicale' bedeckte Hand den Leib des Herrn zu nehmen (vgl. *Conc. Antissiod.* 587, c. 42). Um so mehr musste das die Priester angehen, wenn sie zum heiligen Dienste an den Altar zu treten hatten. Bei den peinlich strengen Vorschriften, denen die koptische Liturgie des hl. Basilius den Priester deshalb unterwirft, findet sich auch Waschung der Hände und Füsse befohlen. Der hl. Gerhard wusch, ehe er zu Rom die hl. Geheimnisse feierte, ebenfalls die Füsse (*Martène* I 1, c. 4. 6). Zu dem Zwecke waren in den Vorhallen der Kirchen seit Anfang des 4. Jahrh. Wasserbecken angebracht (cantharus, nymphaeum, λουτήρ, χέρνιβον, κρήνη, φρέαρ, φιάλη, κολυμβεῖον). Paulin von Tyrus baute die Kirche zu Tyrus nach der Zerstörung unter Diocletian wieder auf, und vor sie einen mit Säulengängen umgebenen herrlichen Brunnen zum Waschen der Füsse (*Euseb.* H. e. X 4, 39. 40). Ebenso war es in der durch Paulin von Nola erbauten Basilika, sowie in der Sophienkirche (λεοντάριον), von den Löwen, welche Wasser spieen und anderwärts (*Schöne* III 186 f. 193). Auch in Bezug auf diese Sitte mussten die Väter (*Chrysost.* In Ioan. hom. 73, al. 72, 3) erinnern, über dem äusserlichen den innern Sinn nicht zu übersehen.

4) In der Liturgie selber war eine mehrfache Waschung in Gebrauch, theils aus mystischen, theils aus rein natürlichen Gründen. Offenbar sind die letzteren die zunächst liegenden bei der Waschung vor der Communion, so lange man den Communicirenden den Leib des Herrn nicht auf die Zunge, sondern in die Hand legte, und wenn die Priester und Diakonen die Oblationen in Empfang genommen und aus ihnen das zum Opfer Dienliche ausgesondert und auf den Altar gebracht haben (vgl. *Martigny* Dict. v. Ablution n. 3). Nach der Darbringung und Ausscheidung der Opfergaben also wusch der die Liturgie Feiernde, Bischof oder Priester, die Hände. Nach *Cyrill von Jerusalem* (Catech. XXIII 2) reichte dabei der Diakon sowol dem Bischof (ἱερεῖ) als den Presbytern das Wasser. Nach den *Const. apost.* (VIII 11) thut das der Subdiakon. Ebenso im Abendland (*Cod. eccl. afric.* c. 5; *Isidor* Ep. ad Luidfred. Cordub.; *Fortunatus* Vita s. Marcell.). Wenn der Verfasser der Quaest. in vet. et nov. Test. (q. 101; *Aug.* III, II, app. 92) behauptet, dass ausser der römischen Kirche überall der Diakon das thue, dort aber wegen der Menge der Kirchendiener dieses Amt von niederen Ordines versehen werde, hat er jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht Recht. Oefter trocknete der Diakon die Hände. Der *Cod. afric.* aber lässt auch den Subdiakon das Manutergium überreichen, woraus zu schliessen ist, dass dieser auch jenes Geschäft versehen musste. Das Gefäss zur Waschung hiess χέρνιβον, Aquamanile, Aquaemanile, Aquimanile, Manile, Mantile, Aquamanus (*Bona* Rer. lit. II 25, 5 und dazu *Sala* 1749, II 310; *Ducange* und *Macri* i. v.). Nach der Communion scheint dieselbe Ceremonie in derselben Weise erneuert worden zu sein. Wenn aber *Martène* (I, I 4, a. 10, 7) die oben (n. 3) angedeuteten Stellen, welche von Händewaschung vor der Communion reden, so auffasst, als ob diese in der Liturgie zunächst vor der Communion vorgenommen worden sei, so dürfte er wol dafür keinen Beweis vorbringen können.

5) Im MA. findet sich vielfach (*Rhabanus* Instit. II 35 u. A.; s. *Martène* I, I 1, a. 13, 1) am Palmsonntage als Vorbereitung auf die Taufe eine Waschung des Hauptes (capitolavium, *captilavium*). Auch *Isidor* (Off. I 27; Etymol. VI 18) redet bereits davon. Indess ist das, was manche Schriftsteller (*Vicecomes* De vit. bapt. III 15 u. ö.; *Casalius* De vet. rit. 39 sq.; und erst gar *Krafft* Hist. vom Exorcismo 159) darüber sagen, unstichhaltig. Es war dies keine religiöse Ceremonie, so wenig wie das Bad, welches die Täuflinge um dieselbe Zeit nahmen. Nachdem die ganze Fastenzeit über aus Busse der Gebrauch von Bädern verpönt gewesen, verlangte es das Gefühl für Reinlichkeit, vor der Taufe den Leib wieder zu reinigen. Bei Kindern, und bei diesen allein finden wir das Captilavium erwähnt (gegen *Krafft*), war zwar das Baden des Leibes kaum ausgesetzt worden. Dass aber dennoch gerade der Kopf, welcher bei der Taufe sollte gesalbt werden, gewaschen wurde, wird jeder ohne viele Worte begreifen.

6) Schwieriger ist die Controverse über die Fusswaschung (*pedilavium*) zu entscheiden. Manche rechnen auch diese

unter die religiösen, auf die Taufe vorbereitenden Acte, am ausführlichsten *Vicecomes* De rit. bapt. III 17—20; vgl. auch *Casalius* 40; *Cabassut* Not. eccl. saec. II, d. 4, 12). Indess ist klar, dass diese Vermuthungen bloss darauf beruhen, dass entweder die oben erwähnte (n. 5), lediglich aus natürlichen Gründen der Schicklichkeit vorgenomme Waschung der Täuflinge (*Aug.* Ep. 54, 8, 10 ad Ian.) oder die unten (n. 7) zu besprechende Waschung aus Liebe (Ep. 55, 18, 32) mit der Fusswaschung der Täuflinge verwechselt wird. Diese aber gehört unter die Ceremonien nach der Taufe. In Erinnerung an Joh. 13, 10 wusch man den Neophyten, die sofort den Leib des Herrn empfangen sollten, die Füsse. Oder man wollte auch die eben aus der Fremde als Kinder ins Vaterhaus Aufgenommenen dadurch ehren. Schon im 4. Jahrh. verbietet die Synode von *Elvira* (c. 48) diese Sitte wegen mancher Missbräuche, die dabei in Spanien vorkamen. (Indess lesen hier Manche statt ‚qui baptizantur' ‚qui baptizandi sunt', und verlegen das vor die Taufe, so *Chardon* Hist. des sacr. l. I 1, p. 1, ch. 9; p. 2, ch. 10.) Wir finden im 5. Jahrh. diesen Gebrauch in Gallien (*Caesar. Arel.* Serm. 58, 2; *Aug.* App. Serm. 246, V, app. 421; *Missale Goth.* II 592; *Miss. Gall.* II 742; *Sacram. Gall.* II 853), in Mailand (*Ambros.* Myst. c. 6), Turin (*Maximus* De bapt. tr. 3, ed. *Bruni* 718), überhaupt in Norditalien (De sacr. III 1). Auch aus Africa besitzen wir mehrere dem hl. *Fulgentius von Ruspe* beigelegte Reden hierüber (s. d. Art. Neophyten II 488, n. 12). Dagegen wissen wir bestimmt, dass sowol die römische (De sacr. III 1) als die orientalische Kirche (*Orig.* In Ioan. t. XXXII 7; In Ies. h. 6, 3) diese Fusswaschung nicht hatten. Die schweren dogmengeschichtlichen Bedenken, die sich hieran knüpfen, s. *Billuart* De sacr. d. 7, a. 1, obj. 2; *Tournely* De sacr. q. 2, a. 4; q. 4; *Boucat* De sacr. a. 7, s. 1 (VI 185—196).

7) Ganz verschieden davon ist die Fusswaschung, welche man nach dem Gebote Christi und nach biblischen Vorbildern (Gen. 18, 4; 19, 2; 24, 32; Luc. 7, 44; Joh. 13, 14) aus Demuth und Liebe an Fremden vornahm. Darauf weisen auch die Väter (z. B. *Caesarius* s. ob. n. 6; *Aug.* Serm. 55, 32) öfter hin.

8) Davon muss die in der ganzen katholischen Kirche als eines der wichtigsten Sacramentalien geübte Fusswaschung am Gründonnerstag (in coena Domini) wol unterschieden werden. Das 17. Concil von *Toledo* (694, c. 3) beklagt, dass in manchen Kirchen von Spanien und Gallien diese Sitte abgekommen und schärft sie unter strengen Strafen wieder neu ein. Von da an finden wir sie nicht bloss stets geübt (*Amalar.* I 12 u. a. und besonders die *Ord. Rom.*), sondern auch vielfach erörtert (*Bernard.* Serm. in coena Dom., wozu die Litteratur oben n. 6; *Luc. Tud.* Controv. adv. Albig. II 2; *Guib. Tornac.* Off. episc. c. 44 u. a.).

9) Die Fusswaschung als Vorbereitung zum Gottesdienst s. oben n. 3.

10) In späterer Zeit findet sich am Gründonnerstag nach der Entblössung der Altäre eine Waschung der Altäre, der Wände und Böden der Kirchen (*Amal.* I 12). Bereits *Isidor* (Off. II 28) weiss davon. Ob sie früher auch vorkam, ist ungewiss (*Martène* III, l. 4, c. 22, § 7, 2).

11) Die fast bei allen Völkern übliche Sitte, die Leiber der Verstorbenen vor der Schmückung und Salbung zu waschen, haben die Christen schon der ersten Zeit (Apg. 9, 37) ausgeübt. *Dionys von Alexandrien* (*Euseb.* H. e. VII 22, 9) nennt das rühmend als eine That der Liebe. *Gregor d. Gr.* berichtet das als Sitte und Herkommen der Christen (Dial. III 17; IV 16). Eine grosse Menge von Beispielen bei *Martène* II, l. 3, c. 12, 3 und c. 15.

12) Auf Missbräuche (vgl. d. Art. Bäder I 107), die mit Waschungen getrieben wurden, vielleicht nach dem Sinne der jüdischen Hemerobaptisten, wollen Manche die oben (n. 2. 3) angeführten Mahnungen der Väter deuten, doch schwerlich mit Recht. Dagegen tadelt *Chrysostomus* (In Matth. hom. 37, al. 38, 6) den Unfug, dass Manche, von den Gräbern und Todtenfeierlichkeiten heimgekehrt, sich wuschen, gleich als wären sie verunreinigt. *Augustin* (Serm. 196, 4 und Serm. 49, 1, bei *Mai* Nova bibl. PP. I, I 99) sowie *Caesarius* (Serm. 77, 4) rügen einen am Tage Johannes' des Täufers verübten Missbrauch, der sich indess bis in die neuere Zeit herein fortgeerbt hat (*Kriegk* Deutsche Alterth., N. Folge 1871, 14). Vgl. *Paciaudi* De sacris christ. baln., Rom. 1758; *Marsil. Col.* Hydragiologia s. de aqua bened., Rom. 1566—1588.

WEISS.

WASSER. Um den Glauben an die dem W. in der hl. Taufe zukommende Kraft den Juden und Heiden leichter zugänglich zu machen, sowie mittelst des Wassers die heilsamen Wirkungen des Taufbades in den Herzen der Gläubigen zu erfrischen und zu beleben, haben die Kirchenväter sich es angelegen sein lassen, die diesem Element in der ganzen Schöpfung eingeräumten Vorzüge hervorzuheben und mit ebenso beredten als scharfsinnigen Worten zu schildern. Von diesen Lobsprüchen des

Wassers hier eine kleine Auslese zu machen, wird nicht unpassend erscheinen. Das W., sagen die Väter, ist eine alte Substanz, der Anfang der Schöpfung, weil die ursprüngliche Formation der sichtbaren Welt, auch des Menschen, durch dasselbe bedingt gewesen; es ist unter den bekannten vier Elementen das nothwendigste, weil fortan das Leben der Natur auf dasselbe angewiesen, das schönste und vollkommenste, weil Anfangs der Geist Gottes über ihm schwebte; es hat die Eigenschaft, Alles zu reinigen, und bedarf selbst keiner Reinigung; es hat den Erdkreis von Freveln gewaschen (Sintflut), Israel von Pharao befreit, und bei unserer Wiedergeburt durch Christus als Zeuge gedient (I Joh. 5, 8; vgl. *Tertull.* De bapt. c. 3; *Cyrill. Hieros.* Catech. III 5; *Ambros.* Expos. Ev. in Luc. X 48). Wenn nun Gott, schliesst *Tertullian* (l. c.), das W. ‚zu allen Dingen und bei allen Werken verwendet hat‘, so darf es nicht auffallen, dass er ihm ‚auch im Bereich seiner heiligen Geheimnisse eine zeugende Kraft verliehen, und dass das, was das irdische Leben beherrscht, ebenfalls zur Hervorbringung des himmlischen als Werkzeug zu dienen hat‘.

Nachdem Gott das W. in so ausgezeichneter Weise bevorzugt, dürfen wir uns nicht wundern, dass auch die Kirche, diesem Vorgang entsprechend, dasselbe zu einem Sacramentale angeordnet hat, und zwar meistens in der Absicht, damit die Gnade der Wiedergeburt festzuhalten und zu bewahren. Da die Taufe nicht wiederholt werden konnte, so trat an ihre Stelle in der Osternacht die symbolische Abwaschung des ganzen Körpers (*Hippol.* c. 33). Oefter geschah die Abwaschung der Hände. Nicht nur nach dem gemeinschaftlichen Mahle der Agapen, ehe man sich zum Gebet anschickte (*Tertull.* Apol. c. 39), sondern vor dem Gebet überhaupt, zu was immer für einer Zeit es verrichtet wurde, wusch man die Hände (*Hippol.* c. 25. 27). Einige gingen sogar so weit, sich bei dem Gebet förmlich zu baden, was aber *Tertullian* nicht minder tadelt, als die Waschung der Hände aus abergläubischer Gewohnheit und ohne das sorgfältige Bemühen, vor Allem die Seele von jeder Sünde rein zu bewahren (De Orat. c. 13). Der Gebrauch, vor dem Gebet die Hände zu waschen, veranlasste die Aufstellung eines Cantharus im Vorhof der Kirche, wovon bereits der hl. *Paulinus von Nola* spricht (Ep. 32, n. 14). Wie also dem erstmaligen Eintritt in den Versammlungsort der Gläubigen das Bad der Taufe vorausging (*Iustin.* Apol. I 65), so ging zum Andenken an die durch dasselbe stattgefundene Reinigung jedem nachfolgenden Eintritt eine Waschung der Hände oder ein Besprengen mit W. voraus. Daraus ergiebt sich nicht nur die älteste, sondern zugleich die schönste Bedeutung des Weihwassers, das man an den Thüren unserer Gotteshäuser überall zu nehmen Gelegenheit findet (vgl. *Probst* Kirchl. Discipl. 373).

Obgleich aus dem Umstande, dass zu Anfang der Schöpfung ‚der Geist Gottes über den Wassern‘ schwebte (Gen. 1, 2), die Substanz des Wassers für geheiligt (*Tertull.* De bapt. c. 3), mithin dasselbe von Natur aus als Medium übernatürlicher Einwirkungen auf die natürliche Ordnung zu dienen für geeignet galt, so schien es der Kirche doch angemessen, dem für diesen Zweck bestimmten W. eine spezielle Segnung zu Theil werden zu lassen. Nach dem hl. *Basilius* (De Spirit. s. c. 27. 66) beruht die Weihe des Taufwassers auf geheimer apostolischer Tradition. In der That war sie schon zu Cyprians Zeit so allgemein, dass dieser kein Bedenken trug, sich so auszudrücken, als ob die Gültigkeit von dem Gebrauch des g e w e i h t e n Wassers abhängig wäre (Ep. 70). Der c. 19 des hl. *Hippolyt* setzt die Segnung des Taufwassers voraus, die *Const. Apost.* enthalten dafür ein Benedictionsformular (VII 43), und der hl. *Ambrosius* spricht von der Weihe des Taufbrunnens wie von einer Sache, die sich von selbst versteht (De myst. c. 3). Wie dem Tauf-W., so wurde auch dem W., das fortwährend das Andenken an die Taufgnade auffrischen sollte, eine Segnung zu Theil. Gemäss der von den *Const. apost.* VIII 29 mitgetheilten Formel erhielt es durch den Segen der Kirche eine ‚wirksame Kraft zur Bewahrung der Gesundheit, zur Heilung der Kranken, zur Vertreibung der Dämonen, zur Fernhaltung aller Nachstellungen‘. Die hier angedeuteten Wirkungen beruhen nicht auf leerer Einbildung, sondern einerseits auf dem Glauben an die Weihegewalt der Kirche, und anderseits auf wunderbaren Vorgängen, die jenen Glauben unterstützten, indem Christus im Kampfe gegen Heidenthum und Judenthum nicht selten durch das Mittel des Weihwassers seiner Kirche zum Sieg verhalf (vgl. *Epiph.* Haeres. 30, n. 12; *Theodoret.* H. e. V 2). In der Folge erhielt ein besonderer Diener, ὑδρομύστης genannt, die Aufsicht über das im Vorhof befindliche Weih-W. Einem solchen Diener gegenüber fand der Philosoph *Synesius*, Bischof von Ptolemais, Gelegenheit, zu bemerken: das öffentliche Schwert sei unter Umständen nicht minder ein Sühnungsmittel, als das in dem Vorhof der Kirche aufgestellte Weih-W. (Ep. 121), eine Zusammenstellung, die den

verlässigkeit des ältern Theiles des Pontificalbuches, worin jene Notiz steht, dürfte das Verbot nur sagen wollen, es sollten überhaupt Frauenspersonen keine Verrichtungen in gottesdienstlichen Räumen vornehmen, auch nicht das Einlegen von W. oder die Behandlung des W.-Gefässes zur (nicht symbolischen) Räucherung. Uebrigens verräth, wie *Probst* a. a. O. bemerkt, das Wort ‚monacha' in dem Kanon schon die späte Formulirung desselben. Weiter beruft man sich auf *Can. apost.* 3 (4), wo gesagt ist, dass zur Zeit der Oblation ausser Oel u. A. auch W. geopfert werden dürfe. Allein erstlich wissen wir den Zeitpunkt, wann dieser Kanon entstanden ist, nicht, und dann folgt aus demselben keineswegs, dass der geopferte W. liturgische Verwendung fand. Man konnte füglich solchen spenden zu nicht rituellen Räucherungen in den Versammlungslocalen, zumal in den Coemeterien, vielleicht auch zur Verwendung bei Beerdigungen. Das Testamentum des hl. *Ephrem* ferner (*Assemani* Bibl. orient. I 143 und *Surius* Vitae sanct. 1. Febr.: tura in sanctuario adolete ... et Deo odoramenta offerte) ist unterschoben, überdies die Stelle bildlich zu verstehen: begrabt mich nicht mit süssen Spezereien ..., sondern zündet im Hause Gottes den W. des Gebetes an und opfert Gott (des Gebetes) süssen Wohlgeruch zu seinem Lob und Preis. Der Verfasser dachte dabei an das Verbrennen von W. bei der Leichenfeier. Ebenso ist die Schrift De consummatione mundi, die man *Hippolyt* zuschreiben will, unecht; c. 34 lautet: die Kirchen jammern mit grossem Klagen, weil weder die Oblation noch W. geopfert wird. Die Stelle scheint nur dem A. T. in bildlicher Anwendung entlehnt zu sein, ohne einen Schluss auf die Gegenwart zu gestatten. Sie klingt übrigens sehr an eine Stelle bei *Basilius* Hom. 19 in Gordium M. an: die Gebetshäuser sind niedergerissen von unheiligen Händen, die Altäre umgestürzt, und da ist weder Oblation noch W., noch Opferstätte u. s. w. *Basilius* seinerseits verwendet, die Zeit der Verfolgung schildernd, Dan. 3, 38 theils citirend, theils umschreibend. Ebenso braucht die Stelle bei *Ambrosius* (Expos. in Luc. I, § 28 [zu 1, 11]): ich wünschte, dass auch bei uns ein Engel stünde — nobis *altaria adolentibus* keineswegs wörtlich verstanden zu werden, sondern mit Rücksicht auf Luc. 1, 11 kann Ambrosius sagen wollen: wenn wir das Opfer darbringen, möge ebenfalls ein Engel zur Seite stehen. Dafür spricht, dass er jenem (bildlichen) Ausdruck sofort den eigentlichen zur Erklärung beifügt: sacrificium deferentibus! Die aufgezählten Stellen lassen somit keinen bündigen Schluss zu, dass die Christen der (drei) ersten Jahrhunderte den W. als Symbol in der Liturgie verwendet haben. Aber ebenso wenig spricht eine Reihe von Zeugnissen, die man aufführt, in entscheidender Weise gegen den liturgischen Gebrauch. So soll zunächst *Athenagoras* (177) Legat. § 13 dagegen sprechen: der Schöpfer ... verlangt nicht Blut oder Rauch, nicht süssen Geruch von Blumen. Dann wird *Arnobius* Adv. gentes VII 26 angeführt, welcher den gottesdienstlichen Gebrauch des Weihrauchs für eine ‚novella res' erklärt und meint: nam si sine ture religionis officium claudicat *necessariaque* vis eius est, quae *propitios* faciat *mitesque* hominibus coelites, peccatum est ab antiquis ... qui quod *maxime conveniens Deorum voluptati*, per iniuriam neglexere libare. Vgl. *Lact.* Instit. VI 25: sacrificium (der Heiden) est victima et quae ara cremantur. Sed utroque non utitur Deus (nämlich christianorum). Diese und ähnliche Aussprüche wollen, wie schon *Bellarmin* De missa II 15; *Bona* Rerum liturg. I 25, unter den Neueren vornehmlich *Probst* a. a. O. ausgeführt haben, nur besagen: nicht in dem Sinn, wie die Heiden den W. den Idolen darbringen, als materielles Opfer, dessen die Götter nöthig haben und das ihnen Genuss bietet, gebrauchen wir den W. Der Christengott bedarf solcher Opfer nicht. Man lese dazu im Zusammenhang *Clem. Alex.* Paedag. II 8, § 67: wollte man sich darauf beziehen, dass der grosse Hohepriester, der Herr, Gott ein duftendes Rauchopfer (Exod. 30, 7) darbringe, so darf man dies nicht als wirkliches (materielles) Opfer (im Sinne der Juden) und als W. auffassen ..., sondern als Gabe der Liebe u. s. w. (vgl. *Strom.* VII 6, § 22). Insbesondere aber sind es mehrere Aussprüche *Tertullians*, die den Gebrauch des Weihrauchs direct zu verneinen scheinen. So Apol. c. 42: tura plane non emimus. Es ist mir kaum zweifelhaft, dass Tertullian diesen Satz den Heiden in den Mund legt oder vielmehr in ihrem Sinne redet: aber wir (Christen) kaufen ja keinen W., so werfet ihr (Heiden) uns vor. Tertullian unterdrückt dann einen Zwischengedanken wie so oft: allerdings nicht wie ihr zu Opfern für die Idole, aber — si Arabiae queruntur, scient Sabaei pluris et carioris suas merces christianis sepeliendis profligari quam *diis fumigandis*. Diese und ähnliche Stellen der älteren Kirchenschriftsteller legen also nur Verwahrung ein gegen eine Verwendung des Weihrauchs im Sinne des heidnischen oder auch des jüdischen materiellen Opfers, wie dieselben

Schriftsteller sagen: wir haben keine Tempel, keine Altäre u. s. f., nämlich wie ihr Heiden. So ist auch eine Aeusserung *Augustins* Enarrat. in Ps. 49, § 21: wir gehen nicht nach Arabien, um W. zu holen ..., Gott verlangt von uns das Opfer des Lobes, zu verstehen. Kurz, nicht eine dieser Stellen widerlegt den Gebrauch. Endlich kann auch dem Argumentum e silentio in dieser Frage kein Gewicht beigelegt werden. Es ist doch fast naiv, mit *Augusti* a. a. O. 725 schon vom N. T. eine bezügliche Nachricht zu verlangen. Ja nicht einmal das Schweigen des *Cyrill. Hieros.*, der älteren Liturgieen, der *Const. apost.*, von *Iustin* ganz abzusehen, kann für uns beweiskräftig sein; Nachdruck kann nur der auf dieses Schweigen legen, der den W. für einen wesentlichen Bestandtheil, ein nothwendiges Requisit oder doch wichtigen Ritus des Messopfers hält.

Lässt sich somit aus den Zeugnissen der drei ersten Jahrhunderte weder für noch gegen entscheiden, so ist aber kaum zu leugnen, dass im Osten seit dem 4. Jahrh. die Räucherung ein Ritus im Cultus wurde. Uebrigens dürfte der W. schon im 3. Jahrh. bei Begräbnissen als Symbol Anwendung gefunden haben. Dies glauben wir mit *Probst* a. a. O. aus *Tertullian* De idol. c. 11 (nobis quoque insuper *ad solatia* sepulturae usui sunt sc. tura), verglichen mit der citirten Stelle Apol. c. 42 (christianis sepeliendis) schliessen zu dürfen. Wenn Constantin nach dem Papstbuche in Silv. den Kirchen Geschenke von W. und W.-Gefässen macht; wenn *Hosius* in seinem bekannten Briefe (geschrieben 355) an Constantin schreibt: neque enim fas est nobis in terris imperium tenere neque tu *thymiamatum sacrorum potestatem* habes, so setzen jene Geschenke und hier die bildliche Redensart die Räucherung als rituelle Handlung voraus. Dies sind die ersten bestimmteren Zeugnisse. Wenn es in den Acten des hl. Bonifatius († um 290) heisst, er sei mit Gebeten, Lichtern und W. begraben worden (μετὰ λίτης καὶ κηρῶν καὶ θυμιαμάτων, *Ruinart* 332), so hatte wol auch hier der W. symbolische Bedeutung. Auf dem Concil von *Chalcedon* wurde gegen Dioskorus von Alexandrien auch der Vorwurf erhoben, dass bei dem Todtenopfer für eine fromme Christin, welche für die Armen grössere Summen vermacht hatte, nicht einmal W. sei verwendet worden. *Probst* a. a. O. beruft sich ferner auch auf eine Rubrik in der Marcusliturgie, wo es bei dem Dankgebet heisst: hinc thurificat sacerdos (*Renaudot* Lit. orient. I 136). Leider ist es schwer zu sagen, wann derartige rubricistische Notizen in die Liturgieen eingetragen wurden. Eine solche Rubrik hat auch die Liturgie des *Chrysostomus.* Jedenfalls aber ist *Pseudo-Dionys* De hier. eccl. III 3 einer der frühesten, der die Incensation des Altares erwähnt. Aber die Stelle *Optat. Milev.* (370) De schism. Donat. II 25 redet nicht von kirchlicher Räucherung: et facitis vos hodie post unitatem, quod a nullo factum est post thurificationem. *Ménard* in den Noten zu einem alten Sacramentar des Klosters Stablo, niedergelegt in Itin. lit. II 151 u. 195, nimmt ebenfalls eine sehr frühe Einführung des Weihrauchs in die Liturgie an.

Als einmal das Heidenthum mit seinem Cultus am Untergehen und der Anfang zur symbolischen Verwerthung des Weihrauchs gemacht war, musste vielerlei dazu beitragen, die rituelle Verwendung allgemein zu machen: das Vorbild im Opfer der Magier (Matth. 2, 11), das Vorbild des Zacharias (Luc. 1, 9 ff.), die goldenen Schalen, worin die 24 Aeltesten vor dem Lamm die ‚odoramenta, quae sunt *orationes sanctorum*‘, opferten (Apoc. 5, 8; 8, 3—5). Diese Stellen dürften viel zur Legitimirung des Weihrauchs im neutestamentlichen Cultus beigetragen haben. Aber auch Stellen des A. T. mussten ihn empfehlen. So besonders Malach. 1, 11; Ps. 140, 2 u. a. Gerade mit Rücksicht auf diese Stellen haben Liturgiker, wie *Bellarmin* und *Bona*, geglaubt, die Räucherung auf apostolische Tradition zurückführen zu müssen, indem das mosaische Vorbild alsbald zur Einführung des Weihrauchs in den neutestamentlichen Cult Veranlassung gegeben habe.

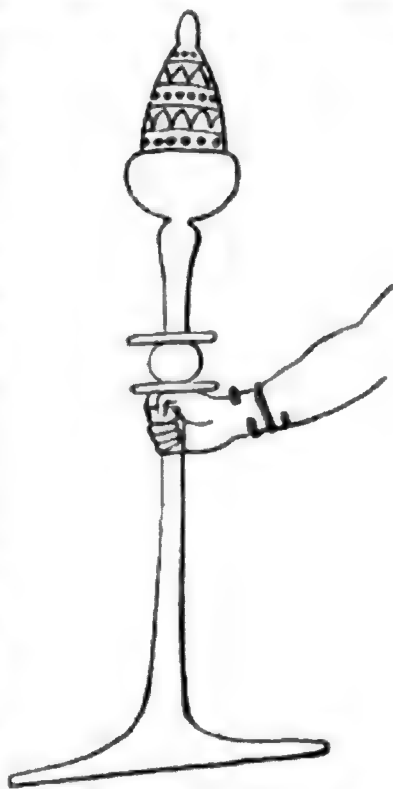
2) Die Symbolik lehnt sich an die Materie und an den Vorgang beim Verbrennen des Weihrauchs an. Der Stoff ist Pflanzenbalsam, der im Feuer sich auflöst und zum Himmel steigt, Wohlgeruch verbreitend; ist somit treffend Sinnbild des Opfers, besonders des Gebetsopfers nach Ps. 140, 2 (dirigatur oratio mea — sicut incensum ...). Im Allgemeinen symbolisirt die Incensation das Opfer der Anbetung gegenüber der Gottheit und der Verehrung gegen Träger der göttlichen Gnade und des Gottesgeistes. Deshalb die Incensirung der gottgeweihten Personen und Sachen (s. unten).

3) Welche kirchliche Handlungen und Gegenstände im christlichen Alterthum das Incensum empfingen (ἐπιθυμιάζειν, thure adolere, incensare, thurificare), lässt sich schwer angeben, zumal die alten Ritualbücher fast ganz der Rubriken entbehren. Die Beräucherung des Altares ersehen wir aus *Pseudo-Dionys* a. a. O.; für den Gebrauch des Weihrauchs im Messopfer

gab das A. T. das Vorbild ab (z. B. Levit. 4, 18). Die *Incensatio elementorum* sacrorum scheint im 7. Jahrh., wenigstens im Abendlande, üblich geworden zu sein, nicht erst im 9. Jahrh., wie *Augusti* a. a. O. III 540 behauptet, wenn anders das Concil von *Rouen*, welches c. 1 vorschreibt: nach dem Offertorium sollen die *Oblata* incensirt werden zum Andenken an den Tod des Herrn, um 650 abgehalten wurde (s. *Hefele* C.-G.[2] III 97). Die gallicanische Liturgie kennt diesen Incens noch nicht, ebenso wenig Germanus von Paris (555) bei *Martène* De antiq. eccl. rit. ordo I, Isidor, Florus von Lyon und Walafrid (*Renaudot* a. a. O. I 200 ff.). Die Verbreitung ging wol langsam vor sich. Die Thurificatio vor und nach dem Evangelium wird in der römischen Messe erwähnt. Den Anstoss dazu gab Apoc. 8, 3—5 (stetit angelus iuxta altare . . .). Mit dieser Räucherung ist die römische Kirche voran gegangen (*Martène* a. a. O. I 4, art. VII; *Mabillon* Mus. ital. II, § 4 bis 8). Den Incens vor dem Bischof (Priester) schreibt der älteste römische Ordo (7. Jahrh.) vor: in der Pontificalmesse soll der Subdiakon mit goldenem Rauchfass vor den Bischof treten. Alt ist der Incens vor den Reliquien (*Martène* Itin. ital. II 151) und bei der Glockenweihe: tunc impones incensum in acerna (sic), schreibt eine alte Rubrik vor. Am ältesten war die symbolische Räucherung bei den Beerdigungen, wie oben angegeben ist. Die Verwendung bei Processionen bezeugt *Gregor von Tours* De vit. patr. c. 13, wo er erzählt, dass bei Uebertragung der Reliquien des hl. Lupicinus W. brannte: dispositis in itinere psallentium turmis cum crucibus, cereis atque odore fragrantis thymiamatis. Bei der Procession nach Verurteilung des Nestorius auf dem *Conc. Ephes.* (431) wurde gleichfalls W. angezündet (*Baron.* ad ann. 431 n. 6). Das Menolog. s. Basil. zeigt eine Procession, bei der ein Diakon das Rauchfass trägt (abgeb. bei *Martigny*[2] 676). Der Dienst bezüglich des Weihrauchs fiel nämlich dem Diakon zu, daher auf alten Gemälden Stephanus mit dem Embleme des Rauchfasses erscheint. Bisweilen hält der Diakon, wenn er das hl. Sacrament in der Columba eucharistica (turris) trägt, in der Rechten ein Rauchfass, in der Linken das eucharistische Gefäss. So auf einem Diptychon bei *Paciaudi* De cultu s. Ioann. 389 und *Martigny*[2] 189. Die weitere Entwicklung der Incensationen fällt dem beginnenden MA. zu.

4) Gebete. Bei dem Incens vor dem Evangelium: odore coelestis inspirationis suae accendat et impleat corda nostra ad audienda et implenda evangelii sui praecepta. Diese Oration im Sacram. Gregor. bei *Migne* P. L. LXXVIII 247 und in der Missa Illyric., wo auch eine *Benedictio* thuris: in nomine D. N. I. C. benedicatur incensum istud et acceptabile fiat in odorem suavitatis. Eine andere Benedictio thuris in sabbato sancto bei *Martène* De antiq. eccl. disc. 404; De rit. I 4, art. 7. Schon die Missa Illyr. hat das noch jetzt übliche Gebet aus Ps. 140, 2: ascendat (dirigatur) oratio mea sicut incensum in conspectu tuo (bei *Martène* Ordo IV). Andere Gebetsformulare *Migne* a. a. O. 239 ff. 243 (placetur, Domine, hoc thymiamate vel incenso furor tuus contra me et contra locum istum et contra populum istum et praesta propitius, ut fumus boni odoris tibi simus ad capiendam vitam aeternam), zum Incens bei Kirchenweihungen 419. KRIEG.

WEIHRAUCHFASS (*thuribulum*, auch *turibulum*, θυμιατήριον, *thuricremium*, *incensorium*, auch *incensarium*, *fumigatorium)*, das Gefäss, in welchem der Weihrauch angezündet (*Liv.* XXIX 14), nicht dasjenige, in welchem er bewahrt und nach dem Tempel getragen wurde (*acerra*, s. *Rich* i. v.). Vielleicht die älteste Form dieser Weihrauchfässer erscheint auf dem Fries des Parthenon (s. uns. Fig. 527), wo ein von einem Knauf unterbrochener Ständer mit einer thurmähnlichen Spitze dargestellt ist; eine Nike trägt den Ständer mit dem Arm und bewegt sich nach einem Tempel zu. Eine andere Form von Thuribula wurde an einer Kette getragen und hin und her geschwungen, um die Luft mit Wohlgerüchen zu erfüllen (*Curt.* VIII 9) und in den Tempeln zu räuchern (*Verg.* Aen. XI 482). *Rich* i. v. Tu-


Fig. 527. Weihrauchständer von einer Oenochoë aus Vulci (Lenormant et J. de Witte Elite des monum. ceramograph. I, pl. XCIII) Nike mit dem Thymiaterion.

ribulum (deutsche Ausg. 662) bildet ein solches bronzenes W. aus Pompei ab; eine der drei Ketten ist an der Spitze des Deckels angehängt, so dass dieser bei jeder Bewegung sich etwas abhebt und den Wohlgeruch entströmen lässt. Eine dritte Form der Weihrauchfässer wird ohne Ketten am Fusse getragen worden sein, wie das unsere Abbildung (Fig. 528) nach *Calmet* bei dem jüdischen Hohenpriester voraussetzt. Vielleicht gab es noch eine vierte Art von Thuribula, welche an Metallstäben hing.



Fig. 528. Hoherpriester mit Incensorium (nach Calmet Dict. de la bibl., art. Prêtre).

Dass die Christen sowol von Juden als von Heiden den Gebrauch der Thuribula mit dem des Weihrauchs (s. den vorausgehenden Art.) übernahmen, kann keinem Zweifel unterliegen. Nach dem Papstbuch (Vit. Silvestri) schenkte Kaiser Constantin d. Gr. der Laterankirche zwei goldene Incensorien, eines von 30, das andere von 15 Pfund, welche mit Edelsteinen besetzt waren. Später mehren sich solche Schenkungen. Es kann nur fraglich sein, welche Gestalt diese altchristlichen Thuribula hatten. Von älteren Abbildungen wusste

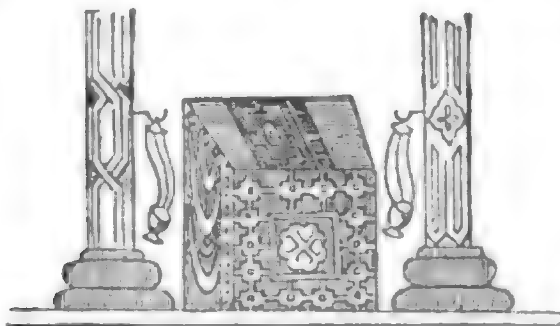


Fig. 529. Von einem Mosaik der Geburtskirche in Bethlehem (de Vogüé Eglises de la Terre ste. 71, pl. III).

Martigny[2] 275 nur die an Ketten befestigten Incensorien zu nennen, welche auf einem dem 12. Jahrh. angehörenden Mosaik der Kirche der Nativitas zu Bethlehem (*De Vogüé* Les Églises de la Terre sainte 71, pl. III, schon früher, aber ungenauer abgebildet bei *Ciampini* De sacr. aedif. a Const. M. constructis, tab. XXXIII), weiter auf einigen Miniaturen des Menologium des Basilius (so bes. zum 26. Oct.; vgl. die Ausgabe *Alboni's* I 146) und auf Fresken der Unterkirche von S. Clemente (vgl. *Mullooly* St. Clement Pope and Martyr, and his Basilica in Rome, 2. ed., Rome 1873, zu p. 247: St. Clement celebrating Mass; p. 259: Life, Death and Recognition of s. Alexius) dargestellt sind. Alle diese Denkmäler führen nicht weit über das erste Jahrtausend hinaus, so dass *Martigny* die Incensorien mit Ketten nicht viel älter als das 12. Jahrh. ansieht — eine jedenfalls ganz unhaltbare Vorstellung; man sieht nicht, weshalb die Christen die Ketten-Thuribula, welche bei den Römern üblich waren, nicht sofort sollen adoptirt haben, namentlich bei Incensirung der hl. Orte und Gräber in den Katakomben. In einem Vortrag in der Società di cultori della crist. Arch. (26. März 1882, vgl. Bull. 1883, 77) wies ich auf die viel ältere Darstellung hin, welche das Elfenbein des Trierer Doms (s. oben I 409) zeigt, wo die Zuschauer einer Procession in den Fenstern eines Gebäudes erscheinen und Weihrauchfässer in den Händen tragen. Man sieht nicht deutlich, ob an Stäben oder, was wahrscheinlicher ist, an Ketten. *De Rossi* (ebend.) knüpfte daran die Bemerkung, dass auf dem leider von *Garrucci* nicht abgebildeten Sarkophag im Dom S. Marco zu Venedig an den Bögen der Architektur Weihrauchfässer herabhängen. Erhalten ist in Italien kein altchristliches Thuribulum; dagegen bewahrt ein deutsches Museum, das Antiquarium in Mannheim, ein kostbares Denkmal dieser Art, zweifellos das bis jetzt bekannt gewordene älteste Exemplar dieser Gefässe, welches, zuerst von *Lessing* (Jahrb. der k. preuss. Kunstsammlungen II 89) bekannt gemacht, hier in Abbildung geboten wird (Fig. 530). Dasselbe ist aus Bronce gefertigt, 0,20 m hoch, 0,095 m weit, und war, wie seine drei Füsse zeigen, offenbar bestimmt, festzustehen, nicht geschwungen zu werden. Der Deckel ist durch ein constantinisches Monogramm durchbrochen. Ich halte das Thuribulum für ein Werk des 4. Jahrh. Nicht so beruhigt bin ich über das Alter des oben zum Art. Topographie (II 907) erwähnten Exemplars der

Sammlung Augier in Marseille, dessen Griff einen gordischen Knoten darstellt, und welches angeblich aus S. Agnese in Rom stammt. Die Provenienz ist nicht festgestellt, und ebenso wenig der christliche Ursprung des durch kein Emblem geschmückten Werkes.

Auch die *Acerra* der Alten (*acerra, acerra turis custos* bei *Ovid.* Metam. XIII 703, *arca turalis* bei *Servius* zu Aen. V 745) wurde von den Christen übernommen; in mittelalterlichen Quellen findet sich neben der Form *Acerra* auch *Acerna* (s. *Ducange* i. v.). Man sieht solche Acerrae auf den oben erwähnten Wandgemälden in S. Clemente, wo die Akoluthen in der einen Hand die Thuribula, in der andern die Schifflein tragen; denn diesen Namen *(naviculae)* erhielten später die Acerrae (s. den Art. Navicula bei *Ducange; Herschel* IV 610).



Fig. 530. Weihrauchgefäss des Antiquariums in Mannheim.

Ein drittes Utensil, welches beim Incensiren gebraucht wurde, war der kleine Löffel, mit welchem der Weihrauch der Acerra entnommen und auf das Thuribulum gelegt wurde. Wir geben hier (Fig. 531) einen Löffel nach *Bianchini*, welcher vermuthlich diesem Zweck gedient hat. KRAUS.



Fig. 531. Löffel zur Bedienung des Weihrauchgefässes (nach Bianchini).

WEIHWASSER *(Aqua benedicta, lustralis)*. 1) Welch hohe Bedeutung Heidenthum und Judenthum in der Kosmogonie und religiösen Reinigung dem Element des Wassers beimassen, ist schon durch *Iustin. M.* (Apol. I 62) und *Tertullian* (De baptism. c. 3—5) hervorgehoben und von der Alterthumswissenschaft sattsam erwiesen worden (s. d. Art. Wasser II 969). Zuletzt hat die betreffende Litteratur zum grössten Theil genannt und verwerthet *H. Pfannenschmid* (Das W. im heidn. u. christl. Cultus, unter bes. Berücksichtigung des german. Alterthums. Ein Beitr. z. vergl. Religionswissensch., Hannover 1869). Als nun Juden und Heiden zum Christenthum übertraten, konnten sie ihre bisherigen angestammten Gebräuche, insofern dieselben nicht geradezu superstitiös, sondern indifferent, ja sogar die Träger an und für sich richtiger Gedanken waren (wie das bei so vielen allverbreiteten und aus den ältesten Zeiten herrührenden Sitten und Bräuchen der Fall ist), um so eher beibehalten, als Christus selbst das Wasser als sacramentales Mittel der Wiedergeburt bezeichnete, und alttestamentliche Begebenheiten, wie die That des Elisäus (IV Kön. 2, 19—23), als vorbildlich aufgefasst werden durften. Daher haben Kirchenväter, wie *Ambrosius* (De myst. c. 3), nicht unterlassen, dies zu betonen. Ist nicht schon I Tim. 2, 8 ein Beweis dafür (wie auch *Mack* Comment. über die Pastoralbriefe 246 f. annimmt), dass die Christen vor dem Gebet eine Handwaschung vornahmen, so ist es doch *Tertull.* (ed. *Rigaltius*) De oratione c. 11: caeterum, quae ratio manibus quidem ablutis, spiritu vero sordente orationem obire quando et ipsis manibus spirituales munditiae sint necessariae, ut a falso, a

caede, a saevitia, a veneficiis, ab idololatria, ceterisque maculis, quae spiritu conceptae manuum opera transiguntur, purae alleventur? Hae sunt verae munditiae, non quas plerique *superstitiose* curant, ad omnem orationem *etiam cum lavacro totius corporis* aquam sumentes. Id cum scrupulose percontarer et rationem requirerem, comperi commemorationem esse in Domini deditionem. Nos Dominum adoramus, non dedimus, imo et adversari debemus deditoris exemplo, nec propterea manus abluere, nisi quod conversationis humanae inquinamentum conscientiae consuleremus. Uebrigens hat *Tertull.* doch selber (De baptismo c. 9) dem Handwaschen zum Andenken an jene Begebenheit der Leidensgeschichte eine freundliche Seite abgewonnen; er erwähnt es (Lib. Apolog. c. 39) als eine kirchliche Sitte bei den Agapen. Sein Tadel galt wol nur jener falschen, sich mit der heidnischen Vorstellung von der m a g i s c h e n Wirksamkeit der Lustration (*Döllinger* Heidenth. 197. 216) nahe berührenden Meinung, dass die Waschung, selbst nach eben genommenem Bade nicht, in keinem Falle vor dem Gebete unterlassen werden dürfe. *Probst* (Kirchl. Disciplin in den drei ersten Jahrh. 376 ff.) findet ein Missverständniss von Seite Tertullians. *Pfannenschmid* (a. a. O. 149 f.) will Tertullians Tadel auf das Gebet bei religiösen Versammlungen bezogen wissen. Allein auf Grund der capp. 1. 16. 18. 24 derselben Schrift ergiebt sich, dass Tertullian hier sowol vom öffentlichen als privaten Gebet handle. Und da er, wie die oben citirte Stelle beweist, bei den Agapen das Wasser als Reinigungsmittel kennt, so wird, wenn eine körperliche Reinigung nöthig schien, eine solche mittelst Wasser gewiss auch unmittelbar v o r der religiösen Versammlung vorgenommen worden sein. Gegen die Annahme einer derartigen Uebung beweist also Tertullians erwähnter Tadel nichts. Hingegen darf man wol daraus den Schluss ziehen, dass das bei solchen Anlässen zur Reinigung gebrauchte Wasser nicht zum Voraus von der Kirche hierzu geweiht worden war, wie das jetzt der Fall ist. Aber, was die Kirche nicht that, das vollzog der Einzelne, wie derselbe *Tertullian* (De orat. c. 25) bezeugt: sed et cibum non prius sumere et *lavacrum non prius adire, quam interposita oratione fideles decet.* Sodann ist auch dessen Ausspruch (De Coron. milit. c. 3) zu erwägen: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calceatum, ad *lavacra*, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, *frontem crucis signaculo terimus.* Wenn also bei jedem Lavacrum Gebet und Kreuzzeichen angewendet worden sind, so gewiss auch bei der Waschung beim Eintritt ins Gotteshaus. Man kann also immerhin mit *F. X. Kraus* (Kirchengesch. 165) dies eine symbolische Handlung im Sinne der später sogen. Sacramentalien nennen.

2) Obschon es nun nahe lag, nach Analogie der bereits durch *Ignatius* (Ad Eph. c. 18) angedeuteten und durch *Irenaeus* (Fragm. 35, p. 348, ed. *Massuet*) und *Tertullian* (De bapt. c. 4) bezeugten Weihe des Taufwassers (s. d. Art. II 843), auch das Wasser am Eingang der Bethäuser kirchlich zu weihen, so geschah dies, so lange man die Waschung am Cantharus (s. d. Art. I 191) oder Brunnen im Atrium vornahm, doch nicht, wie sich aus *Eusebius* Hist. eccl. X 14 (n. 39 ed. *Laemmer* p. 795) ergiebt: εἴσω δὲ παρελθόντι πυλῶν, οὐκ εὐθὺς ἐφῆκεν ἀνάγνοις καὶ ἀνίπτοις ποσὶ τῶν ἔνδον ἐπιβαίνειν ἁγίων, und (n. 40): ἱερῶν δ' ἐνταῦθα καθαρσίων ἐτίθει σύμβολα, κρήνας ἄντικρυς εἰς πρόσωπον ἐπισκευάζων τοῦ νεῲ, πολλῷ τῷ χεύματι τοῦ νάματος τοῖς περιβόλων ἱερῶν ἐπὶ τὰ ἔσω προϊοῦσι τὴν ἀπόρριψιν παρεχομένας. Dasselbe besagt eine Stelle bei *Cyrill. Hieros.* in der 5. mystagogischen Katechese (ed. *Touttée*, 1720, 325). In diesem Sinn wird auch die Stelle über die Concha im Atrium der St. Julianskirche zu Antiochien (c. 450) zu verstehen sein (Vita s. Pelagiae bei *H. Rosweyd* Vitae patrum 377). Ferner bezeugt der hl. *Chrysostomus* das Händewaschen beim Betreten der Kirchen an mehreren Stellen, z. B. Hom. 52, 4 in Matth. (ed. *Montfaucon*), Hom. 72, 3 in Joan., Hom. 3, 5 in Ephes. Aus dem Cantharus vor der St. Paulskirche am Wege nach Ostia bei Rom wurde das Wasser noch im 5. Jahrh. zu profanem Gebrauch weiter geleitet (*Pfannenschmid* a. a. O. 156 f.), was man nicht gethan hätte, wäre das Wasser von der Kirche geweiht gewesen, weil die kirchliche Weihe den Profangebrauch ausschliesst. Vgl. Opp. s. *Paulini Nol.* (ed. *Muratori* 1736, 205. 882 sq.), wo auch auf die Inschrift bei *Gruter* (Inscript. n. 9): ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑΤΑ ΜΗ ΜΟΝΗΝ ΟΨΙΝ (lava peccata non solum faciem) hingewiesen wird. Und dass auch jetzt noch mit der Waschung am Cantharus das Gebet verbunden war, wie zu Tertullians Zeiten, bezeugt die bei Errichtung des erwähnten Cantharus vor der St. Paulskirche angebrachte Inschrift (bei *Muratori* l. c. und bei *Bona* Rer. liturgic., Paris. 1676, I 20, 5), worin es heisst:

quisquis suis meritis veneranda sacraria Pauli ingrederis, *supplex* ablue fonte manus.

3) Man würde nun aber sehr irren, wollte man aus diesen Thatsachen den

Schluss ziehen, dass es damals in der Kirche ausser der Weihe des Taufwassers keine andere Benediction des Wassers gegeben habe. Vielmehr war eine solche schon in der Mitte des 4. Jahrh. aus so unvordenklicher Zeit vorhanden, dass man sie, wie der hl. *Basilius* dies in Hinsicht des Taufwassers that (De Spir. s. c. 27), auf apostolischen Ursprung zurückführte. Wir lesen nämlich *Const. Apost.* VIII 29 (ed. *Ueltzen*): περὶ δὲ ὕδατος καὶ ἐλαίου ἐγὼ Ματθίας (vulgo: Ματθαῖος) διατάσσομαι· Εὐλογείτω ὁ ἐπίσκοπος τὸ ὕδωρ ἢ τὸ ἔλαιον· ἐὰν δὲ μὴ παρῇ, εὐλογείτω ὁ πρεσβύτερος, παρεστῶτος τοῦ διακόνου. Ἐπὰν δὲ ὁ ἐπίσκοπος παρῇ, παριστάσθω ὁ πρεσβύτερος καὶ ὁ διάκονος· λεγέτω δὲ οὕτως ‚Κύριε Σαβαώθ, ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων, κτίστα τῶν ὑδάτων καὶ χορηγὲ τοῦ ἐλαίου, οἰκτίρμον καὶ φιλάνθρωπε, ὁ δοὺς τὸ ὕδωρ πρὸς πόσιν καὶ κάθαρσιν, καὶ ἔλαιον τοῦ ἱλαρῦναι πρόσωπον εἰς ἀγαλλίαμα εὐφροσύνης· αὐτὸς καὶ νῦν διὰ Χριστοῦ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ τὸ ἔλαιον ἐπ' ὀνόματα τοῦ προσκομίσαντος (ἢ τῆς προσκομισάσης), καὶ δὸς δύναμιν ὑγείας ἐμποιητικήν, νόσων ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικήν· διὰ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, μεθ' οὗ σοὶ δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν‘. Hier haben wir also, wie schon *v. Drey* (Neue Untersuchungen über die Const. der Apostel 117) sich ausdrückte, ‚das W. ganz im Sinn der spätern Zeit‘, gesegnet zum Zweck: a) ‚Krankheiten zu heilen; b) Teufel zu vertreiben; c) alle Versuchungen zurückzuschlagen‘. Man wird schwerlich irren, wenn man mit *v. Drey* annimmt, das gewöhnliche W. sei aus der Weihe des Taufwassers entsprungen, wie die gleichzeitig vorkommende Oelweihe aus dem mit dem Taufritus verbundenen ‚μυστικοῦ ἐλαίου‘ der *Const. Apost.* VII 42. Aus den Worten: Gott möge dieses Wasser und Oel auf die Bitte derer, die es dargebracht, segnen, dürfte geschlossen werden, dass das so geweihte Wasser den Betreffenden zum Aufbewahren mit nach Hause gegeben worden sei. Aber wenn man bedenkt, dass der Bischof einer Stadt, wenn er jedesmal erst auf das Verlangen eines Einzelnen die Weihe hätte vornehmen wollen, möglicherweise dafür gar oft konnte in Anspruch genommen werden, wodurch ihm viele Zeit zu anderen wichtigeren Geschäften entging, so liegt nahe, dass man frühe gewisse Tage bezeichnete, an denen die Gläubigen die genannten Gaben zur Segnung herbringen konnten. Ebenso nahe lag auch, dass man davon etwas von einem Weihetag zum andern in der Kirche aufbewahrte. Bedenkt man ferner, dass eifrige Heiden, wie Kaiser Iulian (*Theodoret.* Hist. eccles. l. III 13), ihre Speisen mit Aqua lustrali besprengen liessen, und die Christen nicht immer sicher sein konnten, dass ihre Lebensmittel nicht etwa diese Lustration erhalten hatten, so wird es nicht unwahrscheinlich, dass man zur grössern Sicherheit sehr oft, die heidnische Lustration zu entkräften, sich des kirchlich geweihten Wassers bediente. Uebrigens konnte man es begreiflicherweise hinsichtlich der Aufbewahrung des Weihwassers an verschiedenen Orten verschieden halten. Bei der Begebenheit, die *Theodoret.* Hist. eccles. V 21 (ed. *H. Vales.*) erzählt, war damals, im 4. Jahrh., in der bischöflichen Kirche zu Apamea gerade kein W. vorhanden, und der Bischof musste es erst segnen. Dagegen schrieb zu Anfang des 5. Jahrh. *Synesius* (Opp. omn. ed. *Petav.* ep. 121, p. 257) an einen christlichen Priester, der das Amt eines ‚ὑδρομύστης‘ besass, was man mit der Obsorge des Weihwassers in Zusammenhang bringen darf; denn zu dieser Auffassung berechtigt eine andere Stelle, wo nämlich derselbe Bischof in der ersten Catastasis sagt: er werde am Tage des Sturmes auf seinem Posten in der Kirche aushalten und die hl. Gefässe mit dem W. vor sich hinstellen u. s. f. Vom 4. Jahrh. an werden die Berichte sehr häufig, wonach hl. Männer aus einer der drei oben angegebenen Absichten Wasser weihten und wunderbaren Erfolg erzielten; z. B. finden sich aus *Hieronymus* (Vita s. Hilarion.), *Palladius* (Hist. Lausiac.) und *Theodoret.* (Philoth. sive Theophil. vel Hist. religiosa) gesammelte Thatsachen bei *H. Rosweyd* Vitae patr. 79. 635. 720. 724. 815. 824 sq. 834; sodann: *Epiphan.* ed. *Petav.* I 137 Adv. Ebionit. n. 12; *Joh. Cassian.* Collat. XV 14; *Gregor. M.* Dial. I 10, III 37; *Gregor. Turon.* Glor. Conf. ed. *Migne* Patrol. lat. LXXI 848. 890. 1025; *Beda* Hist. eccles. Angl. I 17, V 4; *Bolland.* II Iun. 214 sq. (s. Columba) 697 (s. Psalmodius). Höchst wahrscheinlich gaben die alten Christen schon in den Zeiten der Verfolgungen den Verstorbenen in Ampullen W. ins Grab mit (*F. X. Kraus* R. S. 450; Stand der Frage über die Blutampullen 28). Aus einer Stelle bei *Sozomenus* (Hist. eccles. VI 6) und *Theodoret.* (Hist. eccles. III 16) zu schliessen, galt es zur Zeit Iulians des Abtrünnigen noch als ausschliesslich heidnische Sitte, Jemanden beim Betreten eines Tempels mit Aqua lustralis zu besprengen. [Die Besprengung des Hauptes mit Wasser zur Reinigung nach einer Verunreinigung durch Knoblauch, Schweinefleisch, Umgang mit Weibern bezeugt als religiöse Sitte einer griechischen Religionsgenossenschaft der Kaiserzeit die 1808 bei den Minen von Laurion gefundene Inschrift des Lykiers

fässen, runden Muscheln oder Marmorbecken, welche, von einer Säule getragen (eine aus Praetextat tav. I [35]), am Eingang einiger Katakomben-Cubicula gefunden wurden, und womit das Vorkommen von Weihwassergefässen in den Coemeterien erwiesen wäre. Wenn, wie *de Rossi* (Bull. 1867, 80) annimmt, die Benediction des Wassers und der liturgische und Privatgebrauch der Aqua benedicta bereits Eingang gefunden hatten, so kann das Auftreten derartiger Gefässe in den Katakomben nicht überraschen. Eine Säule, welche ein solches Gefäss getragen zu haben scheint, ist auch in einer der Katakomben von Chiusi constatirt (*Cavedoni* Cimit. di Chiusi 20). Meiner Vermuthung nach ist auch die Mehrzahl der sog. *Phialae cruentae* (s. d. Art. II 620) mit Weihwasser gefüllt gewesen. Wie die Gefässe beschaffen waren, aus welchen ursprünglich die Gläubigen beim Eintritt in die Kirche aspergirt wurden, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen; doch vermuthe ich, dass sie ganz dem *Crater adspersorius*, einem offenbar bei Libationen gebrauchten Gefäss, glichen, welches in einem antiken (etruskischen?) Grabe zum Vorschein kam und welches *Passeri* (Selecta monum. erud. antiq., diss. IX, Florent. 1750, 239, tab. VI [1]) herausgab. Das hier Fig. 532 gegebene, von *de Rossi* (Bull. 1867, 77 f.) zuerst abgebildete Bleigefäss aus Tunis wird in das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrh. zu setzen sein (ebd. 87) und hat die an Isai. 12, 8 (haurietis aquas de fontibus Salvatoris) anklingende Inschrift ANTΛHCATE ΥΔΩΡ ΜΕΤ ΕΥΦΡΟCΥΝΗC. Dieselbe oder eine verwandte Inschrift begegnet uns auf Weihwasserbecken der byzantinischen Zeit, welche feststanden und ohne Zweifel am Eingang der Kirchen aufgestellt waren. So auf der von den Venetianern in Constantinopel erbeuteten und nach Murano gebrachten, zuerst von *Paciaudi* (De sacr. baln. [2] 161, tab. VI; vgl. uns. Fig. 533; dann, etwas verschieden und mit einem aus Akanthusblättern gebildeten Deckel versehen, bei *Mabillon* It. Ital. 24 reproducirt) publicirten Urne aus parischem Marmor, wo man liest: + ΑΝΤΛΗCΑΤΑΙ (ἀντλήσατε) ΥΔΩΡ ΜΕΤΑ ΕΥΦΡΟCΥΝΗC ΟΤΙ ΦΩΝΗ ΚΥ (κυρίου) ΕΠΙ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ (*haurite aquam cum gaudio, quoniam vox Domini super aquas*; vgl. Is. 12, 3; Ps. 28, 3). Auf einem Bronce-Eimer des Museo Gaddi in Florenz ist der letztere Theil dieser Inschrift wiederholt (+ ΦΩΝΗ ΚΥ ΕΠΙ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΘΕΟC ΤΗC ΔΟΞΗC ΕΒΡΟΝΤΗCΕ Ρ — *vox Domini super aquas: Deus gloriae intonuit; Gori* Inscript. Etrur. III. app. p. 12, n. 12; Bull. l. c. 80). Etwas später tritt auf byzantinischen Weihwasserbecken ein anderer (anagrammatischer) Text auf: ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑΤΑ ΜΗ ΜΟΝΗΝ ΟΨΙΝ — wasche die Sünden ab, nicht bloss das Gesicht. Bei-

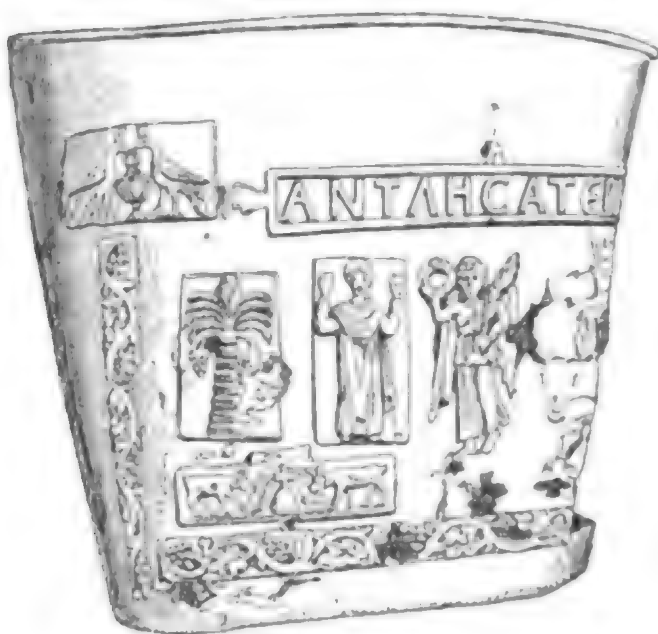




Fig. 532. Bleigefäss aus Tunis (de Rossi).



Fig. 533. Becken in Murano.

viel ob rother oder weisser. Gebrauchte man, wie gewöhnlich behauptet wird, zum Abendmahl am Paschafeste nur rothen W., so wird Christus ebenso zur Eucharistie sich des rothen Weines bedient haben, zumal dieser als Symbol sich besser eignete als der weisse. Wie nämlich durch das Blut des Paschalammes einst Israels Erstgeburt vom Tode verschont blieb, so wurde durch Christi Blut die ganze Menschheit erlöst. Wie dem aber sei, die Farbe galt stets als Nebensache und war schon in ältester Zeit der weisse W. bei der Messe im Gebrauch. Wenn der Gnostiker Marcus, der um das J. 160—170 lebte, beim Abendmahl den Kelch mit weissem W. füllte und ihn, um die Leute durch angebliche Wunder zu täuschen, nach Verrichtung eines längern Gebetes roth erscheinen liess (*Iren.* Adv. haer. I 13, 2), so haben offenbar auch die Gläubigen damals weissen W. beim Opfer gebraucht, denn sonst wäre der von Marcus angestrebte Contrast nicht in die Augen gefallen. Die Güte des Opferweins anlangend, so richtete sich die Auswahl einer bessern oder geringern Sorte nach Zeit und Umständen. Der beste und stärkste galt indess für das Opfer als der geeignetste. So rühmt es der hl. *Gregor von Tours* einer Wittwe nach, dass sie zur Darbringung der für ihren verstorbenen Gemahl bestellten Messen nicht einheimische, sondern Weine aus Gaza kommen liess (De glor. confess. c. 65). Besonders haben zu Anfang des MA.s die zahlreichen Abteien und Nonnenklöster grosse Sorgfalt auf den eucharistischen W. verwendet. Für die desfallsige Klostertradition finden wir bei *Martène* (De ant. monach. rit. II 8) folgenden Ausdruck: in vino quattuor sunt consideranda, color et sapor, ut purum sit et non acidum. Bezüglich des dem W. beizumischenden Wassers heisst es: aqua munda sit et recens.

PETERS.

WEINREBE und WEINSTOCK werden im christlichen Alterthum mit Vorliebe allegorisch gebraucht. Wie man mit symbolischen und allegorischen Darstellungen überhaupt nicht willkürlich verfuhr, sondern sich bei ihren Anwendungen wo möglich im engsten Anschluss an die hl. Schrift hielt, so ist auch die Weinrebe in ihrer Bedeutung als christliche Allegorie der hl. Schrift entlehnt. Ego sum vitis vera, pater meus agricola est (Ioan. 15, 1), und: ego sum vitis, vos palmites (l. c. n. 5), wo der Weinstock Christus, die Zweige die Gläubigen bezeichnen. Aehnlich Cant. cantic. 1, 13: botrus Cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi. Zunächst auf das auserwählte Volk Gottes und prophetisch auf die Kirche gehen: vineam de Aegypto transtulisti, extendit palmites suos usque ad mare (Ps. 79, 9 u. Isaias 5).

Auch in den Quellen der Tradition hat sich diese Anschauung fortgepflanzt. In den *Const. apost.* (l. I, Prooem.) wird die Kirche eine Pflanzung Gottes und sein auserwählter Weinberg genannt. In dem Tractat De duplici martyrio (VI 259, ed. *Baluze*), irrthümlicher Weise Cyprian zugeschrieben, heisst es: ista beata vitis a Christi stipite surgens et occupans orbem terrarum.

Auf Grund dieser Stellen kann an der allegorischen Bedeutung der Weinrebe, des Weinstocks und der Traube auf christlichen Monumenten kein Zweifel bestehen, wenn auch nicht geleugnet werden darf, dass daneben in der christlichen Kunst, wie es ebenso in der classischen Uebung war, die Weinrebe als blosses Ornament verwendet wurde, wie dies von einer Decoration aus dem ältesten Theil von S. Domitilla (abgeb. bei *Kraus* R. S.² 79) behauptet werden muss. Vgl. *Le Blant* Re-

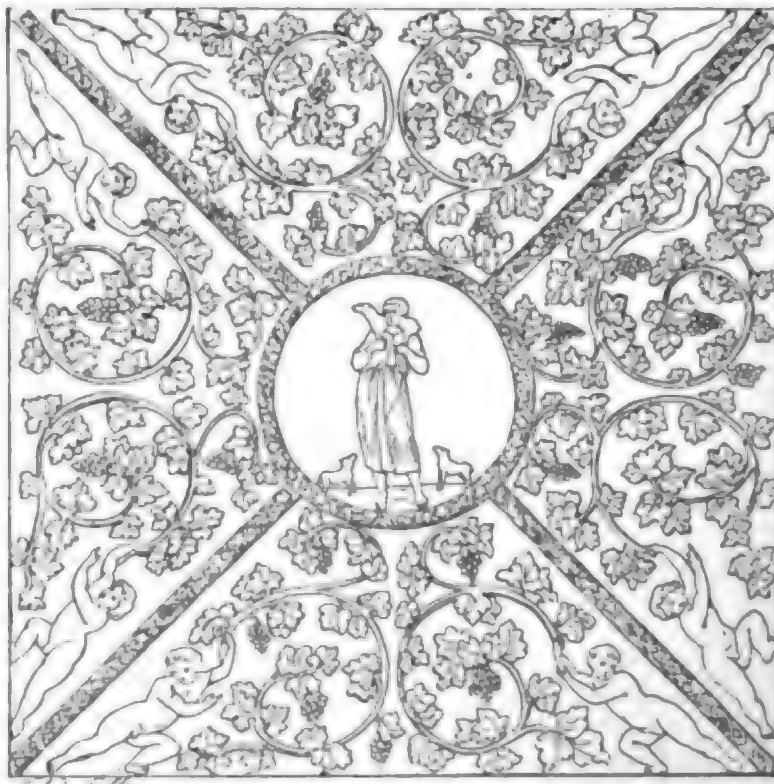


Fig. 534. Fresco von einem Coemeterium der Via latina (Bottari tav. XCIII¹).

cherches sur l'hist. de la parabole de la vigne aux premiers siècles chrét., Par. 1869. Eine Beziehung auf Joh. 15, 1 liegt jedenfalls vor, wenn Weintrauben auf einigen antiken Lampen einen Kranz bilden um den guten Hirten (*Aringhi* II 646), oder um das Monogramm Christi (*Bellori* Ant. lucerne III 23), oder wenn reiches Rebgewinde den guten Hirten umgiebt, wie auf einem Frescogemälde aus den Katakomben (bei *Bottari* tav. LXXIV, s. unsere Fig. 534), oder wenn Weinranken auf Kreuzen vorkommen, wie auf dem berühmten Stationskreuz im Vatican (*Borgia* De cruce Vaticana) und auf dem Mosaikkreuz in S. Clemente zu Rom. *Bartoli* giebt (Mon. Aquil.) eine Zeichnung aus Aquileia, wo fruchtbehangene Weinreben das Kreuz umgeben. *Hieronymus* berichtet von dem Priester Nepotian, ‚qui basilicas ecclesiae ... floribus et arborum comis vitiumque pampinis adumbravit' (Epist. ad Heliod.).

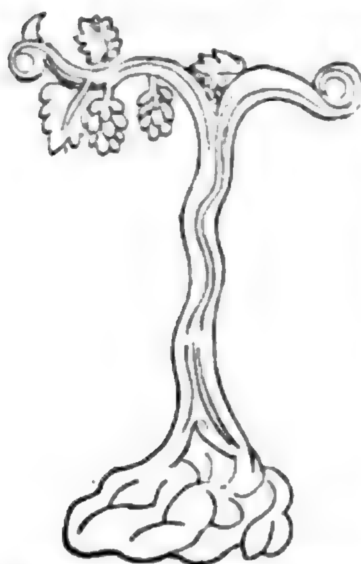


Fig. 535. Von einem Epitaph des J. 398 (de Rossi Inscr. I, n. 465).

Die von Moses ausgesandten Kundschafter brachten als Symbol der Güte des ihnen von Gott verheissenen Landes Kanaan eine Rebe mit ihrer Traube (Num. 13, 24). Es lag daher für die Christen nahe, der Rebe sich zu bedienen als Zeichen des Landes ihrer Verheissung, des Paradieses, wie auch wirklich die christliche Kunst sich jenes Sujets bemächtigt hat; s. *Garrucci* Vetri tav. II[9] und *Millin* Voyage dans le midi de la Fr. pl. LIX[4]. XXXVIII[5]. Darum die Weinrebe häufig auf Grabsteinen (*Lupi* Sev. Epitaph. 182; *Fabretti* 581); auch auf einigen Epitaphien aus Lyon (*Boissieu* 511, pl. XXX; 595, LIV; 602, LXX). Ferner auf Sepulcralurnen in römischen Coemeterien (*Bottari* I[1]). *De Rossi* (Inscr. christ. Rom. I 201) giebt eine Inschrift mit einem Weinstock (s. uns. Fig. 535).



Fig. 538. Aus der Basilika zu Tebessa (Héron de Villefosse bei Martigny[2] 798).



Fig. 536. Von einem Epitaph (bei Marangoni Acta s. Victorini, Append. p. 112).

Dass die Seele das Land der christlichen Verheissung schon erreicht hat und sich schon an den Früchten des ewigen Lebens nährt, ist angedeutet, wenn die Tauben an den Rebfrüchten picken, wie auf einem Grabstein aus den Katakomben (*Marangoni* Act. s. Victorini 3; s. uns. Fig. 536), ebenso auf dem Sarkophag der Galla Placidia (*Allegranza* Monum. di Milan. tav. II) und öfters. Nach *Hieronymus* (In Amos 9) und *Augustin* (In Ps. 8) gilt die Rebe auch als Symbol des Martyriums auf Grund von Deuter. 22, 14, wo der Wein das Blut der Rebe genannt wird; *Clemens Alex.* vergleicht den

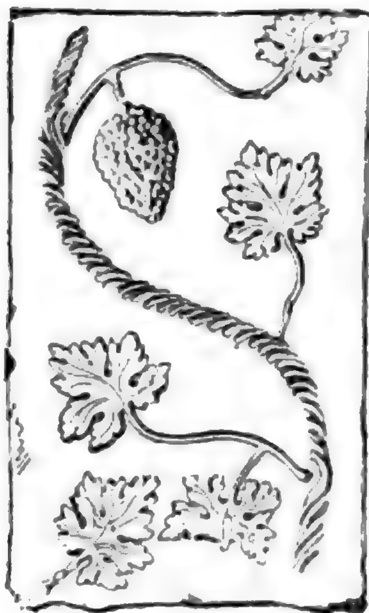


Fig. 537. Aus der Basilika von Tebessa (ebd.).

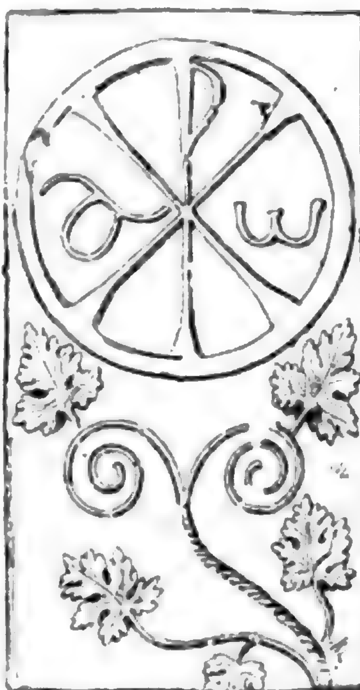


Fig. 539. Vom franz. Kirchhof in Tebessa (ebd.).

Wein, den die Rebe hervorbringt, mit dem vergossenen Blute Jesu Christi (Paedag. I 5). Damit hängt vielleicht die Erscheinung zusammen, dass manchmal auf Sarkophagen mit den Figuren der Apostel, die ja ihrer Mehrzahl nach Martyrer waren, die Weinrebe vorkommt (*Bottari* tav. XXVIII).

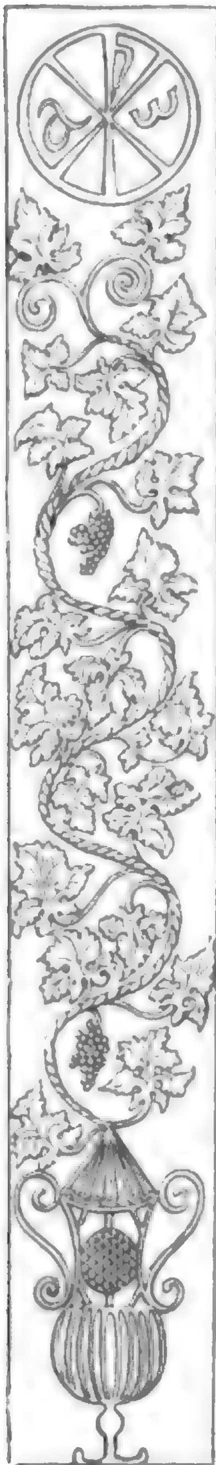


Fig. 540. Pilaster aus der Basilika von Tebessa (Zeichnung des Comm. Sériziat, Martigny[2] 198).

Dafür, dass die Weinrebe auch als Symbol der Eucharistie gebraucht wird, lassen sich erst aus späterer Zeit Belege beibringen. *Millin* (l. c. pl. LVIII [5]) giebt einen Sarkophag aus Arles, wo geflügelte Genien oder Engel mit Herbsten und Ernten beschäftigt sind; auf einem Amethyst aus Turin (*Perrot* vol. IV, pl. XVI [52]) sieht man eine Weinrebe zwischen zwei Aehren. Auf dem Basrelief eines Altars einer Kirche zu Rimini (5. oder 6. Jahrh.) eine Vase, darüber ein Kreuz und zwei Weinreben, an deren Früchten Vögel picken (*de Rossi* Bull. 1864, 15). Aehnliche Motive auf dem Altare zu Auriol (Bouches-du-Rhône). Das göttliche Lamm, das in der Eucharistie sich uns als Speise giebt, erkennt *Vogüé* in seinem Werk über Centralsyrien in einem kreuztragenden Lamm mit Weintrauben und Broden. Derselbe Sinn (s. uns. Figg. 537. 538. 539. 540) scheint den Weinreben zu Grund zu liegen, die *Martigny* aus Africa giebt nach Zeichnungen von *Sériziat* und *Villefosse*, zumal die Weinranken in Verbindung mit dem Monogramm sind. Ueberhaupt waren in Africa Reben- und Traubenmotive beliebt, so Corp. Inscr. lat. VIII, n. 8189 und auf vielen anderen Inschriften aus Calama, deren christlicher Charakter jedoch nicht mit Sicherheit angenommen werden kann.

KÜNSTLE.

WEINTRAUBEN, Opferung und Austheilung derselben. Die *Can. Apost.* c. 4 haben bereits die Bestimmung, dass am Altar nur Aehren und Trauben, Oel für die Lichter und Weihrauch zur Zeit der Oblation dargebracht werden sollen (vgl. dazu *Hefele* C.-G.[2] I 801); die Synode zu *Hippo* 393, c. 23 (ebd. II 58) sagt: bei dem Sacramente des Leibes und Blutes Christi soll nichts geopfert werden, als Brod und Wein mit Wasser gemischt. Und endlich heisst es in dem *Trullanum* von 692 (c. 28, ebd. III 334): in einigen Kirchen sei es Gebrauch, dass die Gläubigen Trauben zum Altar bringen und die Priester dieselben mit dem unblutigen Opfer verbinden und zugleich mit diesem austheilen. Dies dürfe nicht mehr geschehen, sondern die Trauben müssten besonders benedicirt und ausgetheilt werden, zum Lobe des Gebers aller Früchte, durch welche unser Körper genährt werde u. s. f. Diese Vertheilung der Trauben war also etwas den Eulogien Analoges (s. I 451 f.). Vgl. *Andr. Weber* Vindemiolam sacram de uvis eucharisticis ad illustrandum Can. 28 Trull. Syn., Altdorfi Noric. 1704, 4°.

KRAUS.

WEISEN, die, aus dem Morgenland, s. d. Art. Magier II 348 f.

WEISHEIT (σοφία, *sapientia*). Die bei *Garrucci* (tav. CXII [2]) wiedergegebene Miniatur der Wiener Genesis zeigt Adam und Eva, wie sie eben das Paradies verlassen mussten, begleitet von einer hochgewachsenen Frau, welche in himmelblaue Tunica und ein rothes Pallium gekleidet ist: maxime notabilis est persona illa muliebris caeruleo et purpureo vestitu induta, quae Adamum et Evam tanquam solatii causa extra Paradisum comitatur (Bibl. Caes. ed. *Kollar*, 1776, III 7). *Lambeck* fand keine Erklärung für diese Gestalt, in welcher *Montfaucon* und *d'Agincourt* (IV 176, ed. Prat.) eine Personification, jener der Busse, dieser des Trostes, erkannten. Mit Recht spricht sich *Garrucci* (I 279) gegen diese Deutung aus; da die weibliche Begleitung mit dem ersten Elternpaar aus dem Paradies kommt, kann sie weder die Busse noch den Trost sinnbilden. Er erklärt sie, gewiss richtig, als die Personification der W., welche nach Sap. 10, 1—2 den Menschen nach seinem Falle in ihren Schutz nahm: haec illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit et eduxit illum a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia, und (ib. 9, 18—19) ihm den rechten Weg zur Rettung zeigte. Eine zweite Darstel-

lung der W. findet dann *Garrucci* a. a. O. auf einem Mosaik in S. Costanza (tav. CCIV[4]), wo eine Frau vor einem Hause sitzt und mit einigen sie besuchenden Jünglingen spricht. *Garrucci* sieht hier Sap. 6, 15: assidentem enim illam foribus suis inveniet; vielleicht auch Prov. 8, 34: beatus homo, qui audit me et vigilat ad fores meas quotidie et observat ad postes ostii mei.

Das Titelblatt zum Evangelium des Marcus im *Codex Rossanensis* (6. Jahrh.) ist mit einer Tempelhalle ausgefüllt, in welcher Marcus auf einem prächtigen Marmorsessel sitzt und auf einen langen Pergamentstreifen den Anfang seines Evangeliums schreibt. Vor ihm, mit der Rechten auf die Schrift deutend, steht eine hohe, edle weibliche Gestalt, in ein helles, einfach, aber sehr würdig drapirtes Gewand nonnenhaft gekleidet, welches vom Haupt bis zu den Füssen herabfällt. Das Haupt ist mit einer bläulichen Linie umzogen, der einzige Fall auf all' den Bildern, wo der Nimbus nicht golden, sondern nur durch eine schmale Linie angedeutet ist. Die Herausgeber, *v. Gebhardt* und *Harnack* (Evangel. Cod. gr. purp. Rossanens., Lpzg. 1880, p. XLVI, tab. XIX), erklären diese Gestalt als die Kirche, welche ja schon im Hirten des Hermas als Greisin, als Matrone, endlich als hohe jugendliche Gestalt auftrete. ‚Sie dictirt zugleich dem Hermas Offenbarungen, erscheint also als Vermittlerin schriftlich zu fixirender Inspirationen Gottes' (Vis. I—IV, bes. II. III).

So ansprechend diese Deutung zu sein scheint und so sehr sie sich durch die Analogie des Pastor empfiehlt, wo die Gestalt ausdrücklich erklärt, sie sei nicht, wie Hermas glaubte, ‚die Sibylle', sondern ‚ἡ ἐκκλησία', so kann ich mich doch nicht mit ihr einverstanden erklären. Ich sehe auch hier die göttliche Σοφία dargestellt, welche als Gabe des hl. Geistes in der christlichen Kunst die Eingeberin der hl. Schriften ist — eine Ausdeutung, in welcher mir auch der Recensent in Götting. Gel. Anz. 1881, St. 30, 941 beistimmt. So sieht man auf einer von *Didron* (Iconographie de Dieu 419) veröffentlichten griechischen Miniatur des 10. Jahrh.s David dargestellt, über ihm schwebt der hl. Geist als Taube, rechts und links von ihm stehen zwei weibliche Gestalten mit Nimben und den Ueberschriften: ΣΟΦΙΑ ΠΡΟΦΗΤΙΑ. Es entspricht dem, wenn in einer Handschrift des 11. Jahrh.s zur Vorrede des Ecclesiasticus in dem O des dieses Buch beginnenden ‚Omnis sapientia' die PHYLOSOPHYA als ein auf dem Thron sitzendes Weib mit Nimbus dargestellt wird (vgl. *Didron* a. a. O. 418 A). Wir finden ebendenselben Gedanken im christlichen Alterthum bei *Gregorius Thaumat.*, der zu Beginn seiner Ἔκθεσις πίστεως erzählt, wie er bei Betrachtung des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit in nächtlicher Vision einen ehrwürdigen Greis in Begleitung einer von Licht umflossenen Frauengestalt gesehen habe, welcher ihn auf Geheiss der letztern über das Mysterium unterrichtete. Der Text giebt deutlich genug zu erkennen, dass diese hehre Frau die ὑψίστου Σοφία, die persönliche W. ist, nicht, wie *Alzog* (Hdb. d. Patr.[3], 1876, 155) annahm, die Mutter Gottes. Wiederum begegnet uns die nämliche Auffassung in der ersten der O-Antiphonen, welche zum Magnificat vor Weihnachten im kirchlichen Officium gebetet werden: o sapientia, quae ex ore Altissimi prodiisti, attingens a fine usque ad finem fortiter, suaviterque disponens omnia: veni ad docendum nos viam prudentiae. Dass die byzantinische Kunst in der Auffassung der göttlichen W. und ihrer Darstellung die Brücke von der altchristlichen zur abendländisch-mittelalterlichen Vorstellung bildet, zeigt die Personification der W. auf einem byzantinischen Gemälde Unteritaliens, welches *Diehl* (Peint. byzant. im Bull. de corresp. héllén. 1884, VIII 269 f.) kürzlich beschrieben hat. KRAUS.

WEISS, s. d. Art. Farben I 478 f.

WELTGERICHTSBILDER. War in soteriologischer Hinsicht die Predigt von der Erneuerung des innern Menschen, so war in eschatologischer die Predigt vom Untergange dieser Welt und dem kommenden Weltgericht das weitaus häufigste Thema des altchristlichen Kerygma (vgl. bes. *Optat.* I 1). Vielleicht bezog sich hierauf das vielbesprochene Graffito in Pompei, dessen Lesung und Erklärung freilich gleich unsicher sind: AVDI CHRISTIANOS SIIVOS *(saevos)* OLORES (*de Rossi* Bull. 1864, 72). Bei den Kirchenvätern findet sich keine Schilderung des Vorganges, welchen sich noch *Origenes* ganz geistig denkt; man knüpft an Apoc. 20, 11 an und accentuirt allenfalls den Weltbrand und die Posaune. Eine Darstellung dieser Details konnte der Katakombenkunst nicht congenial sein: die Auffassung des MA. und der Renaissance ist ihr in dieser Hinsicht noch ganz fremd. Wie sich die Phantasie des Alterthums den Stoff zurecht gelegt, zeigen zunächst die Acten der Martyrer, wo Christus als Agonotheta (*Basil.* Hom. de s. Barl. mart., *Ruinart* 565 f., c. 2; Vis. s. Perpet. l. c. 86 f., bes. c. 10, p. 91) und Lanista

(Kampfrichter) erscheint, dessen bildliche Darstellung die profane Kunst in dem Nenniger Mosaik aufweist. Verwandt damit ist die auf Goldgläsern des 3.—4. und Mosaiken des 6.—7. Jahrh. auftretende Vorstellung, wo Christus den Heiligen einen Kranz oder eine Krone aufsetzt. Von dieser Andeutung des über den Einzelnen gehaltenen schreitet die Vorstellung weiter zu dem Gedanken des allgemeinen Gerichts in der Scheidung der Böcke von den Schafen (Matth. 25, 32), wie sie bereits dem Katakombenbilde in S. Callisto (*de Rossi* II, Atl. tav. d'agg. A) zu Grunde liegt, wie sie dann nach der Beschreibung des hl. *Paulin von Nola* in dem Gemälde der kleinen Basilika zu Fundi auftritt (*Paul. Nol.* Ep. XXXII ad Sever., ed. Par. 1685, 210) und in einem der älteren Mosaikbilder von S. Apollinare nuovo in Ravenna vorgeführt wird (*Ciampini* Vet. mon. II, tav. XXVII[c], n. 4; *Garrucci* Storia IV, tav. CCXLVIII[4]; *Richter* Mos. v. Rav. 45). Wol den Gedanken an den Richter, aber noch kaum denjenigen des Weltgerichts wird man in der Etimasia (s. d. Art. I 432) ausgedrückt finden. Dagegen erblicke ich die erste bewusste Darstellung des Weltgerichts in der zuerst von *Garrucci* (Stor. I 591, dazu tav. CCCCLXV[6], s. unsere Fig. 541) veröffentlichten Terracotta der Bibl. Barberiniana, wo der zwischen den Zwölfen sitzende und die Welt richtende Erlöser so dargestellt ist, wie die sinkende römische Kunst uns den inmitten der Consuln auf einem Suggestus sitzenden und dem durch die Cancelli von ihm getrennten Volke Geschenke in Gestalt von Geldsäcken zuwerfenden Kaiser vorstellt (Triumphbogen Constantins). Schon dieses dem 5. bis 6. Jahrh. angehörende Werk berührt sich nahe mit dem seit dem 5. Jahrh. besonders über dem Eingang der Kirchenportale auftretenden *Rex gloriae*, der Darstellung des in seiner Majestät thronenden (daher *Maiestas Domini* genannten), vom Strahlenkranz (dieser wird später mandelförmig, daher *Mandorla*) umflossenen Erlösers, dem freudigen Ausdruck des Artikels des Credo: *ascendit ad coelum, sedet ad dexteram Dei.* Seit dem 8. Jahrh. wird diese Scene durch Hinzunahme der Apostel (in menschlicher Gestalt oder in der der Lämmer), bald auch der Auferstehung der Todten erweitert und gestaltet sich so zur Illustration des *inde venturus est iudicare vivos et mortuos.* Von da ab nimmt das Weltgericht bald seinen grossen und majestätischen Gang durch die Geschichte der mittelalterlichen Kunst bis herab zu Michelangelo und Cornelius — eine Entwicklung, welche hier nicht weiter verfolgt werden kann und für



Fig. 541. Terracotta der Barberini'schen Bibliothek.

welche auf die neueste Litteratur über diesen Gegenstand zu verweisen ist (*Jessen* Die Darstellung d. Weltgerichts bis auf Michelangelo, Berl. 1883; dazu *Janitschek* Lit. Centralbl. 1884, n. 14; *F. X. Kraus* Die Wandgemälde in der St. Georgskirche auf der Reichenau, Freib. 1884, 15 f. und D. Rundschau 1883, Apr. 36 f.; *A. Springer* Das jüngste Gericht, eine ikonogr. Studie, in Repert. f. K.-W. 1884, VII 375 f.; *G. Voss* Das jüngste Gericht in der bild. Kunst des frühen MA.s, eine kunstgesch. Untersuchung, Lpz. 1884, in *Seemanns* Beitr. z. K.-G. VIII; dazu *ders.* Aus der Berliner Hamilton-Bibl., in Ztschr. f. bild. K. 1884, XIX 335 f.). KRAUS.

WIDDER. Auf den Monumenten der altheidnischen Kunst finden wir den W. als Ornament und als Attribut einzelner Gottheiten. Als Ornament gebraucht ihn auch die christliche Kunst schon sehr früh. Häufiger jedoch erscheint er in den symbolischen Darstellungen, in gleicher Weise und in denselben Verbindungen angewandt wie das Lamm und das Schaf (s. d. Art. Lamm II 264).

Als Sinnbild Christi und seines Opfertodes wird der W. von den Kirchenvätern bezeichnet, besonders wo sie das Opfer Abrahams erklären. Wie für Isaak der Widder, so ist für uns Christus geschlachtet worden (vgl. *Aug.* De civ. Dei XVI 32). Selbst den Umstand, dass der W. mit den Hörnern im Dorngestrüpp verwickelt war, deuten sie in besonderer Weise auf die Dornenkrönung und Kreuzigung. ‚Aries inter spinas est Iesus Christus spinis in frontibus obsignatus et cruci affixus', sagt der hl. *Augustin* (Contra Maxim. III 26). Dasselbe lehren auch der hl. *Athanasius* (Lib. quaest. ad Antioch. qu. 98), *Tertullian* (Adv. Iudaeos c. 3; vgl. d. Art. Abraham I 4 u. 5), *Prosper* (De promiss. Dei p. I). Der hl. *Ambrosius* (De Abr. I 8) bemerkt sogar, bei dieser Gelegenheit habe Abraham den stellvertretenden Opfertod des kommenden Erlösers vorhergesehen und sich darüber gefreut (Joh. 8, 26). Auf den Darstellungen des Opfers Abrahams dient der W. meistens zur charakteristischen Bezeichnung dieser Scene; einigemal erscheint er dort in eigenthümlicher Auffassung. So ist er in einem illustrirten Codex der vaticanischen Bibliothek (bei *Garrucci* Storia III, tav. CXLII) mit einem um die Hörner befestigten Strick an den Dornstrauch angebunden. Auf Sarkophagen (*Bosio* R. S. 73; *Garrucci* Storia V, tav. CCCX [4]. CCCXXIV [3]. CCCXXVIII [3]) hängt er mit den Hörnern an einem auf einem Steinhaufen stehenden Baum, eine Darstellung, die aufs Genaueste passt zu den Worten des hl. *Epiphanius* (Impassib. dial. 3): visus est autem aries ab arbore pendens, et crucis imaginem ostendus, qui caedem pro puero passus est; und zu dem ähnlichen Ausspruch des hl. *Ambrosius* (l. c.): . . . demonstrans etiam genus passionis, cum suspensum ostendit cornibus arietem. Virgultum illud patibulum crucis erat. Einen Hinweis auf das Leiden Christi findet *Martigny* (Dict., art. Bélier) auch in zwei Widdern neben einem Kreuz auf Capitellen in den Kirchen des hl. Ambrosius und des hl. Celsus in Mailand.

Theophylact. (In Ioan. c. 9) bezeichnet den W. als Symbol der menschlichen Natur in Christo: fortassis sicut illic Isaac dimissus est et agnus immolatus est, ita et hoc loco divina natura impassibilis mansit, humana autem natura (quae et agnus dicitur, quia Adae erraticae ovis filius) immolatur (vgl. *id.* In Ioan. c. 8; Ep. ad Hebr. c. 11; *Tertullian* Adv. Iud. c. 13). *Garrucci* (Storia I 233 ss.; III 136; Vetri 60) findet diesen besondern Sinn ausgedrückt in manchen der Darstellungen, wo Christus als Hirt den W. wie das Lamm auf den Schultern trägt. Er führt als Belege mehrere Aussprüche der Kirchenväter an. So lässt z. B. *Basilius von Seleucia* (Or. 5 in Abr.) den himmlischen Vater sagen: Ἐμὸς μονογενὴς τὸν φορούμενον ἀμνὸν ἐπιδώσει τῷ πάθει. Aehnlich *Eusebius von Alexandrien* (bei *Theodoret*, ed. *Schulze* IV, dial. III 258).



Fig. 542. Widder (Martigny [2] 98).

Andere Gründe der Anwendung des Widders als Symbol Christi (z. B. *Garrucci* l. c. tav. CCCCLXV [2]. CCCCLXXII [2]) finden *Martigny* (l. c.) und nach ihm das Dict. of Christ. Antiq. (art. Ram) darin, dass, wie der Widder zum Schutz der Heerde gegen den Wolf streitet, so Christus den bösen Feind bekämpft und besiegt hat; und dass, wie der W. dem Hirten Wolle zum Kleide giebt und die Heerde durch seine Stimme leitet, so Christus als Gott durch seine Vorsehung uns kleidet und als Gottmensch durch sein Erlösungswerk uns zum Heile führt (vgl. *Ambros.* Enarrat. in Ps. 43; De Abrah. II 8). Den letzten Grund führt auch *Garrucci* (Storia I 233) an und citirt als Beleg den hl. *Basilius* (In Ps. 28) und *Theodoret* (Orat. 10 de provid.).

Wie das Lamm, so ist auch der W. Symbol der Apostel, ihrer Nachfolger und der Gläubigen, jedoch wol ohne eine besondere, ihm eigene Bedeutung auf den

Monumenten zu haben. Die Väter freilich geben ihm eine solche in ihren Schriften. So sagt der hl. *Hilarius* (Tract. in Ps. 45, n. 24): qui vero sub arietum nomine ostendantur, anterior psalmus ostendit, cum ait: induti sunt arietes ovium; in his enim tamquam in principibus gregum significat sacerdotes, quos doctrinae apostolicae eruditio cum orationum odore ad martyrii studium prosequitur. Auch der hl. *Gregor d. Gr.* erklärt sehr häufig den W. als Symbol der Vorsteher der Kirche (z. B. Ep. 39; Praef. in lib. Iob; Lib. II Moral. in cap. 1 Iob, n. 55; In Evangel. I, hom. 17, n. 17).

Bottari (R. S. III 77) und Andere nach ihm deuten den W., der häufig in Verbindung mit dem guten Hirten sich findet, als den von Christus in Gnade wieder aufgenommenen Sünder. *Buonarruoti* (Vetri 25) und *Garrucci* (l. c.) verwerfen diese Ansicht. Nicht der W., wol aber der Ziegenbock gilt in der hl. Schrift und bei den Vätern als Sinnbild des Sünders. ‚Ecce ego iudico inter pecus et pecus, arietum et hircorum', spricht Gott bei Ezechiel (34, 17; vgl. Matth. 25, 22). Und der hl. *Zeno* sagt (Tract. II 50): ex hoedis designabatur caro suis onusta peccatis (vgl. Ep. Barnab. c. 7; *Tertull.* De pudic. c. 13; *Theodoret* In Cant. 1). Die Monumente bestätigen diese Ansicht. Auf einem Sarkophagdeckel bei *Garrucci* (Storia V, tav. CCCIV [3]) sitzt in der Mitte der Scene der Hirt auf einem Stein und legt wohlwollend die Rechte auf das Haupt des ersten der zu ihm hinkommenden Schafe, während er mit der Linken die von dieser Seite übermüthig sich nahenden Böcke abweist. Aehnlich stellt ein Mosaik in Ravenna (*Garrucci* l. c. tav. CCXLVIII [4]) das letzte Gericht dar; nur geschieht hier die Scheidung der Heerde durch die Engel. Der Ziegenbock gilt also als Bild des Sünders. Wenn dieser daher auf der Schulter des guten Hirten oder neben demselben stehend vorkommt (z. B. *Garrucci* l. c. II, tav. XLIV [1]. LXXVI [2], beides Fresken aus den Katakomben), sollen wir in dieser Darstellung nicht einen Ausdruck des Vertrauens finden auf Gottes Barmherzigkeit, der die reumüthigen Sünder wieder aufnimmt?

Als Symbol endlich der Kraft im Kampfe gegen die Feinde unseres Heiles sehen *Martigny* und das englische Dictionary (l. c.) den W. an, wo er auf Taufgefässen, Katakombenbildern und Ringen dargestellt ist (vgl. *Perret* III, pl. IV—XVI; *Bosio* 539; *Garrucci* Storia II, tav. LXXVII [1]), eine Bedeutung, die vielleicht dadurch gestärkt wird, dass die Mauerbrecher der Römer in einen W.-Kopf ausliefen. In der Auslegung des 43. Psalmes führt der hl. *Ambrosius* den W. in diesem Sinn an, und fordert die Gläubigen auf, selbst W. zu werden und in der Kraft Christi den höllischen Feind niederzuwerfen. KIRSCH.

WIEDERTAUFE, s. d. Art. Taufe II 823.

WINDE. Die Personification der W., deren schon *Homer* (Od. ε' 296 f.) vier, Euros und Notos, Zephyros und Boreas nennt und die er in Thracien hausen lässt (Il. ψ' 200. 230), deren Zahl dann *Hesiod* (Theog. v. 378—380. 869 ff.; vgl. *Ukert* Ztschr. f. d. Alterthumswissensch. 1841, n. 15, 124 f.) und die Späteren vermehren, ist so alt als die griechische Litteratur. Die Kunstvorstellung derselben bewegt sich meistens in Verbindung mit den kosmischen Gottheiten, seltener hat sie mythischen Inhalt. Für die Details muss hier auf *Piper* I 2, 435 f. verwiesen werden. Ebendaselbst sind auch die biblischen Stellen nachgewiesen, welche, wie I Kön. 19, 11. 12; Act. 2, 2; Ps. 104, 3; Sprichw. 30, 4; Sir. 43, 18; Ps. 148, 4; Matth. 8, 26; Marc. 4, 39; Luc. 8, 24; bes. Zach. 6, 1—8, die Personification der W. nahelegen mussten. Dass die W. in der Kunst nicht leicht darzustellen, meint schon *Ephrem. Syr.* Carm. XXXIII, c. Scrutat., Str. 4 (Opp. syr. III 59 f.). Doch schreckten die Künstler des Abendlandes nicht davor zurück. Nicht bloss in drei Fällen, sondern öfter begegnet uns auf Sarkophagen die Personification der W. in Gestalt eines kräftigen geflügelten Jünglings, der mitten in den Wolken erscheint und zuweilen in ein Horn stösst, mit der Hand nach dem Kopf fahrend, wie Bläser es zur Verstärkung ihrer Musik zu thun pflegen (*Bosio* 287 = *Bottari* tav. LXXXV; *Bosio* 431 = *Bottari* tav. CXXXVII). Einmal bläst der Wind in eine langgewundene Muschel (*Bosio* 103 = *Bottari* tav. XLII; *Garrucci* tav. CCCVII [1]). Auch in dem auf Befehl der Kaiserin Galla Placidia, zur Erinnerung an ihre Rettung aus dem Sturm, in S. Giovanni zu Ravenna gefertigten Mosaiken war der Wind dargestellt: einmal in dem Schmuck der Tribüne, der jetzt zerstört ist, und wo zwei Schiffe hin- und hergeworfen werden (*Muratori* Rer. It. SS. I 2, 568, col. 2 a; 570, col. 2 c. d.; *v. Quast* Altchristl. Bauwerke von Ravenna 5. 7), und dann wieder auf dem noch erhaltenen und in der Sacristei bewahrten Bodenmosaik, wo am Schiffsmast der W. als Mann in halber Figur erscheint, in grüner Jacke, und in ein Horn bläst (*v. Quast* a. a. O. 8; *Piper* a. a. O. 442 f.). Etwas später, im Beginne des MA.s, sehen wir die W. als Brust-

bilder mit zwei Flügeln am Kopf dargestellt (so in dem Pastorale des hl. Gregor in Autun, *Didron* Man. d'iconogr. chrét. 170 f., not.; 244, not. 2), und noch später, in der karolingisch-ottonischen Periode, treten sie als gehörnte Thierköpfe auf, wozu *Didron* a. a. O. 170; *Piper* a. a. O. 443 f.; *Kraus* Cod. Egberti Taf. XXIV und Wandgemälde von Oberzell 11 zu vergleichen sind. KRAUS.

WIRTHE und **WIRTHSHÄUSER** *(caupones, cauponae)*. Nach *Constit. apost.* IV 6. 10, VIII 32 soll die Opfergabe eines *Caupo* nicht angenommen und ein solcher erst nach geschehener Lebensbesserung zur Kirche zugelassen werden. Die schweren Bestimmungen der Gesetzgebung betreffs der Cauponae lässt schliessen, dass dieselben im Allgemeinen fast identisch mit Bordellen gefasst wurden (Dig. XXIII 2, 43; Cod. IV 6, 3; IX 9, 29). Diesen Begriff der Taverna muss man festhalten, um die Bestimmungen zu verstehen, wie die des *Can. apost.* 46, wonach ein in einer Taverne betroffener Kleriker mit Excommunication bestraft wird; und den Eintritt in ein solches καπηλεῖον verbietet das *Laodic.* (a. 357) allen ἱερατικοί (vgl. *Conc. Afric.* c. 7; *Cod. eccl. Afric.* c. 40). Gleichwol kam es vor, dass Kleriker Wirthshäuser hielten, was ein dem nicaenischen Concil angehängter Canon (c. 14) bei *Labbe* und *Mansi*, dann das *Conc. Turon.* a. 461 und noch das *Conc. Constantinop.* (*Trull.* 691, c. 9) verbietet. Davon zu unterscheiden sind die in der orientalischen Kirche laut Novell. 43 allerdings vorkommenden, von der Kirche gehaltenen, als Annexen zu den Kathedralen betrachteten Wirthshäuser, welche wol den Zweck hatten, den aus weiter Ferne kommenden Gläubigen und Pilgern die nöthige Erfrischung zu gewähren. Für die karolingische Zeit hat das *Smith'sche* Dictionary I 323 weitere Belege gesammelt.

WITTERUNG. Aus *Tertullian* (Ad Scapul. c. 4), *Cyprian* (Ad Demetr. p. 193, al. 134) geht hervor, dass die alten Christen, wie um alle erlaubten irdischen Güter, so auch um gute W. zu beten pflegten. *Chrysostomus* (Hom. 2 in II Kor. p. 754, al. 521) bestätigt das ausdrücklich: ὑπὲρ γῆς καὶ θαλάσσης, ὑπὲρ ἀέρων u. s. f. κελευόμεθα προσιέναι τῷ φιλανθρώπῳ Θεῷ. Vgl. *Bingham* VI 356.

WITTWEN, s. Viduae II 947.

WOCHE, *hebdomas*, auch *hebdomada (-ae)* (beide Formen schon bei vorchristlichen römischen Schriftstellern), seltener *septimana*. Eine Zählung der Wochen von 1—52 fand nicht statt, doch zeichnete man einzelne Wochen durch Beinamen aus, wie die *Hebdomas magna, authentica, muta, poenosa, luctuosa, crucis, indulgentiae, paschalis, pentecostalis, trinitatis* u. s. f. Die verschiedenen Wochenbenennungen dieser Art in der griechischen Kirche hat *Allaci* (De dominicis et hebdom. rec., ed. Colon. 1648, 4°, p. 1410 f., gesammelt. Den Anfang der Woche machten die Christen mit dem Sonntag, der κυριακὴ ἡμέρα (s. d. Art. II 768), neben welchem als zweitem Wochenfeste noch längere Zeit der alte Sabbat Anhänger hatte. Vgl. noch *Augusti* Hdb. I 466—469. 511 f.; *Rheinwald* 155—166. Ueber die Wochen-Stationen s. d. Art. Statio II 782. Ueber die Wochenfasten s. d. Art. Fasten I 480 f.

WOCHENTAGE. Die Frage nach dem Ursprung der Woche ist nicht immer übereinstimmend beantwortet worden. Einige führen sie auf die Aegypter zurück; doch mit Unrecht, da diese nach den neuesten Untersuchungen der Aegyptologen sich im bürgerlichen Leben des Decadensystems bedienten (*Lepsius* Chronol. d. Aegypt. 131 ff.). Der Ursprung der Woche ist vielmehr so alt wie das Menschengeschlecht und gründet sich auf eine positive Einrichtung des Schöpfers selbst (*Ideler* Chronol. I 480). Von den Juden kam der Gebrauch der Woche zu anderen Völkern, namentlich den Assyrern, welche nach Ausweis der Keilschriften (*de Witte* Gaz. archéol. 1877, p. 51) die Siebenzahl in ihrem Kalender zur Verwendung brachten. Die Griechen theilten die Monate in Dekaden ein; wenn daher einzelne griechische Schriftsteller von einem siebenten Tage reden, so ist darunter kein Wochentag, sondern jener Monatstag verstanden, an welchem die Jugend Festspiele und Gastmähler zu Ehren des Apollo veranstaltete (*Ideler* Chronol. I 88. 89). Vor den letzten Zeiten der Republik war auch den Römern der Gebrauch der Woche unbekannt; uralter Einrichtung gemäss galt bei ihnen vielmehr der neunte Tag, Nundinae, als Ruhetag (*Walter* Röm. R.-G.[3] I 252). Zwar bedienen sich römische Schriftsteller (*Varro* bei *Gellius*, vgl. *Ideler* I 89) mehrfach des Ausdrucks Hebdomas; indessen besitzt derselbe bei ihnen die Bedeutung von Jahren oder Tagen, nicht aber von Wochen. Erst gegen den Ausgang der Republik drang der Gebrauch der siebentägigen Woche nebst der Feier des Sabbats von den Juden in das römische Reich und fand hier zufolge der damals in Philosophie und Religion vorherrschenden eklektischen Geistesrichtung weite Ver-

breitung (*Mommsen* Röm. Chronol.[2] 314, *de Rossi* Inscr. LXXI). In seiner Schrift gegen Apion (II 39) konnte daher *Iosephus* auf diese Verbreitung sich mit den Worten berufen: ‚es giebt keine weder griechische noch nicht griechische Stadt, wohin der Gebrauch der Feier unseres siebenten Tages sich nicht verbreitet hätte.‘ Indessen erlangte die Woche von sieben Tagen ausser Judaea nirgends Bedeutung im bürgerlichen Leben; wie bei den Aegyptern, war auch bei den Griechen und Römern ihr Gebrauch auf das Engste mit der Astrologie verknüpft. In das öffentliche Leben wurde sie erst durch Constantin und mit dem Siege des Christenthums eingeführt (*Ideler* Chronol. I 178, II 176).

Einen besondern Namen führten die einzelnen W. bei den Juden nicht, nur der erste Tag hiess שַׁבָּת; sämmtliche Tage wurden mit den acht ersten Buchstaben des Alphabets bezeichnet (*Ideler* I 538). Bei den anderen Völkern des Orients kam indess frühe schon der Gebrauch auf, die W. nach den sieben Planeten Saturn, Iuppiter, Mars, Sonne, Venus, Mercur und Mond zu benennen. Diese Sitte hängt zusammen mit den Beobachtungen der Astronomen und vielleicht mit der Philosophie von der Harmonie der Sphären, auf welche Pythagoras sein System gründete. Nach *Dio Cassius* (Histor. XXXVII 17) wurde die erste Stunde des ersten Tages dem Saturn, die zweite dem Iuppiter, die achte wieder dem Saturn u. s. w. zugetheilt; hieraus ergab sich, dass die erste Stunde des folgenden Tages auf die Sonne, die erste des dritten auf den Mond, kurz die erste eines jeden Tages auf einen der sieben Planeten in der angegebenen Ordnung traf, von welchem er alsdann benannt wurde. Wenn aber *Dio Cassius* (c. 18) bemerkt, der Gebrauch, die W. nach den Planeten zu benennen, sei vor nicht gar langer Zeit von den Aegyptern zu den Römern gedrungen, so ist das nur von einer ‚weiten Verbreitung‘ zu verstehen, da er selbst von Pompeius schreibt, ‚er habe bei der ganzen Belagerung Jerusalems und seinen grossen Kriegsoperationen auf die bekannte ‚ἀργία‘ der Juden gerechnet und die Stadt am Tage des Saturn genommen‘ (*Smith* Dict. II 2031). Den heidnischen Bezeichnungen der W.: dies Saturni, Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris begegnen wir noch lange bei christlichen Schriftstellern und Gesetzgebern. Ihr Gebrauch hat für sie offenbar den Zweck, sich Allen, Christen und Heiden, verständlich zu machen. *Iustin* (Apol. I 67, *Migne* VI 430) spricht von ‚τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ‘, und *Tertullian* schreibt (Apol. c. 16, *Migne* I 371): neque si *diem solis* laetitiae indulgemus alia longe ratione quam de religione solis, secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt; ferner (Ad nationes I 13, *Migne* I 579): qui solem et diem eius nobis exprobratis, agnoscite vicissitatem; non longe a *Saturno* et Sabbatis vestris sumus. In der Gesetzgebung der christlichen Kaiser wird des ‚Dies solis‘ in ehrenvollster Weise erwähnt. Der *Cod. Theodos.* nennt ihn (l. 1 De fer. 2. 8) ‚diem solis veneratione sui celebrem‘. *Iustinian* schreibt vor (l. 3 D. De fer. 3. 12): omnes iudices urbanaeque plebes et cunctarum artium officia venerabili die solis quiescant. Vielfach nehmen die Väter von den heidnischen Namen der W. Veranlassung, die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf die Hauptgeheimnisse der christlichen Religion, Schöpfung und Erlösung, und ihre Sittenlehren zu lenken. *Clemens von Alexandrien* (Strom. VII 12, § 75) schreibt: ‚der wahre Gnostiker kennt die Bedeutung der Worte Tetras und Parasceve, unserer Fasttage; da diese Tage dem Hermes und der Aphrodite geweiht sind, so soll er zeitlebens zur Heilung der Begierlichkeit und fleischlicher Lust an ihnen fasten‘, und *Ambrosius* (Serm. 62) bemerkt: dies Solis vocatur, quod ortus eam Sol iustitiae Christus illuminat. Die den Planeten entlehnten Namen der W. gingen auch in christliche Kalender, namentlich in den Almanach des *Furius Dionysius Philocalus* über (*de Rossi* Inscript. LXXVI). Sehr häufig begegnen wir ihnen auf christlichen Epitaphien. Das dem 3. Jahrh. angehörende Epitaph der Severa erwähnt den ‚Die Beneres‘, während christliche Inschriften des 4. Jahrh. die Bezeichnungen DIE SATVRNIS, DIE IOBIS, DIE BENERIS aufweisen (*Lupi* Diss. ad Sev. epit. 18. 19). Eine dem Jahre 468 angehörende Inschrift hat DIEM SOLIS. Mehrfach wurden indess auch Stimmen laut, welche den Gebrauch der heidnischen Namen der W. als Häresie bezeichneten, so *Philastrius* (De haer., *Migne* XII 1237): habenda est haeresis quae dicit, nomina dierum solis, lunae . . . a Deo haec ita posita ab origine mundi, non hominum vana praesumptione nuncupata.

Von den apostolischen Zeiten an bildeten sich indess neue christliche Bezeichnungen für die Woche und deren einzelne Tage aus. Im N. T. heisst die Woche ‚τὰ σάββατα‘ oder ‚τὸ σάββατον‘ (Matth. 28, 1; Marc. 16, 9) und die einzelnen Tage ‚μία‘ oder ‚πρώτη, δευτέρα σαββάτου‘ (Vulg. ‚una sabbati‘ = Sonntag, Luc. 24, 1). Der hl. Johannes (Ap. 1, 10) nennt den Sonn-

tag ,ἡ κυριακὴ ἡμέρα'. Den vierten und letzten Tag der Woche bezeichnet *Tertullian* (De ieiun. c. 14, *Migne* II 974) als ,quarta et sexta sabbati', die Benennung des achten Tages als ,ὀγδόη' bei griechischen Vätern, wie *Barnab.* Ep. c. 15, 9 (ed. *Funk*): διὸ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, und als ,*octava* dies' in der abendländischen Kirche, wie bei *Hilarius* Prol. in Ps. § 12 (*Migne* IX 240: tamen nos in octava die, quae et ipsa prima est, perfecti sabbati festivitate laetamur), ist stets von einem Hinweis auf die Geheimnisse der Religion begleitet. Gegen das Ende des 2. Jahrh. erhielten der Mittwoch und Freitag als Stationstage (στάσεις, dies stationum) bei den Griechen besondere Namen: τετράς und παρασκευή. Daher verordnen die *Const. apost.* VII 23 (*Migne* I 1014): ὑμεῖς ἢ τὰς πέντε νηστεύσατε ἡμέρας, ἢ τετράδα καὶ παρασκευήν. Ein Gesetz Constantins nennt den Freitag ,πρὸ σαββάτου' und befiehlt ,τὴν πρὸ τοῦ σαββάτου τιμᾶν' (*Euseb.* Vita Const. IV 18, *Migne* XX 1166). Nach heutiger Disciplin heissen die W. in der griechischen Kirche: ἡμέρα κυριακή, δευτέρα, τρίτη, τετάρτη, πέμπτη, παρασκευή, σάββατον (*Nilles* Kal. man. 27). In der abendländischen Kirche werden sie genannt: dominica, feria secunda, f. tertia, f. quarta, f. quinta, f. sexta, sabbatum. Der Name Feria stammt von ferire (schlagen) und bezeichnete in der classischen Zeit jene Tage, an welchen mit Unterbrechung der Geschäfte des alltäglichen Lebens feierlich den Göttern geopfert wurde (*Walter* Röm. R.-G. I 255). Nach christlicher Anschauung sollte jeder Tag durch Enthaltung von der Sünde Gott geweiht sein, nach dem Ausspruch *Tertullians* De ieiun. c. 14 (*Migne* II 974): nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur (*Durand.* Rationale div. offic., Neap. 1859, 658). In diesem Sinn wird das Wort Feria häufig bei den Vätern gebraucht. Der hl. *Augustinus* tadelt ausserdem jene Christen, welche die heidnischen Namen der W. der kirchlichen Bezeichnung Feria vorziehen, in den Worten: melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit (Enarr. in Ps. 93, ed. *Migne* XXXVII 1192). *Martigny* Dict.[2] 729. *Smith* Dict. I 667, II 2031. Vgl. *Ioan. Moebii* De planetaria dier. denomin., 1687, 4°. BELLESHEIM.

WOHLGERÜCHE. Der ausgiebige Gebrauch, welchen die Griechen und Römer von Wohlgerüchen aller Art und besonders wohlriechenden Essenzen und Salben (*unguenta*, *Ulp.* Dig. XXXIV, 2, 21) gemacht haben, ist bekannt (*Marquardt* Privatalterth. II 336; Hdb. VII, 2, 758 f.; *Guhl* u. *Koner*[5] 620; *Friedländer* Sittengesch. Roms[5] III 76. 114 f.), und wenn die Christen es auch vermieden, sich gleich den Heiden in idololatrischer Weise zu bekränzen (*Clem. Alex.* Paedag. II 8; *Tertull.* De coron. mil. c. 5; *Cypr.* De laps.; *de Rossi* R. S. III 505), so gestatteten sie sich doch den Genuss der Blumen und W. (*Minuc. Fel.* Octav. ed. *Onzel.* 43; *Tertull.* l. c.), freilich, indem ihr frommer Sinn dabei eine Bezugnahme auf die Freuden des Paradieses setzte, welche Paulus bereits ,εὐωδία, ὀσμὴ εὐωδίας' (Ephes. 5, 2; Phil. 4, 18; II Kor. 2, 16; vgl. Gen. 8, 21; Levit. 1, 9) genannt hatte. Dem entsprechend erscheinen uns die Heiligen im Paradies (s. d. Art. II 583) ,*per amoena vireta*' (Bull. 1863, 43; 1882, 95; R. S. III 52 f.), und eine christliche Dame sagt in ihrem Epitaph: PER EXIMIOS PARADISI REGNAT ODORES || TEMPORE PERPETVA VERNANT VBI GRAMINA RIVIS (Inscr. christ. I 141, n. 317).

Auf einem Glasgefäss, welches vor etlichen Jahren in dem Coemeterium *Ad duas lauros* gefunden wurde, liest man HODOR SVAVIS. Die Paläographie der Buchstaben lässt *de Rossi* (Bull. 1882, 132, tav. VII[3]) an eine ältere Zeit als die des Damasus denken, mit dessen Kalligraphie das R der Inschrift auffallende Verwandtschaft zeigt. Das Gefäss enthielt ohne Zweifel W., und man muss zunächst denken, dass es ein Geschenk an einen Freund oder Convivalen vorstellen sollte. *De Rossi* l. c. 134 erinnert an *Plautus* Curcul. I, 2, 6; Mostellaria I, 3, 151 und die dort gegebenen freundschaftlichen Titulaturen: *tu mihi stacte, tu cinnamomum, tu rosa;* doch ist die Bezugnahme auf die eben erwähnte höhere und religiöse Bedeutung der *Suavitas* nicht ausgeschlossen. KRAUS.

WOHLTHÄTIGKEIT und **WOHLTHÄTIGKEITSANSTALTEN.** Das Gefühl des Mitleids ist dem Menschen angeboren. Konnte deshalb das antike Heidenthum der Erweise dieses Gefühls auch in der allerschlechtesten Zeit nicht völlig ermangeln, so vermochte es jedoch auch in der allerbesten nicht, eine universale Pflicht der Barmherzigkeit zu erkennen, nachdem es einmal das Bewusstsein von der Gemeinsamkeit des Ursprungs und des Endziels, sowie von der hierin wurzelnden Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen verloren hatte. Zu jeder Zeit aber bildete der Egoismus einen hervorstechenden Grundzug der alten Heidenwelt, und dieser Egoismus musste nothwendig gegenüber den Nothleidenden um so gefühlloser hervortreten, je mehr die materialistischen

Anschauungen mit schnöder Geldgier im Bunde unter den Reichen im Laufe der Zeit an Boden gewannen. Als das Gesetz der Liebe bereits verkündet war, da erhoben sich freilich auf Seiten der Heiden vereinzelte Stimmen (Seneca, Epictet, Marc Aurel), die wir als Anklänge an die christliche Sittenlehre — und vielleicht auch als Echo derselben — zu bezeichnen haben zu Gunsten einer humanen Gesinnung gegen alle Menschen; aber wenn dieselben auch hier und dort Gehör fanden — Epictet übte wenigstens nach dem Zeugniss des *Origenes* C. Cels. VI 2 einen günstigen Einfluss aus —, so vermochten sie doch im Grossen und Ganzen keinen Wandel zu schaffen. — Den Juden war das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe im A. Test. wol verkündet; in Folge ihrer strengen Absonderung von den heidnischen Völkern verstanden sie aber unter dem Nächsten nur den Volksgenossen und den unter ihnen weilenden Fremden; und da diese Absonderung nothwendig war, so wäre eine Aufklärung hierüber inopportun gewesen. An die Stelle der Absonderung setzte jedoch später der Pharisäismus den Hass und die Verachtung, und an die Stelle der Heiden jeden persönlichen Feind (Matth. 5, 37). Im Uebrigen hatte das Gesetz für die Armen innerhalb der Landesgrenzen so weise gesorgt, dass schon daraufhin Moses die Erwartung aussprechen konnte: ‚ein ganz Armer oder Bettler sei nicht unter euch‘ (V Mos. 15, 4). Der Heiland verkündete nicht nur die Pflicht der universalen Nächstenliebe, sondern stellte sie auch auf dieselbe Stufe mit der Gottesliebe, womit sie ja im Grunde nur Eine Tugend ausmacht, und bezeichnete als deren Norm die Liebe des himmlischen Vaters und seine eigene aufopfernde Hingebung für das Menschengeschlecht. Die Armen und Nothleidenden jeder Art machte er aber zum Gegenstand der herzlichsten Theilnahme und des heiligsten Interesses dadurch, dass er selbst Armuth und Noth zu seinem Lebensantheil erwählte, und mehr noch dadurch, dass er die Hülfsbedürftigen als Repräsentanten seiner selbst hinstellte und die ihnen erwiesene Güte als eine ihm persönlich erwiesene zu vergelten versprach. Und damit auch der Aermste sich zur Barmherzigkeit verpflichtet erachte und dieselbe an dem Heilande indirect bethätigen könne, ward die Vergeltung auch der allergeringsten Gabe verheissen, welche, wie der Trunk Wassers, keinen Kostenaufwand, sondern nur die Liebe voraussetzt (*Chrysost.* Hom. 35 in Matth. 10, 42). Auf Grund dieser Lehre musste die Kirche nothwendigerweise sofort und durch alle Zeiten hindurch eine Fürsorge für das vielgestaltige menschliche Elend entfalten, mit welcher auch die begeistertsten Bestrebungen einer blossen Humanität sich niemals werden vergleichen lassen. Mit einer ausserordentlichen Hochherzigkeit hat die Muttergemeinde in Jerusalem die Lösung der Armenfrage in die Hand genommen (Apg. 2, 44. 45; 4, 32 ff.), so dass kein Einziger dürftig genannt werden konnte (Apg. 2, 34). Ob sie (auf dem Wege freier Vereinbarung) eine förmliche Gemeinschaft des Eigenthums eingeführt habe oder nicht, ist controvers. Der Wortlaut der angeführten Stellen spricht entschieden dafür, Apg. 4, 36 sowie 12, 12 aber nicht dagegen, da Barnabas immer noch wegen der Wichtigkeit seiner Person als concretes Beispiel angeführt werden konnte und da das Haus der Maria als Kirche wirklich den Gemeindezwecken diente, nachdem es vielleicht gerade hierfür der Eigenthümerin nominell belassen worden war. Jedenfalls bestand eine ideelle Gemeinschaft des Eigenthums und eine thatsächliche bezüglich des Gebrauches; ferner war anfänglich wenigstens die gemeinnützige Veräusserung des Grundbesitzes (κτήματα) und der Besitzthümer überhaupt (ὑπάρξεις), wiewol eine eigentliche Verpflichtung dazu nicht bestand (Apg. 5, 4), so allgemein auf Seiten der Eigenthümer, dass Ausnahmen entweder gar nicht vorkamen, oder wegen ihrer Seltenheit als nicht vorhanden betrachtet werden konnten (ὅσοι, 4, 34). Dadurch aber, dass man eine desfallsige Verpflichtung nicht aufstellte, blieb das Recht des Privateigenthums und die Pflicht der Privatwohlthätigkeit im Princip gewahrt; anderseits ward durch die Bildung einer Gemeindekasse unter der Verwaltung der Apostel der erste Anstoss zur öffentlichen Armenpflege als einer kirchlichen Angelegenheit gegeben. Nach einiger Zeit legten die Apostel die Verwaltung der Gemeindekasse, sowie die Leitung der Agapen in die Hände von sieben Vertrauensmännern der Gemeinde nieder, nachdem sie ihnen zuvor die Weihe des Diakonats ertheilt hatten (Apg. 6, 1 ff.; *Döllinger* giebt trotz seiner abweichenden Meinung zu, dass die ganze Kirche in 6, 2 die Einsetzung des Diakonats erkannt habe [Christenth. u. Kirche 303]; das genügt uns). Die grösste Opferwilligkeit reichte auf die Dauer nicht hin, die Noth fern zu halten; man appellirte an die Liebe der auswärtigen Gemeinden, und so kamen die auswärtigen Collecten als thatsächliches Bekenntniss der Lehre vom mystischen Leibe des Herrn (Röm. 12, 5. 13) in Uebung (Apg. 11, 29; Röm. 15, 26; II Kor. 8. 9; Gal. 2, 10). Ist in der ersten Gemeinde

zu Jerusalem die öffentliche Armenpflege durch die kirchliche Behörde, wenn auch nicht die ausschliessliche, so doch die vorherrschende, so bildete sich in den übrigen sofort das für die Gesammtheit allein praktische Verhältniss heraus, indem hier die Privatwohlthätigkeit in den Vordergrund tritt, während die öffentliche den Beruf hat, ihr supplirend zur Seite zu gehen (I Tim. 5, 16). Jene hat aber zunächst zu sorgen für die Familienmitglieder, an zweiter Stelle für die Glaubensgenossen und an dritter für die nichtchristlichen Brüder (Gal. 6, 10). Nirgends wird aber der Arme autorisirt, dem Reichen gegenüber das Almosen als ein Recht zu beanspruchen (*I Clem. Rom.* 38; *Const. apost.* IV 5). Nur wer dem Altare dient, kann vom Altare zu leben kraft natürlichen und göttlichen Gesetzes beanspruchen (I Kor. 9, 4 ff.; *Const. apost.* II 25 u. 35).

Die **Einnahmequellen** für den öffentlichen oder kirchlichen Armenfond waren: 1) die Oblationen, welche von den Gläubigen in der hl. Messe zum Offertorium dargebracht wurden (*Cypr.* De op. et eleem. 15; *Const. apost.* II 27). Sie waren zunächst zur Consecration bestimmt und bestanden daher in Brod und Wein; aber da sich in der Regel alle Anwesenden daran betheiligten (*Const. apost.* II 36), so musste sich ein Ueberschuss ergeben, und dieser wurde zu guten Zwecken verwendet. Nach den *Const. apost.* VIII 31 sollen die Ueberbleibsel oder Eulogien dem Klerus angehören und im Verhältniss zur kirchlichen Würde und Stellung vertheilt werden. 2) Das eigentliche Almosenopfer. Dass in der Kirche ausser Brod und Wein auch Milch, Honig, Trauben, Aehren, Oel, Weihrauch u. A. dargebracht wurden, steht fest (*Can. apost.* 2). Dass dergleichen aber beim Offertorium dargebracht wurde, dünkt uns unwahrscheinlich; eher ist anzunehmen, dass diese Gaben beim Beginn des Gottesdienstes bereits deponirt wurden (*Probst* Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. 19). 3) Der Ertrag des Opferstocks (κορβονά, corban, arca, concha). Die Beiträge waren in jeder Hinsicht beliebig (*Tertull.* Apolog. 39) und machten, nach ihrer Verwendung zu schliessen (*Tertull.* l. c.), die eigentliche Gemeindekasse aus. Ein Mosaik von Ravenna (uns. Fig. 543) stellt das Almosen der Armen dar, hat aber jedenfalls Bezug auf unsern Gegenstand. 4) Die Erstlinge und die Zehnten. Dieselben waren im Orient sicherlich im Brauch. Gemäss den *Const. apost.* waren sie obligatorisch (II 34. VII 29) und sollten die Erstlinge für den Unterhalt des Bischofs, der Priester und Diakonen, die Zehnten für den übrigen Klerus, die Jungfrauen, Wittwen und Armen verwendet werden (vgl. hierzu *Const. apost.* VIII 30). Im Occident waren sie nicht allgemein üblich (*Iren.* Adv. haer. IV 18; *Cypr.* De unit. eccl. c. 26). Ein kirchliches Gebot erliess zuerst, und zwar im Interesse der Armen und Gefangenen, im J. 583 das *Conc. Matisc.* II, c. 5. Vorher bezchränkte man sich im Allgemeinen auf Ermahnungen. 5) Die Erträge der Geldcollecten. Abgesehen von den Collecten, welche wegen erschöpfter Gemeindekasse (*Const. ap.* IV 8) oder sonst bei einer ausserordentlichen Nothlage stattfanden, wurden solche zu gewissen Zeiten regelmässig abgehalten, z. B. nach *Tert.* De ieiun. c. 13 an Fasttagen; an den genannten Tagen bestanden die Beiträge wol aus den durch das Fasten gemachten Ersparnissen, welche nach *Herm.* Past. V 3 der Fastende persönlich zu Almosen verwenden soll (vgl. *Const. ap.* V 1). 6) Die freiwilligen Gaben, welche ausserdem beigesteuert wurden, an Früchten, Utensilien, Geld (*Tertull.* De praescr. c. 30; Adv. Marc. IV 4). 7) In der Zeit nach Constantin bildeten den Hauptstock des Kirchenvermögens die liegenden Güter, welche zwar auch schon vorher (*Lact.* De mort. persec. c. 48), aber wol nur selten vorkamen. Sie erflossen aus den Geschenken von Kaisern und reichen Adelsfamilien, den freiwillig aufgegebenen Patrimonien von Klerikern oder solchen Laien, welche sich von der Welt zurückzogen, aus testamentarischen Verfügungen u. dgl. Ungerechtes Gut und solches, welches überhaupt irgendwie durch die Hand des Gebers befleckt war, nahm der Bischof nicht an (*Const. apost.* IV 6. 10; *Greg. M.* Ep. I 44, Petro). Wie beträchtlich das Kirchenvermögen mitunter war, ist z. B.



Fig. 543. Das Almosen der Armen (Marc. 12, 43), Mosaik von Ravenna, 6. Jahrh.

daraus ersichtlich, dass zur Zeit des hl. Chrysostomus der Armenkatalog der Kirche zu Antiochien allein von Wittwen und Jungfrauen 3000 Nummern zählte; neben ihnen aber waren alle übrigen Bedürftigen und die Kleriker noch zu unterhalten; gleichwol verminderte sich dadurch der Armenfond nicht (Hom. 66 in Matth.). Ein grosses Vermögen besassen auch die Kirchen von Alexandrien, Constantinopel, Tours, Rheims u. a., besonders aber die römische Kirche, deren Grundbesitz zur Zeit Papst Gregors d. Gr. in Italien, Sicilien, Corsica, Sardinien, Gallien, Dalmatien, Illyrien und Africa zusammengenommen auf c. 4400 qkm berechnet worden und deren Armenregister einen sehr umfangreichen Band (chartaceum praegrande volumen, *Joan. Diac.* Vit. s. Gregor. II 30) ausmachte. Ueber die Patrimonien des hl. Stuhles s. *Grisar* in Ztschr. f. kath. Theol. I. Jahrg. H. 3 u. 4.

Die Verwaltung und Vertheilung des Kirchenvermögens war Sache des Bischofs. Er ist der von Gott gesetzte Schaffner und Pfleger (οἰκονόμος καὶ διοικητὴς τῶν πραγμάτων ἐκκλησιαστικῶν) und ihm allein Rechenschaft schuldig (*Const. apost.* II 35; *Can. apost.* 34). Als Mittelspersonen dienten ihm die Diakonen und Diakonissen, welche die nothwendigen Erkundigungen einzogen und die vom Bischof bestimmten Portionen verabfolgten. Erstere sollten nichts ohne Vorwissen des Bischofs geben (*Const. apost.* II 31. 32), welcher die Armen persönlich kennen zu lernen hatte (ibid. III 4; *Cypr.* Ep. 38). Seit dem 4. Jahrh. ward es üblich, dass der Bischof für die gar zu mühevoll gewordene Oekonomie einen Priester oder Diakon aus seinem Klerus als Oekonom (οἰκονόμος, aerarius) bestellte, und das vierte allgemeine Concil zu *Chalcedon* erhob diesen Gebrauch zum Gesetz (c. 21, c. 16, qu. 7). Gleichzeitig taucht auch die Würde des Archipresbyters und des Archidiakons auf, betreffs derer das vierte Concil zu *Karthago* (im J. 398) anordnet, dass der Bischof nicht persönlich, sondern durch jenen oder diesen für die Wittwen, Waisen und Fremden sorge (gubernationem agat; vgl. *Thomassin.* De nov. et vet. eccl. disc. I 2, c. 3, n. 12 u. c. 17, n. 10). Demgemäss lag dem Oekonom die Verwaltung und dem Archipresbyter oder Archidiakon die Aufsicht über die Verwendung oder Vertheilung ob, wenn nicht mitunter wenigstens Verwaltung und Verwendung in derselben Hand lagen. Im Abendlande wurden die Einkünfte, seit dem 4. Jahrh. wenigstens, in vier gleiche Theile getheilt, wovon je einer dem Bischof, dem übrigen Klerus, der Kirchenfabrik und den Armen zufiel (c. 25—30, c. 16, qu. 2). Papst Gelasius I beruft sich dafür auf einen alten Beschluss (l. c. c. 27) und Papst Gregor d. Gr. nennt diese Viertheilung eine Sitte des apostolischen Stuhles (l. c. c. 30); wann dieser Beschluss aber gefasst worden oder wann diese Sitte aufgekommen, ist nicht ausgemacht. Auch ist bis jetzt nicht erwiesen, dass sich diese Sitte ursprünglich über das römische Patriarchat hinaus erstreckt hat. In England wurde sie eingeführt durch dessen Apostel, den hl. Augustin (*Greg. M.* Ep. XII 31).

Gegenstand der privaten wie der öffentlichen Wohlthätigkeit war jegliche Noth, des Nähern die Wittwen und Waisen, die Findlinge, die um des Glaubens willen in den Kerkern und Bergwerken schmachtenden Christen, sowie ihre nothleidenden Angehörigen, die in Sklaverei Gerathenen, die Kranken und Hausarmen aller Art (*I Clem. Rom.* c. 56; *Ignat.* Ad Polycarp. c. 4; *Herm.* Past. II 9. III 2; *Const. apost.* IV 1. 2. V 1 etc.; *Tertull.* Apol. c. 39; Ad uxor. II 4; *Iustin.* Apol. I 14 u. 67; *Euseb.* H. e. V 3. VI 2. VII 5. 11. 22; *Cypr.* Ep. 13. 61. 67; *Ambros.* De offic. II 15 u. s. w.). Eine besondere Erwähnung verdient die Ermahnung, dass die Unbemittelten fasten möchten, um die Tageskost den im Kerker oder in den Minen hungernden Martyrern zu überweisen (*Const. apost.* V 1); ferner, dass man die Waisenkinder adoptiren und das auferzogene Mädchen eventuell einem Sohne des Hauses zur Frau geben möge (ibid. IV 1). Für alle Hülfsbedürftigen soll aber, wo die Privathülfe nicht Fürsorge getroffen, der Bischof einstehen. Er soll den Waisen die Eltern, den Wittwen die Männer ersetzen; den Erwachsenen zur Verehelichung, den Künstlern und Handwerkern zur Arbeit, den Arbeitsunfähigen zur Unterstützung verhelfen; den Fremden soll er gastlich aufnehmen, den Hungrigen speisen, den Durstigen tränken, den Nackten bekleiden, den Kranken besuchen, dem Gefangenen zu Hülfe kommen. Besonders aber soll er sich der Waisen annehmen, und zwar der Mädchen bis zu ihrer Verheiratung, der Knaben, bis sie ein wackeres Handwerk erlernt und sich selbständig ernähren können (ib. IV 2). Kein Hülfsbedürftiger, weder in der Nähe noch in der Ferne, weder Heide noch Christ, sollte von der Barmherzigkeit ausgeschlossen sein, nur der faule Bettler durfte nicht unterstützt werden (ibid. II 4).

Mit dem Eintreten der grossen Menge in die Kirche während des 4. Jahrh. zog auch eine massenhafte leibliche Noth ein. Um die ausserordentlich gesteigerten Ansprüche um so leichter befriedigen zu kön-

nen, wurden zunächst die Armen, welche das Haus verlassen konnten, täglich zur gemeinsamen Speisung versammelt in den sog. Diakonien (Vorrathshäuser in der Nähe der Kirche, unter der Inspection eines Diakons oder Subdiakons). Weiterhin schritt man, wol noch während der Regierung Constantins, zur Gründung von Hospitien. Dieselben vereinigten anfänglich die Fremden und Nothleidenden aller Art, zweigten sich aber allmälig in den grossen Städten bald ab in Hospitien für Fremde (Xenodochia) und in Häuser für Arme (Ptochotrophia), Kranke (Nosocomia), Waisen- und Findelkinder (Orphanotrophia, Brephotrophia), für Greise (Gerontocomia) u. A. (*Cod. Iust.* De s. eccl. l. I, tit. II, leg. 22). Sie standen unter der Aufsicht des Bischofs und unmittelbar unter der Leitung eines von ihm ernannten geistlichen Vorstehers; die Pflege der Kranken war den Diakonissen und Wittwen anvertraut, denen wieder untergeordnete Wärter beigegeben waren. Besonders berühmt war das vom hl. Basilius um das Jahr 369 vor den Thoren Caesarea's errichtete Hospital; rings um eine Kirche gebaut, bildete es gleichsam eine eigene Stadt mit zahlreichen Häusern für Arme und Kranke, mit Wohnungen für Aerzte und Krankenwärter und mit eigenen Handwerksstätten (vgl. den Grundriss des vaticanischen Hospitals, Fig. 544). In einer besondern Abtheilung befanden sich die Aussätzigen, die der hl. Basilius persönlich mit der rührendsten Zärtlichkeit pflegte (*Gregor. Naz.* Orat. 30 in laud. Basil.). Die Hospitäler vermehrten sich sehr schnell und gegen Ende des 6. Jahrh. waren sie über die ganze Kirche ausgebreitet, so dass es kaum eine Bischofsstadt gab, welche derselben entbehrte. Auch an Bussanstalten für gefallene Mädchen fehlte es nicht; so z. B. gründete Kaiser Iustinian eine solche (μετάνοια) nebst anderen Wohlthätigkeitsanstalten (*Procop.* De aedif. Iustin. I 2. 9. 11). Endlich richtete man auch für die Reisenden eigene Hospitien in unwirthlichen Gegenden ein. Vgl. hierüber wie über die christliche Wohlthätigkeit während der sechs ersten Jahrhunderte überhaupt: *Ratzinger* Gesch. d. christl. Armenpflege, gekr. Preisschrift, Freib. i. B. 1868, 1—130; 2. Aufl. 1884, und *Uhlhorn* Die christl. Liebesthätigkeit der alten Kirche [2], Stuttg. 1882. Monumentale Darstellungen der christlichen Wohlthätigkeit aus der ältesten Zeit sind sehr selten. STEPHINSKY.

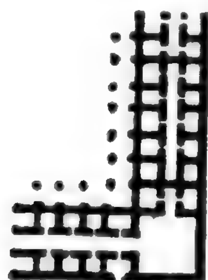


Fig. 544. Vom Grundriss des alten vaticanischen Hospitals (Ciampini Sacr. aedif. tab. VII).

WOLF, der, ist in der altchristlichen Litteratur das Sinnbild der Christenverfolger und scheint in diesem Sinne ganz besonders im diocletianischen Zeitalter von den christenverfolgenden Kaisern gebraucht worden zu sein. *Lactant.* De mort. persec. c. 52: gregem suum partim vastatum a lupis rapacibus etc.; *ders.* Inst. div. V 23: veniet, veniet rabiosis ac voracibus lupis merces sua. Vgl. *Chrysost.* Serm. post redit. ab exilio, ed. *Ben. Gaume*, 1837, III 513. In der Kunst sehen wir den W. sinnbildlich für die beiden Alten in der Geschichte der Susanna (s. d. Art. II 800) auftreten, aber genau mit demselben Gedanken an die Christenverfolgung, denn Susanna ist ja das Bild der Kirche in ihrer Trübsal.

WUCHER. So lange die Erlaubtheit des Zinsnehmens unter den Theologen fraglich war, wurden über die Stellung des kirchlichen Alterthums zur W.-Frage die verschiedensten Ansichten ausgesprochen. Die Anhänger der strengern Theorie glaubten ihre Ansicht bereits auch in jener Zeit vertreten, und sie deuteten selbst den einschlägigen Kanon der Synode von Nicaea im Sinn eines allgemeinen und unbedingten Zinsverbotes. Umgekehrt meinten die Vertreter einer freiern und den Bedürfnissen des Verkehrs mehr entgegenkommenden Richtung, die Väter so verstehen zu sollen und zu können, als verbieten sie stets nur den W.-Zins, d. i. den Zins überhaupt, wenn von Armen ein Darlehen begehrt wurde, oder den Zins in übermässiger und drückender Höhe, wenn es sich um ein Darlehen an Reiche handelte, und ihr tüchtigster Wortführer ist *Scipio Maffei* in seiner Schrift ‚Dell' impiego del danaro' (Veron. 1744; Rom. 1746). Wer mit ihren Arbeiten nur einige Bekanntschaft macht, wird sofort auch wahrnehmen, dass sie nicht so fast die bezügliche Lehre und Praxis der alten Kirche feststellen, als vielmehr ihre eigene Theorie dem kirchlichen Alterthum imputiren wollten, und dieses Bestreben begreift sich, wenn man erwägt, dass die Einen der Meinung waren, die strenge W.-Lehre des MA. sei Dogma, und ein Aufgeben derselben enthalte einen Angriff auf die Unfehlbarkeit der Kirche, während die Anderen sich stets gegen Angriffe, bisweilen sogar gegen Anklage auf Häresie zu vertheidigen hatten, so dass ihre historischen Betrachtungen sich nicht besonders durch Objectivität auszeichnen konnten. Wie die Untersuchung über den W. von *Mastrofini* (in französischer Uebersetzung unter dem Titel ‚Discussion sur

l'usure', Lyon 1834; ausgeschrieben durch *Vignon* in seiner Abhandlung ‚Du prêt à intérêt', Paris 1859) zeigt, erhielt sich dieses unhistorische Verfahren sogar noch einige Zeit im 19. Jahrh. Durch die Lösung indessen, welche die W.-Frage in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts erfuhr, wurde ihm der Todesstoss versetzt. Das Zinsnehmen wurde jetzt, wenn auch noch nicht principiell für rechtmässig erklärt, so doch vorerst erlaubt und geduldet, und die Frage nach der bezüglichen Stellung des Alterthums, ehemals von grösstem praktischen Belang, hat nunmehr eine rein theoretische Gestalt gewonnen. Ich habe sie demgemäss mit aller Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit in meiner ‚Gesch. des kirchl. Zinsverbotes' (Tüb. 1876) aufs Neue untersucht, und die Hauptergebnisse, zu denen ich gelangte, sind folgende. So oft die Väter auf das Zinsnehmen zu sprechen kommen, erklären sie sich gegen dasselbe, und in der vorconstantinischen Zeit kommen hier in Betracht *Apollonius* (*Eus.* H. e. V 18, 11), *Clemens Alex.* (Paed. I 10, 95, ed. *Potter.* 154; Strom. II 18, 84, p. 473), *Tertullian* (Adv. Marc. IV 17), *Hippolyt* (c. 15, ed. *Haneberg* 71), *Cyprian* (Testim. III 48), *Commodian* (Instruct. adv. gent. deos 65) und *Lactanz* (Divin. instit. VI 18). Der Grund, der sie bestimmte, diese Stellung einzunehmen, ist, wie sich namentlich bei Clemens, Tertullian und Cyprian zeigt, das Zinsverbot des A. Test., und dazu kommt bei Lactanz noch die Forderung des natürlichen Rechtsbewusstseins, da man von dem Bedürftigen um so weniger etwas nehmen dürfe, als die Pflicht der Wohlthätigkeit gebiete, ihm sogar zu geben. Der Liebessinn der alten Christen berechtigt auch zu der Annahme, dass wenigstens ein Theil von ihnen diese Lehre im Leben befolgte, und sicherlich haben es die Männer selbst gethan, die sie in ihren Schriften vortrugen. Allgemein geschah es indessen nicht, und es erhellt das nicht bloss aus der Geschichte des Papstes Callistus, der in der frühern Periode seines Lebens ein Bankgeschäft betrieb (*Hippolyt.* Philosoph. IX 12), sondern auch aus der Schilderung, die *Cyprian* (De lapsis c. 6) von den sittlichen Zuständen in der Christenwelt um die Mitte des 3. Jahrh. entwirft und nach der selbst Bischöfe sich mit Zinsgeschäften abgaben, eine Erscheinung, aus der zu schliessen sein dürfte, dass dem alttestamentlichen Zinsverbot die Verbindlichkeit gegenüber dem N. Bund von einem Theil der Christen bestritten wurde. Wie es sich indessen mit der Erklärung dieses Punktes verhalten mag: die Anschauung der älteren Väter blieb auch in den folgenden Jahrhunderten bestehen und das Zinsnehmen wurde auch fortan für unerlaubt erklärt. Zeugen sind hauptsächlich *Athanasius* (Expos. in Ps. 14), *Basilius M.* (Hom. in Ps. 14), *Gregor. Naz.* (Or. XVI in patr. tac. c. 18), *Gregor. Nyss.* (Or. c. usurarios), *Cyrill. Hieros.* (Catech. IV 37), *Epiphanius* (Adv. haer. epilog. c. 23), *Jo. Chrysostomus* (Hom. 41 in Gen., Hom. 5. 56 [57] in Matth.), *Theodoret.* (Interpret. in Ps. 14, 5; 54, 11) und die *Const. apost.* (III 7) in der griechischen Kirche, in der lateinischen *Hilarius* (Tract. in Ps. 14, c. 15), *Ambrosius* (De Tobia; De offic. III 3, 20; Ep. 19, 4), *Hieronymus* (Super Ezech. VI 18), *Augustinus* (De bapt. c. Donat. IV 9; Serm. III in Ps. 36; Ep. 153 ad Maced.), *Leo M.* (Ep. 3, 4), *Maximus Taur.* (Hom. 42 De Quadrag. VI) und *Cassiodor.* (Expos. in Ps. 14, 10). Die Gründe für das Zinsverbot sind wiederum vorzüglich biblischer Art; sie werden aber nicht mehr bloss dem A., sondern auch dem N. Test. entnommen, und die Stellen, die in letzterem in Betracht gezogen werden, sind Luc. 6, 34—35; Matth. 5, 42; 6, 12; 18, 23—35. Zu der Auctorität der hl. Schrift gesellte sich das Ansehen weiser Männer aus dem heidnischen Alterthum, und *Ambrosius* (De Tob. c. 14) beruft sich auf den Ausspruch *Cato's*, in dem ‚fenerari' und ‚occidere' als identisch gefasst werden. *Chrysostomus* (Hom. 56 in Matth. 6) weist auf das Staatsgesetz hin, in dem den Senatoren das Zinsnehmen verboten war, und wie er dieses, wie ähnlich auch die beiden Gregore, überdies ein Ernten ohne Boden, Pflug und Regen nennt und es zu Landbau, Viehzucht und Handwerk als erlaubten und gerechten Erwerbsarten in Gegensatz stellt, so schwebte ihm wahrscheinlich das aristotelische Urteil von der Unfruchtbarkeit des Goldes vor (ibid.). Das Zinsnehmen erscheint den Vätern ferner als eine offenbare Ungerechtigkeit, weil als eine Verletzung der Gleichheit im Verkehr, indem mehr empfangen als gegeben werde. Die Gründe, die für dasselbe vorgebracht wurden, werden mit freilich unzureichenden Argumenten zurückgewiesen, und auf die Einrede, dass es doch eine unbillige Forderung sei, das Geld, das dem Eigenthümer einen Nutzen abwerfe, einem Andern unentgeltlich zum Erwerb überlassen zu sollen, und dass schon Viele durch ein Darlehen reich geworden seien, wird z. B. entgegnet, es fehle hier nicht an Belohnung, statt Geld werde der Himmel gegeben (*Chrysost.* Hom. 5 in Matth. 5), und wenn die Aufnahme eines Zinsdarlehens auch Einigen zum Heile gewesen sei, so habe sie eine noch grössere Anzahl

verweisen, vermöge deren sie nicht in der Verfassung waren, die Bedürfnisse des Verkehrs nach Gebühr zu würdigen. Zum Theil verrathen sie ihr diesfallsiges Unvermögen selbst, indem sie die Gründe, die ihnen entgegengehalten wurden, mehr abwiesen als widerlegten, und eben damit offenbarten, dass es ihnen am vollen Verständniss der Zinsfrage gebrach. Dieser Mangel selbst aber hatte wieder einen doppelten Grund. Da sie einerseits der Ueberzeugung lebten, wie *Ambrosius* (De Tob. c. 14) sogar formell ausspricht, dass das alttestamentliche Zinsverbot absolut und somit auch für den N. Bund verbindlich sei, so konnten sie sich in eine Discussion über die Frage gar nicht einlassen, und anderseits mochten sie dieses ihr Verfahren für um so berechtigter halten, als nach allem, was wir über die Creditverhältnisse des Alterthums wissen, das Darlehen zu ihrer Zeit in der That mehr einen consumtiven als productiven Charakter hatte. An eine strenge Durchführung ihrer Ansicht war freilich bei den Grundsätzen der Gesammtkirche nicht zu denken, und wenn sie auch, wie *Gregor. Nyss.* (Ep. l. c.), das kanonische Strafverfahren lückenhaft fanden, weil das Zinsnehmen trotz des Schriftverbotes ungeahndet bleibe, so mussten sie sich mit demselben Kirchenvater zugleich darauf beschränken, die fragliche Lücke in der Bussdisciplin durch die Predigt auszufüllen, und die Krankheiten, welche die Habsucht erzeuge, durch das Wort zu heilen (s. *Funk* Zins u. W. im christl. Alterth. in d. Tüb. Theol. Q.-Schr. 1875, 214—229, und Gesch. d. kirchl. Zinsverbotes, Tüb. 1876. FUNK.

WÜRFELSPIEL, s. Spieltische und Würfel II 771.

WUNDER CHRISTI, s. Jesus Christus II 7 f.

X.

XENODOCHIA, Pilgerhäuser, s. Wohlthätigkeitsanstalten II 991.

XEROPHAGIA (ξηροφαγία, *aridus victus, arida saginatio, Tertull.* De pallio c. 4), ein schon von *Tertull.* gebrauchter Ausdruck (De ieiun. adv. Psych. c. 1. 2) zur Bezeichnung des Fastens, bei welchem das Essen trockener Speisen als wesentlich galt. *Conc. Laodic.* c. 50: δεῖ πᾶσαν τὴν τεσσαρακοστὴν νηστεύειν, ξηροφαγοῦντας. Und *Tertull.* De ieiun. c. 1 giebt diese ausführlichere Umschreibung des Terminus: xerophagias observamus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis; ne quid vinositatis vel edamus vel potemus. Lavacri quoque abstinentiam congruentem arido victui. Diese Grundsätze haben aber schwerlich allgemeine Geltung gehabt, und weichen später dem bekannten, allerdings von dem Jansenismus auch bekämpften Grundsatz: *liquidum non frangit ieiunium.* Im Allgemeinen blieb, besonders bei der Klosterund Gefangenenkost, die X. im MA. auf Brod, Salz und Wasser beschränkt. KRAUS.

XYSTICI (qui se in xysto exercebant, *Sueton.* Aug. 45; Galb. 15; *Gruter.* 332 [6]), die an den Wettkämpfen als Gladiatoren, Wagenlenker u. s. f. theilnahmen. Sie galten nach römischem Recht nicht als infam (*Ulp.* Dig. III 2, 4), doch wurden sie in der christlichen Gemeinde als solche behandelt (*Tertull.* Pudic. 7: spectaculum quadrigarii furoris, et gladiatorii cruoris, et scenicae foeditatis et *xysticae* vanitatis; vgl. De Spectac. c. 26) und von den *Const. apost.* VIII 32 ausgeschlossen; vgl. *Bingham* IV 229.

Y.

ΥΠΑΚΟΥΕΙΝ und ΥΠΗΧΕΙΝ, *succinere* (*Basil.* Ep. 63 ad Neocaes. 96; *Athanas.* Apol. II 717, al. 334 u. a. von *Bingham* VI 18 f. gesammelte Belege) hiess das Aufnehmen und Vollenden eines vom *Praecentor* (s. d. Art. II 631) oder *Phonascus* (ὑποβολεύς) angestimmten Gesanges bez. Psalmes.

ΥΠΑΠΑΝΤΗ (ἑορτὴ τῆς ὑπαπάντης), das Fest der Reinigung Mariae, s. I 496.

ΥΠΕΡΘΕΣΙΣ, s. Superpositio II 800.

ΥΠΕΡΩΟΝ, das in der Apostelgeschichte (c. 2, c. 6) und Joh. 20 erwähnte obere Gemach (*Luther* hat unrichtig Söller übersetzt), wo in apostolischer Zeit, und nach Ausweis des Dialogs Philopatris auch noch später, die ersten Christen ihre Versammlungen abhielten (vgl. d. Art. Basilika I 112 f.). In der byzantinischen Baukunst nannte man dann die Emporen für das

weibliche Geschlecht θηλυτέρων ὑπερῷα (*Paul. Silent.* Descr. s. Soph. I 256), ὑπερῷα (*Euagr.* IV 31; *Leo* Novell. 73). In einem solchen Υ. pflegte auch die Kaiserin dem Gottesdienst beizuwohnen (*Euagr.* bei *Dufresne* Comm. in *Paul. Silent.* 553, § 40). Man nannte diese Räume auch κατηχούμενα (*Leo Allat.* De consens. eccles. II 11, 645; *Paul. Diacon.* Hist. misc. XXIII bei *Bingham* III 201).

ΥΠΗΧΕΙΝ, s. oben Ὑπακούειν.

ΥΠΗΡΕΤΑΙ, s. d. Art. Diakonen I 356. Der Ausdruck kommt *Conc. Nicaen.* can. 18 vor.

ΥΠΟΒΟΛΕΥΣ, s. die Art. Praecentor II 631 und oben Ὑπακούειν.

ΥΠΟΓΡΑΦΕΥΣ, s. Notarii II 502.

ΥΠΟΝΟΜΟΣ, Bezeichnung des Baptisteriums; vgl. *Bingham* III 258.

ΥΠΟΠΙΠΤΟΝΤΕΣ, s. Busse I 182.

Z.

ZAHLEN und **ZIFFERN.** Deus omnia in mensura et numero et pondere fecit (Sap. 11, 21), heisst es in der hl. Schrift. Deshalb spielte die Zahlensymbolik im A. Bunde eine wichtige Rolle. Weniger Bedeutung legen ihr bei die Schriften des N. Bundes, mit Ausnahme der Apokalypse; letztere ist wieder reich an symbolischen Zahlen (*Züllig* Offenb. Johannis I 115 ff.; *Kurtz* in den Theol. Stud. u. Krit. 1844, II 315 ff.). Von den Phantastereien der Kabbala wollen wir nicht sprechen, sondern nur darauf hinweisen, dass die Zahlen bei den Pythagoräern eine bedeutende Rolle spielten (*Verg.* Eclog. VIII, v. 25).

Da die Christen, wie *Augustin* (Serm. 51, c. 24) sagt, nicht nur in jedem Worte, sondern auch in jeder Zahl der hl. Schrift Geheimnisse suchten, und da, wenn man den Dingen Zahl und Gestalt nimmt, sie nicht mehr sind (*Aug.* De lib. arb. II 16), so begegnen uns bei den älteren kirchlichen Schriftstellern symbolische Zahlendeutungen ziemlich häufig. Abgesehen vom Pastor des *Hermas* haben wir symbolische Zahlendeutung im Briefe des *Barnabas* c. 9: ‚indem Abraham die Beschneidung vollzog, schaute er auf Christus und wählte deshalb die Mystik dreier Buchstaben. Die Schrift sagt nämlich: und Abraham beschnitt aus seinem Hause 318 Männer. Welches ist nun die ihm verliehene Erkenntniss? Lernet zuerst die 18 verstehen, dann die 300. In den 18 ist I gleich 10 und H gleich 8. Das giebt Jesus. Noch sollte ferner das Kreuz in dem T die Gnade des Erlösers ausdrücken; deshalb sagt die Schrift: und 300.‘ Die symbolische Zahlendeutung kommt selbst in den Reden der Kirchenväter nicht selten vor, ein Beweis, dass sie den Zuhörern geläufig war. Ausser *Ambrosius*, *Augustinus* und *Gregor d. Gr.* haben sich besonders *Beda*, *Rhabanus* und *Durandus* mit Zahlendeutung abgegeben (vgl. *Kreuser* Kirchenbau[2] I 701—718).

Eins sinnbildet den Einen Gott, der sich nicht theilen lässt und in dem Alles enthalten ist (*Aug.* Dial. quaest. c. 26).

Bei Zwei denkt die Zahlenmystik an Christi beide Naturen, die beiden Testamente, das diesseitige und jenseitige Leben, die zwei Gesetztafeln u. s. w. (vgl. *Aug.* Contra Faust. XXII 52; Serm. 177, n. 6; *Hieron.* Comm. in Marc.).

Die Dreizahl hält die Kirche heilig zu Ehren des dreieinigen Gottes (*Aug.* Serm. 252); sie ist die Zahl der geistigen Vollkommenheit (*Aug.* De serm. Dom. in monte c. 19).

Die Vierzahl war den Pythagoräern heilig und sie schwuren bei ihr. Sie ist auch in der hl. Schrift und bei den Vätern das Sinnbild der (ganzen) Welt. Darum wurde sie angewandt bei der Wohnung Gottes im hl. Zelte (*Holzammer* Hdb. zur bibl. Gesch.[3] I 332). Vier sind Paradiesesflüsse, vier Evangelien, vier Cardinaltugenden (*August.* Serm. 252, n. 10; Enarr. in Ps. 59, n. 2).

Die Fünfzahl weist hin auf die fünf Bücher Mosis, die fünf Sinne, fünf Talente, fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen, die fünf Hallen am Teich Bethesda (*Aug.* Enarr. in Ps. 143, n. 2; *Gregor. M.* Hom. 9, n. 1).

Die Zahl Sechs ist ein Bild der Weltschöpfung, die in sechs Tagen vollendet wurde (*Chrysost.* Op. imperf. in Matth. c. 6).

Eine besonders heilige Zahl ist die Siebenzahl (*Gregor. Naz.* Serm. in Pentec.). ‚Septenarius numerus, qui est sanctus‘ (*Hieron.* In Amos II, n. 5; In Ezech. III, n. 8). Ueber die Bedeutung derselben im A. Bund vgl. *Holzammer* a. a. O.). Der hl. *Cyprian* sieht in ihr die Vereinigung der hl. Dreieinigkeit mit der Idee der Welt und denkt zugleich an die sieben Makkabäer, die sieben Wochentage der Schöpfung und den siebenarmigen Leuchter, die sieben Kirchen (De exhort. mart. ad Fortunat. c. 11; Testimonior. I 20). Auch

im N. Test. kommt das mystische Zahlenelement vor in den sieben Worten Christi am Kreuz, den sieben Siegeln des Lammes, den sieben Bitten des Vaterunsers, den sieben Diakonen, den sieben Sacramenten. Als heilige Zahl ist auch die VII eingravirt auf dem Grabstein eines MERCVRIVS im Coemeterium s. Mustiolae in Chiusi (*Cavedoni* Cimit. Chiusin. 38) gefunden worden. ‚Dieses Kind starb,‘ so heisst es auf dem gedachten Epitaph, ‚in seinem sabbathischen Jahre‘, wurde also alt sieben Jahre und sieben Monate. *Gregor d. Gr.* denkt bei der Siebenzahl an das Siebengestirn, das er mit der Kirche vergleicht, die trotz aller Verfolgungen unerschütterlich blieb (Moral. in Iob lib. IX 13). Weiteres über die Siebenzahl bei *Crosnier* Iconogr. chrét. 52.

Kommt man über die Sieben (den A. B.) hinaus, so steigt man zu den Acht, dem Evangelium und der christlichen Beschneidung (der Taufe) auf. ‚Septenario numero (in lege) expleto postea per ogdoadem ad evangelium scandimus‘ (*Hieron.* In Eccles. XI, n. 2; vgl. In Ezech. XL, n. 26). Nach acht Tagen wurde Jesus beschnitten; die Beschneidung aber ist Vorbild der christlichen Taufe. Dieser Zahlenmystik wegen liebte man bei den Taufkapellen schon frühe das Achteck. Dies ist in nachstehenden Distichen des hl. *Ambrosius*, die am Taufbrunnen in der Kirche der hl. Thekla angebracht waren (*Gruter* Thesaur. inscript. 1166, n. 8), ausgesprochen:

octochorum sanctos templum surrexit in usus
octogonus fons est munere dignus eo.
Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam
surgere, quo populis vera salus rediit
luce resurgentis Christi, qui claustra resolvit
mortis et e tumulis suscitat exanimes.
(Vgl. Röm. 6, 3. 4.)

Wenn auch die Zahl Neun nach *Hieronymus* (In Ezech. VII, n. 24) eine unglückliche ist, so hat sie nach *Chrysostomus* (In inscript. act. II, n. 67) doch auch günstige Bedeutung, ‚denn um die neunte Stunde starb der Heiland, wurde das Paradies geöffnet, das Opfer für Alle dargebracht, die Finsterniss gelöst und das Licht herbeigeführt‘.

Als Vollkommenheit des A. und N. B. erscheint die Zehnzahl, die auch schon bei den Heiden als Voll- und vorzugsweise runde Zahl mystische Bedeutung hatte (*Bähr* Mosaischer Cultus I 175 ff.) und glückverheissend war. Auf dem Triumphbogen des Constantin, auf Münzen der constantinischen Familie, wie auf der Rückseite vieler Medaillen liest man: VOTIS X VOTIS XX. Auch auf der von *A. Mai* (Coll. Vatic. 268) publicirten Columna milliaria steht VOTIS X, MVLTIS XX. Man vermuthet unter diesen Formeln Glück- und Segenswünsche. *Clemens Alex.* nennt die Zehnzahl ‚undequaque perfectus‘ (Strom. VI 4), und *Augustinus* (Serm. 252, n. 10) sagt: denarius (numerus) plenitudo sapientiae. Eine ganze Reihe ähnlicher Stellen citirt *Kreuser* a. a. O. 711. Weil die Zehnzahl die Zahl der Vollkommenheit ist, ja, wie *Augustinus* sagt, die ‚perfectio beatitudinis nostrae‘ (Ep. LV 15), deshalb wurde sie als Symbol der ewigen Seligkeit genommen, und *Clemens Alex.* (Strom. IV 2) wie *Augustinus* (Tract. XVII in Ioan.) sehen in dem Denar, den der Herr des Weinberges den Arbeitern verabreichte, den Lohn des Himmels (quam significat denarius).

Auf altchristlichen Bildern sieht man oft Ziffern und Buchstaben auf Kleidern (vgl. d. Art. Monogramme auf Kleidern II 417). Die Ziffern mögen wol eine Hinweisung sein auf das Wort Gottes, das dreissig-, sechzig- und hundertfältige Frucht bringt (Matth. 13, 8). So würde das öfter wiederkehrende Ш Ξ (wol nicht Anderes als ein Ξ [ich sehe nur H. K.]) auf dem Kleide der hl. Agnes (*Buonarruoti* Vetri, tav. XIV [1]) die Zahl 60 bedeuten, die den Jungfrauen geweiht ist. Denn manche Väter wollen durch die Zahl 60 auf die Jungfräulichkeit und durch die Zahl 100 auf das Martyrium (*Cypr.* Epist. 70; *Prudent.* Peristeph. XIV 19 sq.) hingedeutet haben, während *Hieronymus* sagt: centenarius (numerus) virginitatis coronam ostendit (Ep. 121; vgl. *Victorin.* Schol. in Apoc. c. 9). Doch genug mit ‚der Weisheit der Zahlengrübler‘ (ἀριθμητικοί), auf welche der hl. *Basilius* (In Ps. 14) nicht gerade viel gehalten zu haben scheint.

Auch auf Grabmonumenten kommen Ziffern vor. Manche Archäologen (*Aringhi, Amati, Settele*) halten diese Ziffern für Ordnungsnummern der Hypogeen. Doch *Visconti* (Sposizione d' alcune ant. iscriz. crist. 10) und *de Rossi* (R. S. I 280) behaupten mit mehr Recht, gestützt auf *Prudentius* (Hymn. in s. Hippol. v. 1—15), dass diese Ziffern die Anzahl der in den Gräbern beigesetzten Martyrer anzeigen. So würde z. B. die Inschrift N · XXX · SVRRA · ET · SENEC (*Visconti* l. c. 8) andeuten, dass hier 30 Opfer der Verfolgung unter dem Consulate der Genannten beigesetzt worden seien. MÜNZ.

ZAUBEREI u. ZAUBERFORMELN. I. Obwol in den hl. Schriften des N. T. Verbote der Zauberei gar nicht, in der altchristlichen Litteratur nur sehr sparsam vorkommen, ja sogar ausschliesslich nur in den verschiedenen Bearbeitungen des altchristlichen, der Katechumenen-

unterweisung dienenden ‚Unterrichtsbüchleins' der Moral, genannt: ‚die zwei Wege des Lichtes und der Finsterniss' (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων c. 5; Doctrina apostolorum ed. *Gebhard* und *Harnack*, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litt. II 278; *Barnab.* Ep. c. 20; Die sog. apostol. Kirchenordn. ed. *Hilgenfeld* N. T. extra can. recept. fasc. IV². Lips. 1876, 98), so hat doch mit der alttestamentlichen Auffassung des Wesens der Magie (vgl. *P. Scholz* Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensb. 1877, § 7, S. 69—96), als einer ‚andern Sorte von Götzendienst' (*Tert.* De anima c. 57), die altchristliche Gemeinde die Ueberzeugung von der sittlichen Unzulässigkeit der Zauberei überkommen (*Orig.* C. Cels. I 26; vgl. *Basil.* Comment. § 77 in Ies. c. 2, ed. Maur. I 433), so dass die Ausübung der Zauberei sowol von der Aufnahme in die christliche Gemeinde als von der Zugehörigkeit dazu ausschloss: ‚Zauberer, Sterndeuter, Wahrsager, Traumdeuter, Gaukler, Amulettenverfertiger, Tag- und Stundenwähler sollen weder zum Katechumenat noch zur Taufe zugelassen werden, bis sie allen diesen Werken entsagen; die Versicherung von drei Zeugen ist erforderlich, die bezeugen, dass sie von allen diesen schändlichen Werken Abstand genommen haben', so verfügen die der Verfolgungszeit angehörenden arab. Canones des *Hippolyt* (c. 15); und darum fand man ‚seit dem Evangelium nirgends Chaldäer oder Beschwörer oder Wahrsager oder Zauberer, ausser offen bestrafte' (*Tertull.* De idol. c. 9); Aquilas (der Bibelübersetzer) wurde wegen seiner astrologischen Neigungen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestossen (*Epiph.* De mens. et ponder. c. 15; Synops. script. s. c. 77); die Christen haben keine Mitwissenschaft an der Zauberei, wenn ihnen auch das innere Wesen der Magie nicht entgeht (*Tertull.* De anima c. 57). Wenn trotzdem die Christen in den Verfolgungen auch der Zauberei angeklagt und den betr. Strafgesetzen unterworfen wurden (s. d. Art. Christenverfolgungen I 217), so trug dazu unter verschiedenen Ursachen (*Le Blant* Recherches sur l'accusation de Magie dirigée contre les premiers chrétiens, Nogent-le-Rotrou 1869) am kräftigsten bei das magische Treiben der christlichen Häretiker. ‚Dieser Leute bediente sich der schadenfrohe Teufel als Werkzeuge, um den Ungläubigen reichen Stoff zur Schmähung des göttlichen Wortes zu bieten; denn der von ihnen ausgehende schlechte Ruf verbreitete sich zur Schmach des ganzen christlichen Volkes; gerade dieses aber veranlasste nun hauptsächlich, dass sich bei den damaligen Heiden die ebenso völlig ungereimte als gottlose Meinung über uns verbreitete' (*Euseb.* H. e. IV 7, bez. 11, ed. *Laemmer*; vgl. III 26, bez. 27). Eine astrologische oder magische Gnosis oder Geheimlehre fand sich schon bei dem Samaritaner Eupolemos (*Hilgenfeld* Ketzergesch. d. Urchristenth., Lpz. 1884, 151 f. 155) und den Essenern (*Hilgenfeld* a. a. O. 121. 127 f. 132. 148. 231), und aus beiden Quellen, dem Samaritanismus und dem Essenismus, ergoss sie sich auch in die christliche Häresie. Schon bei seinen mit Zauberkünsten bethörten Landsleuten in hohem Ansehen, ergab sich Simon aus Gitta in Samaria nach der Abweisung seines Geldangebotes seitens der Apostel ganz der Magie (Act. 8, 9 f.; *Iren.* Adv. haer. I 23, § 1; Philosophum. VI 7; *Tertull.* De idol. 9; *Epiphan.* Haer. XXI 2 u. a.); nach *Pseudo-Clemens* vermochte Simon aus Luft einen Menschen zu machen und ihn wieder verduften zu lassen, verschaffte sich durch Ermordung eines Knaben einen Beistandsgeist (ψυχὴ oder δαίμων πάρεδρος) für seine Zauberei (Hom. II 26. 30), konnte sich unsichtbar machen, nahm zwei Gesichter an, verwandelte sich in Schlangen, Ziegen, durchdrang, wenn er floh, Berge wie Schlamm, erhob sich fliegend in die Luft, kam unverletzt zur Erde herab, wenn er sich von der Höhe herabstürzte, wälzte sich im Feuer, ohne zu brennen, löste seine Fesseln und zauberte sie seinen Bändigern an, öffnete, im Kerker gefesselt, die Thore, konnte durch Salben Allen sein eigenes Aussehen verleihen, konnte plötzlich Bäume und Sträucher und Knaben Bärte wachsen lassen (Hom. II 32; Recog. II 9, epitom. §§ 31. 33. 134 f.), brachte die Stadt in Entsetzen, indem er auf offenem Forum Geister und Erscheinungen (φαντάσματα καὶ ἰνδάλματα) producirte, bei seinem öffentlichen Auftreten Statuen und Schatten, die er für Seelen der Abgestorbenen ausgab, vorausgehen liess (Hom. IV 4, epitom. § 45), bewirkte, dass zahlreiches Volk seine Helena aus allen Fenstern eines Thurmes zugleich herabschauen sah (Recog. II 12). Demgemäss trieben auch seine Anhänger (Simonianer) Magie, gebrauchten Beschwörungen und Zaubersprüche, auch Liebeszauber (φίλτρα, ἐρωτικά) und Reizmittel (ἀγώγιμα), sog. Hülfsgeister und Traumsender (πάρεδροι, ὀνειροπόμποι δαίμονες) wurden bei ihnen fleissig benützt (*Iren.* Adv. haer. I 23, § 4; Philos. VI 20; *Theodoret.* Haeret. fab. comp. I 1). Simons Nachfolger Menander verführte ebenfalls viele διὰ μαγικῆς τέχνης (*Iustin.* Apol. I 26) und

,brachte es in der magischen Kunst zur höchsten Vollkommenheit' (*Iren.* Advers. haer. I 23, § 5; *Euseb.* H. e. III 26, bez. 27; *Epiphan.* Haer. XXII 1; *Theodoret.* Haer. fab. I 2). Menanders Schüler Basilides verpflanzte die magische Gnosis auf den empfänglichen Boden Aegyptens, und seine Anhänger trieben Zauberei, Beschwörungen und allen sonstigen magischen Unfug (reliqua universa περιέργια) so stark (*Iren.* I 24, § 5; *Epiph.* Haer. XXIV 2; *Theodoret.* I 4), dass sie (und vermuthlich auch die Karpokratianer, s. unt.) die Schilderung von Aegyptens Christenthum verschuldet haben, welche Kaiser Hadrian an den Consul Servianus macht: illic . . . nemo christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes etc. (*Flav. Vopiscus* Saturnin. 7. 8; *Hilgenfeld* a. a. O. 289 f.). Der mit den Essenern zusammenhängenden Secte des Propheten Elxai (zu Traians Zeiten) war Astrologie, Magie und Divination nicht fremd (Philos. IX 14, X 29; *Theodoret.* Haer. fab. II 7); das Buch ihrer Geheimlehre, in Rom zwischen 220—230 bekannt geworden (Philos. IX 13. 17) verordnete, gemäss der elxaitischen Annahme, dass alle Krankheiten und alles Unglück Sündenstrafe sei, die man deshalb durch Entsühnung zu beseitigen habe, gegen den Biss tollwüthiger Hunde die sofortige Untertauchung in Quell- oder Flusswasser im Namen des grossen und höchsten Gottes und mit folgender Beschwörung: Ἰδοὺ μαρτύρομαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἅγια καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἅλας καὶ τὴν γῆν· Τούτους τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοιχεύσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθετήσω, οὐδὲν ἐν πᾶσι πονηροῖς εὐδοκήσω (Philos. IX 15). Dieselbe Beschwörung mit 40 Untertauchungen innerhalb sieben Tagen empfahl Elxai für Schwindsucht und Besessenheit (Philos. IX 16). Noch im 4. Jahrh. wurden Marthus und Marthana, zwei Weiber seiner Nachkommenschaft, von den Elxaiten so verehrt, dass man den Staub ihrer Füsse als Heilmittel, ihren ausgeworfenen Speichel als Amulett und Phylakterium benützte (*Epiph.* Haer. LIII 1). Durch die Verschmelzung mit den Ebioniten lernten diese die elxaitischen Sühn- und Zauberbäder für Krankheiten und Schlangenbiss sammt der Beschwörung der sieben Zeugen kennen, die sie mit den Worten einleiteten: βοηθεῖτέ μοι καὶ ἀπαλλάξατε ἀπ' ἐμοῦ τὸ ἄλγημα (*Epiph.* Haer. XXX 17, vgl. c. 7), während sicherlich nicht bloss die doctrinelle Abhängigkeit vom Elxaitismus, sondern mehr noch der persische Ursprung die astrologisch-litterarische Thätigkeit, das magische Treiben, die Anwendung von Beschwörungen, Phylakterien und Amuletten seitens der Manichäer (*Epiph.* Haer. LXVI 13. 89; *Theodoret.* Haer. fab. I 26) erklärt. Aber auch manche Vertreter der sog. speculativen Gnosis zeigen sich als der Zauberei ergeben: in Alexandrien schufen der valentinianische Gnostiker Karpokrates und sein Sohn, der jugendliche Communist Epiphanes (unter Hadrians Regierung, nach *Theodoret.* Haer. fab. I 5) die Secte der Karpokratianer, die sich ebenfalls auf Zauberei, Beschwörungen von Dämonen, Hülfs- und Traumgeistern, auf Liebestränke und Kräuter (charitesia) verlegte, durch Zauberei Jeden nach Willkür beherrschen zu können vermeinte (*Iren.* Adv. haer. I 25, § 3; *Euseb.* H. e. IV 7, bez. 11; *Epiph.* Haer. XXVII 3. 7; *Theodoret.* I 5), und in Asien (durch seine Schüler nicht bloss im Morgenlande, sondern auch in Gallien) wirkte ein anderer Valentinianer, Markos (ein Zeitgenosse des Irenaeus), als Zeichendeuter (τερατοσκόπος), Wahrsager (προγνωστικός), erfahrener Astrolog und Zauberer (ἀστρολογικῆς, μαγικῆς κυβείας ἐμπειρότατος), *Iren.* Adv. haer. I 15, § 6; *Euseb.* H. e. IV 11, bez. 15; Philos. VI 39; *Theodoret.* I 9); ,indem er die Gaukeleien des Anaxilaus mit der Durchtriebenheit der sog. Magier verband, verführte er viele Männer, machte sich aber am meisten mit reichen Weibern zu thun, und dass er einigen Weibern auch Liebestränke und Reizmittel zur Schändung ihrer Körper beibrachte, haben diese öfters nach ihrer Bekehrung zur Kirche Gottes bekannt' (*Iren.* Adv. haer. I 13, § 1. 2. 5; *Epiph.* Haer. XXXIV 3). — Durch das bewirkende Princip, die angewandten Mittel und die bewirkten Erfolge unterschied sich die Wunderthätigkeit der ,wahren Jünger Christi' von der magischen der Häretiker: ,nicht durch Engelanrufungen thut sie (sc. die Kirche) etwas, noch durch Beschwörungen, noch durch sonstige schlechte Gaukelei, sondern rein, lauter und offen ihre Gebete an den Herrn richtend, der Alles gemacht hat, und den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufend, vollbringt sie Kraftwirkungen zur Wohlfahrt der Menschen, aber nicht zur Verführung' (*Iren.* Adv. haer. II 32, § 5; vgl. *Orig.* C. Cels. VII 4), während ,die Anhänger des Simon und Karpokrates und die übrigen angeblichen Wunderthäter überführt werden, dass sie nicht in der Kraft Gottes, noch zum Segen für die Menschen das thun, was sie thun, sondern zum Verderben und zur Verführung durch magische Täuschungen und jeglichen Trug

mehr schaden als nützen denen, die ihnen glauben' (*Iren.* II 31, § 2; vgl. *Orig.* C. Cels. I 68). Hat somit die Kirche der ersten Jahrhunderte ihre Gemeinde von der Zauberei, ‚dieser vielgestaltigen Seuche des menschlichen Geistes, dieser Verwüsterin des Heiles und der Seele' (*Tertull.* De anima c. 57), rein erhalten: von dem Vorwurf des Zuvielglaubens gegenüber der Zauberei wird man jene Zeiten kaum freisprechen können, wenn man sieht, wie Gelehrte und Ungebildete nicht Täuschung, sondern fast überall reelle Wirkung der Zauberei annehmen, und in dieser niemals natürliche, sondern immer dämonische Wirksamkeit erblicken; es ist, als ob sie von der durch die jüngeren Pythagoräer und den Neuplatonismus mit Dämonen bevölkerten Atmosphäre (s. *August.* De civ. Dei VIII 14) nicht unbeeinflusst geblieben wäre. Nach volksthümlicher Ueberzeugung kann den in blühender Jugend Gestorbenen nur Gewalt oder Zauber getödtet haben: eine Marmorplatte unbekannten Fundortes (im Museum zu Bukarest), der Schrift nach schwerlich jünger als das 2. Jahrh., der neutestamentlichen Sprachweise nach unbedenklich christlichen Ursprungs, ruft, ganz wie heidnische Inschriften, Gottes Rache gegen die ΦΑΡΜΑΚΕΥϹΑΝΤΕϹ ΤΗΝ ΤΑΛΑΙΠѠΡΟΝ ΑѠΡΟΝ ΗΡΑΚΛΕΙΑΝ (Epigraphische Nachlese z. Corp. inscr. lat. vol. III; Sitzungsber. d. Wien. Akad. d. Wissensch. philos.-hist. Classe, 1874, LXXVII 403—405). *Iustin* (Apol. I 14, II 5), *Irenaeus* (Adv. haer., bes. II 31, § 2. 3), *Origenes* (C. Cels. VII 69), selbst *Tertullian* (De anima c. 28; Apol. c. 23; De idol. c. 9; nur scheinbar anders De anima c. 57), *Cyprian* (De idol. van. c. 6. 7) denken im Wesentlichen ganz so wie *Minucius Felix:* ‚die Magier setzen alle ihre Wunderpossen mit Hülfe der Dämonen in Scene; mit ihrem Beistand und ihrer Eingebung treiben sie ihre magischen Künste (Octav. c. 26, § 10); die Dämonen inspiriren die Wahrsager, beleben manchmal die Eingeweidefasern, beherrschen den Vogelflug, leiten die Loose und Orakelsprüche' (Oct. c. 27, § 1). Eine überraschend verständige Einsicht und nüchterne Auffassung bekundet nur der Verfasser der Philosophumena. Indem er der Widerlegung der einzelnen Häresieen (lib. V—X) eine allgemeine Kritik und Beleuchtung der astrologischen Ingredienzen und des magischen Beiwerks der Häresie (in l. IV) vorangehen lässt, legt er die täuschenden Taschenspielerkünste, sowie die Wirkungen der zahlreichen von den Magiern angewandten Chemikalien bloss und enthüllt, wie die Zauberer mit Hülfe dieser beiden Arten von wesentlich natürlichen Mitteln Göttergestalten citiren und in Erscheinung bringen (c. 32; die Zauberformel lautet:

υἷα πάλαι φθίμενον, πάλιν ἄμβροτον, Ἀπόλλωνος
κικλήσκω λοιβαῖσι μολεῖν ἐπίκουρον ἐμαῖσιν,
ὅς ποτε καὶ νεκύων ἀμενηνῶν μυρία φῦλα,
Ταρτάρου εὐρώεντος ἀεικλαύτοισι μελάθροις
δύσνοστον πλώοντα ῥόον, κελαδόν τε δίαυλον
πᾶσιν ἴσον τελέσαντ' ἄνδρεσσι καταθνήτοισιν,
λίμνῃ πὰρ γοόωντα καὶ ἄλλιτα κωκύοντα,
αὐτὸς ἀμειδήτοιο ἐρύσαο Φερσεφονείης·
εἴτ' ἐφέπεις Τρίκης ἱερῆς ἕδος, εἴτ' ἐρατεινὴν
Πέργαμον, εἴτ' ἐπὶ τοῖσιν Ἰαονίαν Ἐπίδαυρον,
δεῦρο, μάκαρ, καλέει σε μάγων πρόμος ὧδε παρ-
εἶναι);

Dämonen durch die Luft reiten lassen (c. 35; die Zauberformel lautet:

νερτερίη χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολὲ Βομβώ,
εἰνοδίη, τριοδῖτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι·
ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη,
χαίρουσα σκυλάκων ὑλακῇ τε καὶ αἵματι φοινῷ,
ἀν' νέκυας στείχουσα κατ' ἠρία τεθνηώτων,
αἵματος ἱμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα,
Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη καὶ πολύμορφε,
ἔλθοις εὐάντητος ἐφ' ἡμετέρῃσι θυηλαῖς);

Knaben weissagen (c. 28), Todtenschädel sprechen lassen (c. 41), Mond und Sterne auf die Zimmerdecke führen (c. 37), Donner erregen (c. 32), Feuer speien, über glühende Kohlen unverletzt laufen, die Hände unversehrt aus siedendem Pechkessel ziehen (c. 33), die Geheimnisse versiegelter Briefe lesen (c. 34) u. dgl. m.

II. Während die Kirche der Verfolgungszeiten die Zauberei von sich abzuwehren vermochte, sah die siegreiche das Uebel in allen Formen in die christliche Gemeinde Einzug halten. Es sind in nachconstantinischer Zeit nicht mehr bloss christliche Häretiker, wie die Hierakiten in Aegypten (*Epiph.* Haer. LXVII 1), die Manichäer (*Leo I* Serm. XVI 4, ed. *Ballerini* I 50; Comment. Gothofr. ad l. 3 cod. Theod. de haeret. XVI, ed. *Ritter* t. VI, p. I, Lips. 1743, 126 sq.) und die Priscillianisten (*Aug.* De haeres. c. 70; *Leo I* Ep. ad Turrib. c. 12, *Jaffé* n. 412), welche Astrologie und Magie treiben. ‚Nacht ist es nicht nur bei den Häretikern und Heiden, sondern auch bei Vielen aus uns in Bezug auf Lehre und Wandel. Denn Viele bauen auf den Stand der Gestirne bei ihrer Geburt, Viele halten auf gewisse Beobachtungen, auf Vorbedeutungen (κληδωνισμοί), auf den Flug der Vögel (οἰωνισμοί) und auf Zeichen (σύμβολα); Andere bedienen sich der Amulette (περίαπτα) und der Zaubersprüche (ἐπῳδαί)'; nichts charakterisirt bezeichnender den Umschwung, als diese Worte des hl. *Chrysostomus* (Hom. IV 6 in ep. I ad Cor.).

a) Ihren principiellen Standpunkt hat die Kirche auch in dieser Periode

nicht im mindesten geändert; für ihn und gegen die Zauberei bewaffnete sie die Wissenschaft und Beredsamkeit der Bischöfe mit strengen Gesetzen. ‚Alle Wunder der Magier,‘ sagt *Augustinus* (De civ. Dei VIII 19), ‚geschehen nach Anleitung und unter Beihülfe der Dämonen‘ (vgl. De civ. Dei XXI 6, § 1); die Zauberei stammt ‚ex quadam pestifera societate hominum et daemonum‘ (*Aug.* De doctr. christ. II 23, § 36, ed. Maur.), ist somit ein δαιμόνων εὕρημα (*Basil.* Comment. in Ies. § 77, ed. *Maur.* I 433), ein ‚daemonum inventum‘ (*Lact.* Inst. div. II 15), ‚ist und bleibt Götzendienst‘ (*Chrys.* Hom. VIII 5 in ep. ad Coloss.; vgl. *Aug.* De doctr. christ. II 23, § 35), unvereinbar mit der Zugehörigkeit zum Christenthum: perdidit signum Christi, accepit signum diaboli (*Aug.* Tract. VII, § 7 in Ioan. ev.). Die Christen haben ‚geistige Zauberformeln (ἐπῳδὰς πνευματικάς), nämlich den Namen unseres Herrn Jesus Christus und die Kraft des Kreuzes‘ (*Chrysost.* Homil. VIII 6 in ep. ad Rom.); es ist ‚das einzige Mittel, die einzige Waffe‘, welche neben der Medicin des Arztes Christen erlaubt ist (*Chrysost.* Ad illum. cat. II 5; Hom. VIII 5 in ep. ad Coloss.). Die Zauberei begann in dieser Periode sich mit christlichem Gewande, den Zeichen der herrschenden Religion, zu bekleiden. ‚Hier handelt es sich ja nicht — so lauteten die Ausreden — um Götzendienst, sondern um eine Zauberformel; die Alte (Hexe) ist eine Christin und spricht nichts Anderes als den Namen Gottes aus‘ (*Chrys.* Hom. VIII 5 in ep. ad Coloss.; Ad illum. catech. II 5; *Aug.* Tract. VII, § 6 in Ioan. evang.). In der christianisirten Zauberei erblickte aber die Wachsamkeit der Bischöfe eine um so grössere Gefahr. ‚Darin zeigt sich eben die erfinderische List des Satans,‘ sagt *Chrysostomus*, ‚darin besteht der gefährliche Kniff des Teufels, dass er den Betrug verdeckt und unter dem Honig tödtliches Gift reicht‘ (*Hom.* VIII 5 in ep. ad Coloss.); ‚gerade deshalb hasse und verabscheue ich sie (die Hexe) am meisten, weil sie den Namen Gottes zur Sünde missbraucht, weil sie sich für eine Christin ausgiebt und heidnische Werke übt. Auch die Teufel sprachen den Namen Gottes aus und waren doch Teufel‘ (Ad illum. catech. II 5). ‚Signum Christi cum signo diaboli habuisti? Non vult Christus communionem, sed solus vult possidere, quod emit‘ (*Aug.* Tr. VII, § 7 in Ioan. ev.). Selbst die Anwendung sympathetischer Heilmittel (ohne Besprechungen, Beschwörungen und Zauberzeichen) galt keineswegs als bedingungslos erlaubt (*Aug.* De doctr. christ. II 29, § 45, ed. *Maur.*). Diesen Grundsätzen gab die Kirche in ihrer Strafgesetzgebung Nachdruck. Mit Ausschluss aus der Kirche und Verweigerung der Communion selbst auf dem Todbette strafte die Synode von *Elvira* (a. 306, c. 6) denjenigen, der mit Zaubermitteln, einen Mord begangen, ‚eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit‘. Sowol Wahrsager als diejenigen, welche sich ihrer bedienen und sie zu sich rufen, um durch sie Zaubermittel bereiten und Sühnungen bewerkstelligen zu lassen, trifft durch die Synode von *Ancyra* (a. 314, c. 24) Ausschluss aus der Kirche, und fünfjährige (öffentliche) Busse ist die Bedingung der Aufnahme. Die Excommunication bleibt dann die stehende Strafe für alle Arten von Zauberei (sog. *Const. apost.* VIII 32; *Basil.* c. 65, vgl. c. 7; *Conc. Tolet.* a. 447, c. 15; *C. Agath.* a. 506, c. 42; *Conc. Aurel.* I. a. 511, c. 30; *Statuta eccl. antiq.* saec. VI, c. 89), eine Strafe, welche auch höhere und niedere Kleriker trifft (*Conc. Laodic.* a. 343—381, c. 36; *Conc. Venetic.* [Vannes] a. 465, c. 16; *Conc. Eluz.* a. 551, c. 3, *Hefele* III 9); am Ende dieser Periode spricht sie noch eine römische Synode unter Papst Gregor I. welcher Zauberer durch seine Beamten gerichtlich verfolgen liess (Ep. XI 53, ed. Maur. *Jaffé* n. 1823), gegen Alle aus, welche sich an Wahrsager, Haruspices und Zauberer wenden oder Phylakterien gebrauchen (c. 12, ed. *Maur.* II 1293). Der Strafgesetzgebung ging Belehrung und Erziehung, namentlich der Katechumenen, zur Seite. Schon bei der Meldung zum Katechumenat sollten Zauberer (μάγος), Beschwörer (ἐπαοιδός), Sterndeuter (ἀστρολόγος), Wahrsager (μάντις), magische Thierärzte (θηρέπῳδος), Amulettenmacher (περιάμματα ποιῶν), Lustratoren (περικαθαίρων), Vogelschauer (οἰωνιστής) und Zeichendeuter (συμβολοδείκτης), Weissager aus Gliederschwingung (παλμῶν ἑρμηνεύς), Leute, welche beim Begegnen auf Fehler des Gesichtes und der Füsse, oder auf Vögel oder Wiesel oder Töne und sinnbildliche Worte achten, ‚alle diese sollen eine Zeitlang geprüft werden, denn diese Bosheit ist schwer auszumerzen; stehen sie davon ab, so sollten sie zugelassen werden; wenn sie nicht gehorchen, wurden sie abgewiesen‘ (*Const. apost.* VIII 32). Bei der Aufnahme musste man ‚kurz und geziemend die Vorschriften für einen christlich-sittlichen Lebenswandel mittheilen, damit der Aufzunehmende bewahrt bleibe vor Verführung durch Solche, die abergläubische Heilmittel gebrauchen, durch Zauberer, Astrologen und alle die, welche mit nichtigen und nichtswürdigen Künsten die Zukunft enthüllen wollen; und damit er nicht

glaube, auch er dürfe dergleichen ungestraft thun, weil böse Menschen, die sich Christen nennen, solche Dinge lieben, treiben, vertheidigen, anrathen und dazu verlocken' (*Aug.* De catech. rud. c. 7, § 11). Auch während der Katechumenatszeit ermahnte man: ,halte nichts auf die Sterndeutereien (ἀστρολογίαι), nichts auf die Beobachtungen des Vogelfluges (ὀρνεοσκοπίαι), nichts auf Vorzeichen (κληδόνες), nichts auf fabelhafte Wahrsagungen der Heiden (μυθώδεις τῶν Ἑλλήνων μαντεῖαι); von Giftmischerei (φαρμακία), Zauberei (ἐπαοιδία), den abscheulichen Todtenbeschwörungen (τὰ νεκυομαντειῶν παρανομώτατα πράγματα) lass dir nicht einmal etwas zu Ohren kommen. Wende in Krankheiten nie Ligaturen (ἐπιδέσματα) an' (*Cyrill.* Catech. IV 37; vgl. *Chrysost.* Ad illum. catech. II 5).

b) Dennoch wuchs die Zahl Solcher, ,deren verkehrte Schaaren bloss dem Körper nach die Kirchen anfüllen' (*Aug.* De catech. rud. 7, § 11), und ,wenn Jemand', sagt *Chrysostomus* (Hom. VI 4 in Ep. ad Thess.), ,in die Kirche käme und euch, die ihr hier gegenwärtig seid und zu unserer Gemeinde gehört, vortreten liesse und eine strenge Musterung anstellte, oder vielmehr, wenn Jemand nicht jetzt, sondern am Osterfest alle, die da kommen und sich waschen, nachdem sie zu den hl. Geheimnissen hinzugetreten, einer genauen Prüfung unterzöge im Besitz der Gabe des Geistes, Alles genau zu wissen, was sie gethan: so fänden sich da Leute, die aus dem Fluge der Vögel wahrsagen, sich mit Zaubermitteln, Vorbedeutungen und Beschwörungen abgeben etc. Wie aber erst, wenn Einer alle Kirchgänger auf der ganzen Welt erforschen würde?' Das widerwärtige Schlinggewächs der Zauberei umrankte alle Verhältnisse des menschlichen Lebens, von der Wiege angefangen, drang in alle Stände ein. ,Satanische Gebräuche werden von den Hebammen bei der Niederkunft und beim Wochenbett eingeführt. Denn soll dem Kinde ein Name gegeben werden, so legt man ihm nicht den Namen eines Heiligen bei, sondern zündet Kerzen an und giebt ihnen Namen, und nach derjenigen, die am längsten brennt, benennt man das Kind und prophezeit ihm daraus ein langdauerndes Leben. Und was soll man sagen von den Amuletten, den Schellen, die man ihm an die Hände bindet, und von dem Purpurfaden und allem andern Unsinn? Die Ammen und Wärterinnen nehmen Koth im Bade und streichen denselben mit Fingern dem Kinde auf die Stirn; das hält das böse Auge, die Zauberei und den Neid ab' (*Chrysost.* Hom. XII 7 in Ep. I ad Corinth.; vgl. Comment. c. 7 in cap. I ep. ad Gal.); wurde das Kind krank, so hiess es: ,der böse Blick hat das Kind getroffen', und die ,unvermeidliche Alte' wird herbeigeholt, ,spielt die Hauptrolle, treibt im Rausche Hokuspokus und lächerlichen Aberglauben mit Asche, Russ und Salz' (*Chrysost.* Hom. VIII 5 in Ep. ad Coloss.); oder man liess den Magier oder sonst Jemand kommen, der dem Halse des Kindes ,περιέργους χαρακτῆρας' umhing, und erst wenn diese nicht halfen, ging man zum Arzt (*Basil.* Hom. in Ps. 45, § 2, ed. *Maur.* I 171); manche Mütter hingen den Kindern eigenhändig Amulette auf, und *Chrysostomus* rechnet es einer Mutter, die ihr Kind lieber sterben lässt, als dass sie ihm Amulette umhängt, als Martyrium an (Hom. VIII 5 in Ep. ad Coloss.). Die Erwachsenen flüchteten nicht bloss bei schweren Krankheiten zum Zauber (*Chrysost.* Adv. Iud. VIII 5. 7; Hom. III 5 in Ep. I ad Thess.), zu Ligaturen und Heilmitteln, welche auch wissenschaftlich gebildete Aerzte verurteilten (*Aug.* De doctr. christ. c. 20, § 31); schon wenn man Kopfweh hatte, lief man zu Beschwörern, Wahrsagern und den Heilmitteln des Wahnes; ,täglich erlebe ich das', sagt *Augustinus* (In Ioh. evang. tract. VII, § 7). Wen ein Traum beunruhigte, der lief zum Traumdeuter (*Basil.* Hom. in Ps. 45, § 2). Wenn ein Anderer sein Geld verlor, so gab man ihm den Rath, die Wahrsager zu befragen (*Chrysost.* Hom. III 5 in Ep. I ad Thess.). Aufstehen, Ausgehen, Begegnung, das ganze Tagwerk war bei Vielen von abergläubischen Beobachtungen so umstrickt, dass das Leben eine Sklaverei des Wahnes wurde (*Basil.* Comment. in Ies. § 78, ed. *Maur.* I 434; *Aug.* De doctr. christ. II 20, § 31). Am Neujahrstage sündigte man gegen Glauben und Religion, indem man Tagwählerei und Zeichendeuterei trieb und der Meinung war, es werde auch das ganze Jahr gut gehen, wenn man den Anfang desselben unter Freuden und Vergnügungen hinbringe (*Chrysost.* Hom. in Kalend. c. 2). ,Um ein begehrter Gegenstand zu werden, greifen viele Dirnen zu Beschwörungen, Bezauberungen, Liebestränken und tausend derartigen Mitteln. Und dennoch, trotz der Schande, trotz der Mordthaten, trotz der Abgötterei gilt die Sache bei vielen Männern als etwas Harmloses, und sogar bei verheirateten Männern! Und bei den letzteren entsteht eine ganze Grundsuppe von Unheil; da werden dann giftige Mittelchen präparirt, nicht gegen den Schooss der Dirne, sondern gegen die gekränkte Gattin; da giebt es tausend Nachstellungen, Teufels-

und Todtenbeschwörungen, Krieg ohne Ende' (*Chrysost.* Hom. XXIV 4 in Ep. ad Rom.). Wenn die Ausübung der Zauberei vorwiegend in den Händen der Juden (*Chrysost.* Adv. Iud. VIII 5) und alten Weiber (*Chrysost.* Ad illum. cat. II 5; Hom. VIII 5 in Ep. ad Coloss.) gelegen zu haben scheint, so standen Schauspieler und Wagenlenker im Verruf, von ihr den häufigsten und schlechtesten Gebrauch zu machen (*Greg. Naz.* Ep. iamb. ad Seleuc. 158—165, ed. *Maur.* II 1096; *Chrysost.* Hom. XII 5 in Ep. I ad Cor.; Hom. LXXII, § 2 in Matth.; *Hieron.* Vit. Hilar. c. 20; *Cod. Theod.* l. 11, IX 16). Vereinzelt steht der Fall, dass der Freund des Kaisers Constantius, Bischof Eusebius von Emesa († c. 360), unter der Anklage der Astrologie und Magie sein Bisthum zu verlassen durch einen Volksaufstand gezwungen wurde (*Socrat.* H. e. II 9; *Sozom.* H. e. III 6). Im Ganzen gewinnt man aus den Quellen den Eindruck, dass die Magie, in der vorigen Periode noch die mit Ehrfurcht angestaunte Beschäftigung der Philosophen, in dieser Periode im Kampfe mit der Kirche, in die sie eingedrungen ist, das doppelte Brandmal der Verwerflichkeit und Lächerlichkeit als eine Beschäftigung verachteter Volksklassen davongetragen hat, und dass ihr die christliche Gesetzgebung der Kirche und des Staates Wunden geschlagen hat, an denen sie zwar nicht verblutete, die aber den Einfluss ehrbaren Aussehens entkräfteten.

c) Die Strafgesetzgebung der christlichen Kaiser gegen die Magie beginnt mit zwei Gesetzen Constantins vom J. 319 (*Cod. Theod.* l. 1. 2 de maleficis et mathematicis IX 16; *Cod. Iustin.* l. 3, IX 18) in welchen das alte (vgl. *Liv.* 39, 14; *Suet.* c. 63) Verbot der privaten und geheimen Ausübung der Haruspicie durch strengere Strafandrohung verschärft wurde. Wie die öffentlich ausgeübte Haruspicie durch diese Gesetze unbehelligt blieb, durch ein späteres vom J. 321 (*Cod. Theod.* l. 1 de paganis XVI 10) sogar ausdrücklich als zulässig erklärt wurde, so blieb auch unbeanstandet die sog. wohlthätige Zauberei (gegen Krankheiten, Missernten) in einem Gesetz vom J. 321 (*Cod. Theod.* l. 3 h. t.; *Cod. Iustin.* l. 4, IX 18), welches den bösen, gegen das Wohl der Menschen gerichteten Zauber, speziell den Liebeszauber, Strafen jeder Art unterwirft. Die Praxis wurde schon gegen das Ende der Regierungszeit Constantins strenger (*Euseb.* Vita Const. II 45; *Zosim.* II 29; *Sozom.* I 8), und sein Sohn Constantius verhängte (357) die Strafe der Enthauptung für die Ausübung jeder Art von Haruspicie, Astrologie, Augurium, Divination und Zauber (*Cod. Theod.* l. 4; *Cod. Iustin.* l. 5); Wettermacher, Giftmischer und Todtenbeschwörer sollten die strengere Strafe, wilden Thieren vorgeworfen zu werden, erleiden (*Cod. Theod.* l. 5; *Cod. Iustin.* l. 6); die Güter verurteilter Zauberer fielen nicht an die Erben, sondern an den Fiscus (*Cod. Theod.* l. 2. 4 de bonis proscript. IX 42). Alte Weiber, welche mit ihren Zauberformeln Fieber oder andere Krankheiten besprachen, Leute, welche Amulette gegen Krankheiten am Halse trugen, auf abergläubische Vorbedeutungen hin Wahrsager befragten, wurden jetzt zum Tode verurteilt (*Ammian. Marcell.* XVI 8, XIX 12, XXIX 2). Bei Hofbeamten aber wurde die Zauberei (358) für ein Majestätsverbrechen erklärt (*Cod. Theod.* l. 6, IX 16), welches die Schuldigen unter Verlust ihres Standesprivilegiums der Folter unterwarf (*Ammian. Marcell.* XVIII 3). Nachdem unter Iulian nächtliche Opfer, Haruspicie und Wahrsagerei wieder masslos aufgelebt waren (*Ammian. Marcell.* XXII 2), hat Valentinian I gemäss seinem Princip religiöser Toleranz (371) die Haruspicie, so weit sie unschädlich war und weil sie nach seiner Meinung mit Magie keine Gemeinschaft hatte, als einen Bestandtheil religiösen Cultus freigegeben (*Cod. Theod.* l. 9; *Ammian. Marc.* XXVIII 1) und begnügte sich (364) damit, im Wesentlichen den constantinischen Rechtsstandpunkt wieder herzustellen, die ‚magicos apparatus nocturnis temporibus' zu verbieten: ein Verbot, welches Valens (370) in Folge hochverrätherischer Conspirationen der Heiden (*Ammian. Marcell.* XXIX 1. 2; *Zosim.* IV 13. 14; *Socrat.* IV 19; *Sozom.* VI 35; *Philost.* IX 15) auf jede Art von Wahrsagerei, ob öffentliche oder private, bei Tag oder Nacht ausgeübte, auf das Lehren und Lernen derselben, unter Androhung der Todesstrafe auszudehnen veranlasst wurde (*Cod. Theod.* l. 8, IX 16). Als während der Belagerung Roms durch Alarich (408) der Stadtpräfect seine Zuflucht zur Haruspicie nahm, betheiligte sich Papst Innocenz I bei einer Gesandtschaft an Kaiser Honorius in Ravenna (*Zosim.* V 45; *Sozom.* IX 6) und erwirkte wahrscheinlich das Gesetz vom J. 409, welches alle Wahrsager aus Rom und allen Reichsstädten (aufs Land) auswies, wenn sie nicht unter den Augen der Bischöfe ihre Bücher verbrannten, den christlichen Glauben annahmen mit der Versicherung, nicht mehr abfallen zu wollen (*Cod. Theod.* l. 12, IX 16; *Cod. Iustin.* l. 10, I 4). In den Codex Theodosius' II wurde (438) ebenso wie in den Codex Iustinians (529) zwar das strenge Gesetz des Constantius, aber ebenso das mildere Constan-

tins aufgenommen, unter dessen Schutz die sog. wohlthätige Magie ihre rechtliche Existenz fristete, bis Leo (Nov. 65 de incantatorum poena) dieses Gesetz ausdrücklich aufhob (ex legum quasi fundo tollendam puto) und auf die Ausübung auch dieser Art von Zauberei die Strafe der Apostasie setzte. Die Zauberei überlebte aber diese Gesetze; die Magier sind eben, wie *Tacitus* sagte (Hist. I 22), ein ‚genus hominum, quod et vetabitur semper et retinebitur'. SDRALEK.

ZEHNTEN, s. Klerus II 219.

ZEICHEN DES KREUZES, s. Kreuz II 251 f.

ZEIT des Gottesdienstes, s. d. Artt. Liturgie II 309, Versammlungen II 941 und Statio II 782.

ZEITEN, heilige, s. d. Artt. Feste I 486, Kalender II 86.

ZEITKREISE, s. d. Artt. Jahr II 1, Jahreszeiten II 1 f. und die eingehende vortreffliche Behandlung dieses Themas bei *Piper* Symb. u. Mythol. I 2, 311—409.

ZEITRECHNUNG. Von einer Z. der Christen kann in den ersten Jahrhunderten insoferne nicht gesprochen werden, als sie weder in der Zählung der Jahre noch in der Benützung astronomischer und conventioneller Zeitmerkmale ihnen eigenthümliche und allein zugehörige Normen beobachteten, sondern vielmehr an die einzelnen provinziellen Einrichtungen anknüpften. Dies gilt vor Allem bei der Benützung der Aeren (die Ableitung vom goth. ‚jêr' bei *Ideler* Hdb. II 430 und *Grotefend* Hdb. 24 ist kaum haltbar, vielmehr haben wir lat. ‚aes, aeris' zu Grunde zu legen; vgl. *Heller* ‚Ueber d. Ursprung d. sog. span. Aera' in *Sybels* Hist. Ztschr. XXXI 31). Anni ab urbe condita, Olympiaden und alle die zahlreichen Aeren, welche im Orient in Anwendung kamen (Verzeichniss in L'Art de vérifier les dates avant l'ère chrét., disc. prélim. XXVII und *Brinckmeier* Prakt. Hdb. der histor. Chronol., Lpz. 1843, 8—48) finden sich in den Werken der Kirchenväter und den Inschriften, je nach dem provinziellen Ursprung der betreffenden Quellen. Zwei dieser Aeren sind für die christliche Zeit besonders wichtig, weil sie, abgesehen von dem ausgedehnten Gebrauche, der von ihnen gemacht wurde, mit christlichen Einrichtungen in enger Verbindung stehen, wenn sie nicht gar denselben ihren Ursprung verdanken. Die eine derselben ist die *Aera Diocletiani* oder Aera martyrum, welcher *Ideler* (Hdb. I 162; II 231) den christlichen Ursprung vindiciren möchte, sowol deshalb, weil sie der Alexandriner *Cyrillus* in seinem Ostercyclus anwendet, als auch im Hinblick auf den Namen Aera martyrum. In der That steht diese Zählung mit jenem Ostercyclus in engster Verbindung, weil An. Diocl. 1 (284 n. Chr.) ein erstes Jahr dieses 19jährigen Cyclus ist; es ist aber viel wahrscheinlicher, dass Cyrillus, um die Berechnung seiner Cyclenjahre zu vereinfachen, ein erstes Jahr seines Cyclus an An. Diocl. 1 knüpfte, dass er also die Aera schon vorgefunden hat, die wahrscheinlich dadurch entstanden ist, dass man es bei der Verwirrung, welche die häufigen Reichstheilungen seit Diocletian in die Zählung und Weiterführung des alten Königskanon brachten, vorzog, nach Anni Diocletiani weiterzurechnen. Was den Namen Aera martyrum anbelangt, so zeigt *de Rossi* (Inscript. christ. urbis Rom. V), dass er erst im 7. Jahrh. und zuerst in africanischen Inschriften erscheint, zu einer Zeit also, wo der Gebrauch der Aera bereits rein local geworden war.

Die andere ist die *Aera hispanica*, welche um die Mitte des 5. Jahrh. in spanischen Geschichtsquellen (*Idatius*, † um 468) und Inschriften (die erste im J. 465 bei *Hübner* Inscr. hisp. christ. n. 147) auftaucht, sicher auch schon im J. 516 im offiziellen kirchlichen Gebrauche stand (*Conc. Tarrac.* bei *Mansi* VIII 539; die Datirung der *Concilia Eliberitanum* [305] und *Toletanum* [400] sind spätere Zusätze). Im Vergleiche zu unserer Z. zählt sie um 38 Jahre mehr, d. h. das erste Jahr derselben entspricht unserm Jahre 38 v. Chr. Vergeblich hat man sich abgemüht, ihren Ursprung zu erklären; alle Versuche, ihre Epoche mit einem für Spanien bedeutsamen Ereignisse der römischen Geschichte in Verbindung zu bringen, scheiterten. Am wahrscheinlichsten noch ist die geistreiche Vermuthung *Hellers* a. a. O. 13 ff., dass ihre Entstehung mit dem sicherlich damals im Gebrauche stehenden 84jährigen Ostercyclus im Zusammenhang steht. Rechnet man nämlich vom Jahre 382 (oder 298) nach rückwärts, so gelangt man zum J. 46 n. Chr. und noch weiter zum J. 39 v. Chr. Während nun *Heller* direct aus dieser Zurückrechnung den Ursprung der Aera herleiten will, möchte ich einen von ihm als nur nebensächlich angesehenen Punkt als die Hauptsache ansehen, nämlich den, dass wir es bei der spanischen Aera mit einem Versuche zu thun haben, die Jahre von Christi Geburt an zu zählen. Dazu bringt mich der Zusammenhang, den *Isidor von Sevilla* (Etymol. V 34) zwischen Aera und dem Census

unter Augustus aufstellt, der mehrmalige Zusatz ‚Domini‘ zu ‚era‘ (*Hübner* n. 25. 42) und endlich die Analogie, welche die Entstehung und Aufstellung unserer Z. durch *Dionysius Exiguus* aufweist. So wie dieser sicherlich die historischen Daten, welche sich zur zeitlichen Bestimmung der Geburt Christi darbieten, berücksichtigt haben wird, der Bequemlichkeit halber jedoch das J. 1 n. Chr. als das erste seines Cyclus aufstellte, so mag auch der uns unbekannte spanische Rechner gearbeitet haben. So setzte er denn die Nativitas oder vielleicht die Incarnatio Christi in das erste Jahr des ersten (nach rückwärts construirten) 84-jährigen Ostercyclus, d. i. 39 v. Chr., und im Jahre darnach, also 38, begann er die Zählung von der Geburt Christi an. Auf diese Weise liesse sich noch am leichtesten der missliche Umstand deuten, dass der Anfang des nach rückwärts construirten Cyclus (39 v. Chr.) und Epoche der Aera (38 v. Chr.) um 1 differiren, denn auch bei *Dionysius Exiguus* ist ja das J. 1 nach Christi Geburt als das erste der Aera das zweite im Cyclus. Was wir bei der spanischen Aera nur als Vermuthung aussprechen können, dass nämlich die Aufstellung einer christlichen Z. mit der cyclischen Osterberechnung in Verbindung steht, wissen wir ganz sicher von unserer Z. der *Aera nativitate Domini*, welche, wie schon erwähnt, den Abt Dionysius Exiguus zum Urheber hat. Weil dieser es für anstössig hielt, dass die Christen ihre Osterberechnung mit dem Namen ihres grausamen Verfolgers Diocletian in Verbindung brachten, hat er im J. 525 bei der Fortführung der Cyrill'schen Ostertafel, die im J. 531 ablief, die Zählung nach Jahren von Christi Geburt erdacht und in seinen Schriften eingeführt. Das erste Jahr seines Ostercyclus ist das 248. Diocletians, d. i. unser J. 532, und da nach alexandrinischer Rechnung in Folge der Combination des Sonnen- und Mondcyclus nach je 532 Jahren die Ostertage in der gleichen Ordnung zu den gleichen Monatstagen wiederkehren, so ist das J. 1 v. Chr. ein erstes dieses grossen (freilich noch nicht von *Dionysius*, sondern erst von *Beda Venerabilis* aufgestellten) 532jährigen Ostercyclus. Offenbar daraus ist es zu erklären, dass Dionysius auf dieses J. 1, welches das 754. ab urbe condita ist, die Geburt Christi stellte, und zwar so, dass sie in den December, die Incarnatio in den März seines ersten Cyclenjahres zu stehen kommt (vgl. *Ideler* Hdb. II 381). Wir wissen nicht, ob dieses Verfahren des Dionysius in den nächstfolgenden Jahrhunderten als unrichtig erkannt wurde. Gewiss ist dies im späteren MA. geschehen, so schon von *Marianus Scotus* (MG. SS. V 500), worauf dann *J. Kepler* ein astronomisch-astrologisches Moment im sog. ‚Stern der Weisen‘ heranzog (in mehreren Schriften, Opp. ed. *Frisch* I 473; II 575; IV 178. 201. 279. 369). Auch in neuerer Zeit hat man sich mit dieser Frage beschäftigt (*Sanclemente* De vulgaris aerae emendatione l. IV, Rom. 1793; *Ideler* Hdb. II 381; *N. W. Lingberg* Chronol. de la vie de Jésus, Par. 1879) und ist zu dem Resultate gelangt, dass das Geburtsjahr Christi um sieben Jahre zu spät angesetzt sei. Keineswegs hat die Aera des Dionysius sogleich allgemeine Annahme gefunden; zunächst natürlich verbreitet sie sich mit seiner Ostertafel (s. d. Art. Ostern II 565), aber auch in den von dieser eingenommenen Gebieten findet sie sehr langsam Eingang, erst dem *Beda Venerabilis* ist ihre allgemeine Einführung zuzuschreiben. Auffallend spät bedient man sich ihrer in Rom, in die päpstlichen Briefe findet sie erst im 11. Jahrh. Eingang, wie denn überhaupt die Wahrnehmung gemacht werden kann, dass sie mehr bei Historiographen als im amtlichen Verkehr Anwendung findet. — Zu den drei zuletzt betrachteten Zeitrechnungen gesellen sich die zahlreichen (zum Theil von späteren Chronologen aufgestellten) Weltschöpfungs-Aeren, deren Verzeichniss L'Art de vérifier les dates a. a. O. bietet. Für die christliche Zeit kommen unter ihnen jedoch nur wenige in Betracht, nämlich die hebräische Weltaera (a. p. Chr. 1 = a. Hebr. 3762), die des ägyptischen Mönches *Panodorus* aus dem 4. Jahrh. (a. p. Chr. 1 = a. Panod. 5493) und die byzantinische Weltaera (a. p. Chr. 1 = a. Byzant. 4714). Im eminenten Sinne historiographisch ist die Zählung nach ‚Anni Abraham‘, welche *Eusebius* in seinem Chronicon (neben Olympiaden und Regentenjahren) zu Grunde legt (*Euseb.* Chron., ed. *Schöne*, Berl. 1869—1872; vgl. *Gutschmid* De temp. notis quibus Euseb. utitur in chron. canon., Kieler Univ.-Schr. 1869).

Viel seltener als jetzt wurde die Bezeichnung eines Jahres durch Angabe seiner Ordnungszahl innerhalb einer Aera vorgenommen; vielmehr, und es gilt dies namentlich von Rechtsquellen und Inschriften, wird auf andere Weise datirt: zuerst nach Regentenjahren, wobei zu bemerken ist, dass nicht wie jetzt die Epoche dieser Zählung mit dem Wahl- oder Krönungstage anhebt, sondern mit dem Anfang des bürgerlichen Jahres, in welchem die Thronbesteigung stattfand. Am angedeutetsten aber ist die Bezeichnung des Jahres nach den amtirenden

Consuln (*Clinton* Fasti rom., ausführliche Besprechung des Gebrauches und der Quellen bei *de Rossi* l. c. XVI—LXX). Unter der Verwirrung, welche im römischen Reiche einriss, litten auch die Consularfasten. Den Beginn macht die Reichstheilung unter Diocletian; im J. 307 schon weist *de Rossi* die Bezeichnung ‚post consulatum' nach, die nun so oft sich wiederholt, als die Zwistigkeiten unter den Herrschern die Designation neuer Consuln oder ihre Anerkennung in einzelnen Gebieten hinderten. Auch noch nach der Reichstheilung und nach der Verlegung der Hauptstadt nach Constantinopel wird das Consulat als ungetheilt angesehen; vielleicht unter Kaiser Iulian im J. 362, sicher unter Honorius und Arcadius im J. 399 wird aber strenge zwischen einem orientalischen und occidentalischen Consul geschieden, und nun kommt die Sitte auf, sobald der eine Consul noch nicht im andern Reichstheile promulgirt war, das Jahr mit dem eigenen Consul und dem Zusatze ‚et qui nuntiatus fuerit' zu bezeichnen. Das Consulat hört auch nach der Zertrümmerung des weströmischen Reiches nicht auf, auch unter Odoaker und den Gothen wurden die Jahre nach Consuln bezeichnet. Im J. 534, dem Jahre vor der Landung Belisars in Sicilien, erscheint der letzte von den Gothen eingesetzte Consul Paulinus, worauf von ihnen ‚post consul. Paulini' datirt wird. Schon 535 designirt Belisar, dann Iustinian selbst die Consuln bis 541, in welchem Jahre der letzte abendländische Consul, Fl. Basilius iun., erscheint. ‚Post consul. Basilii' wird dann in Italien 24 Jahre, in Gallien 46 Jahre lang datirt; jedoch scheint Basilius nicht mehr an allen Orten promulgirt worden zu sein, denn in Lyon findet sich eine Zählung ‚p. c. Iustini' des dem Basilius vorangehenden Consuls, bis in das 7. Jahrh. hinein, und an einigen Orten durch kurze Zeit auch ‚p. c. Ioannis', des Consuls vom J. 538. Der Sohn Iustinians, Iustin I, nahm dann selbst im J. 566 den Consultitel an und so wird auch in Italien ‚p. c. Iustini' datirt, ebenso wie bei seinen Nachfolgern, bis im J. 687 unter Iustin II auch in Byzanz die Reihe der Consuln erlischt. Die Zählung der Jahre ‚post consulatum' ist eine zweifache, man unterscheidet daher die Ratio Marcelliana und die Ratio Victoriana; erstere beginnt die Zählung nach dem eigentlichen Consulatsjahre, die zweite zieht dieses selbst schon in die Zählung ein, so dass sie um 1 höher erscheint als die Ratio Marcelliana. Während man früher kein bestimmtes Gesetz für die Anwendung der einen oder andern Zählweise aufstellen konnte, hat *de Rossi* gefunden, dass die Ratio Victoriana nur gebraucht wird bei den Consulaten Iustins I und seiner Nachfolger, sowie in Lyon und einigen andern Städten Südgalliens, wo nach Jahren des Consuls Iustinus vom J. 540 gezählt wird. — Neben den Consulatsangaben läuft immer nebenher die Zählung nach Regierungsjahren, welche von Iustinian auch gesetzliche Kraft erhält; dieser müssen sich auch die Päpste fügen; seit Vigilius (im J. 550) erscheinen die Regierungsjahre der byzantinischen Kaiser in den Papstbriefen oder sie erscheinen auch nicht, je nachdem die Stellung der beiden Gewalten sich eben gestaltete. Erst Hadrian I machte dem ein Ende, indem er im J. 781 die Regierungsjahre durch die Pontificatsjahre ersetzte.

Gerade die Unsicherheit, welche im Lauf der Zeit die Consularfasten aufwiesen, mochte die Benützung einer zweiten subsidiären Jahresbezeichnung wünschenswerth machen, und so kommt die Bezeichnung der Jahre nach Indictionen auf, die bekanntlich auf einem 15jährigen Cyclus beruhen und in der Weise für die Datirung benützt werden, dass die Stellung eines Jahres innerhalb des laufenden Cyclus ohne Berücksichtigung der Ordnungszahl desselben angegeben wird. Ueber die Entstehung des Indictionencyclus wird kaum Klarheit geschafft werden können; während *Savigny* (Ueber d. Steuerverfass. unter d. Kaisern, Verm. Schr. II 130) und *Ideler* (Hdb. II 347) ihn auf eine 15jährige Grundsteuerperiode zurückführen wollen, vermuthet *Mommsen* (Abhandl. der k. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. I 579) eine Indictio paschae. Für Ersteres spricht die Deutung des Wortes im späteren MA. und die leichte Erklärung der Zahl 15 (3 röm. Lustra); für letztere Ansicht das Anknüpfen des Anfangs der Indictionenzählung an das J. 312 n. Chr., in welchem es den christlichen Gemeinden zuerst möglich war, die Ostertage feierlich zu verkünden, und *de Rossi's* Wahrnehmung (a. a. O. XCVIII) des ersten Auftauchens der Indiction in dem bezüglich der Osterberechnung als Vorort anzusehenden Aegypten, speziell in den Festbriefen des Athanasius; das Missliche ist nur, dass sich die Zahl 15 auch nicht im Vielfachen in irgend einem Ostercyclus nachweisen lässt. Die Epoche der Indiction ist anfänglich durchweg der 1. September; erst in der Mitte des 6. Jahrh. wird sie im Abendlande, offenbar der Bequemlichkeit halber, auf die Epoche des bürgerlichen Jahres, also auf den 1. Januar verlegt.

Betrachten wir noch kurz die andern für die christliche Z. in Betracht kommenden

Punkte, so lässt sich auch hier zunächst ein Anknüpfen an provinzielle Einrichtungen wahrnehmen. Dies gilt von der Epoche des Jahres, indem im Orient mit dem 29. August (1. Thot) oder dem 1. September, im Abendlande mit dem 1. Januar begonnen wurde. Wann sich die Incarnations-Epoche (25. März) eingebürgert hat, ist schwer zu sagen; sicher ist, dass Dionysius Exiguus noch von der Epoche des 1. Januar, ‚die anni a nativitate Domini' rechnete. Erst später wird von dieser Epoche die des 25. December getrennt, welche Scheidung jedoch nicht stricte durchgeführt wird. In Gallien begegnen wir daneben frühzeitig einer Epoche vom 1. März (bei *Gregor von Tours* VIII 1. 40; IX 2), welche ich aber nicht als Auffrischung der vorcaesarischen römischen Epoche auffassen, sondern in Zusammenhang mit der christlichen Festfeier bringen möchte. Die Monate sind in der christlichen Z. bekanntlich durchgehends nach Einrichtung und Namen dem Kalender Iul. Caesars entlehnt und auch die Bezeichnung der Tage innerhalb derselben wurde in den ersten Jahrhunderten nach römischem Muster vorgenommen, wenn sich auch daneben schon Spuren der von uns jetzt gebrauchten fortlaufenden Zählung finden.

Dagegen unterscheidet sich die christliche Z. von der römischen in Bezug auf die Woche, indem die Christen von Anfang an die siebentägige zur Zeitbestimmung benützten. Allerdings war diese auch schon vorher durch Vermittlung der Aegypter den Römern bekannt geworden, aber sie wenden sie nicht zu zeitlichen, sondern zu astrologischen Bestimmungen an, weshalb in heidnischen Inschriften mit Wochentagen fast ausnahmslos auch Stundenangabe sich findet (*de Rossi* l. c. LXXXI). Die siebentägige Woche, babylonisch-ägyptischen Ursprungs, übernahmen die Christen von den Juden und verdrängten mit ihr allmälig die achttägige der Römer. Während aber die Juden an der alten Einrichtung die Aenderung vornahmen, dass sie statt der Bezeichnung der Wochentage mit Planetennamen eine numerale Zählung einführten, haben die Christen vorerst das nun von den Römern benützte planetarische System angenommen. Bald macht sich aber dagegen eine Reaction bemerkbar, indem von kirchlicher Seite gegen den damit verbundenen Aberglauben geeifert und das numerale System der *Feriae* gegenübergestellt wird; entsprechend der ursprünglichen Bedeutung von Feria als Festtag wird aber zuerst nur von Feria I (für welches jedoch meist ‚dies Domini' gebraucht wird) und Feria VI als Erinnerungstag an Resurrectio und Passio Christi gesprochen und dann erst die Bezeichnung auf alle Tage ausgedehnt. Keineswegs ist aber die Verdrängung der Planetennamen gelungen, nur beim Mittwoch hat die kirchliche Purification den Sieg davongetragen (*R. Rösler* Ueber die Namen der Wochentage, Wien 1865).

ZEUGEN bei der Taufe, s. Taufe II 823; bei der Firmung, s. d. Art. I 515.

ZEUGNISSE, s. d. Art. Litterae formatae II 308.

ZINSNEHMEN, s. d. Art. Wucher II 995.

ZODIACUS, Thierkreis. I. Der heidnisch-mythologische Charakter der Bilder des Thierkreises und deren Verwendung durch die heidnische Kunst im Dienste des so tief eingerissenen astrologischen Aberglaubens (vgl. *Passeri* Thesaur. gemm. astrif. II 7 sqq. und mehrere andere Stellen) schlossen dieselben wol vom Darstellungskreis der eigentlich christlichen alten Kunst aus. Wol wendet diese zur Charakterisirung der Himmelskugel und zur Darstellung der himmlischen Regionen, wie die Antike, Sterne mit Kreisen und Kreissegmenten an (vgl. *Garrucci* Storia I, Teorica c. 12; III, tav. CXIII [1]. CXLII [1]. CXLIII [1] u.a.; IV, tav.CCLV.CCLXXIV [1. 2]; Bull. di arch. crist., 1883, tav. IV. V), bezeichnet letztere aber nicht durch die bekannten Bilder als Thierkreis, wie dies auf heidnischen Monumenten bisweilen der Fall ist (z. B. Basis der Antoninussäule im Vatican; *Gori* III 140; *Buonarruoti* Vetri 236 und Tafel dazu). Auch auf dem bei *Martigny* (Art. Zodiaque) erwähnten syncretistischen Fresco aus *Bottari* (III in fronte) fehlen die Zeichen. Dagegen finden sich einigemal Bilder des Thierkreises auf den verschiedenen Arten abergläubischer Amulete (s. d. Art. I 49), offenbar ein Beweis der Vermischung von astrologischem mit anderem heidnischen und jüdisch-kabbalistischen Aberglauben beim Gebrauch dieser Zaubermittel. In diesem Sinne deutet *de Rossi* (Bull. 1869, 61) das Bild des Skorpions auf der Rückseite einer sog. Alexandermedaille (s. d. Art. Amulete I 50 und die Tafel zu *Kraus* Spottcrucifix). Derselbe erwähnt dabei eine andere, im Coemeterium der hl. Cyriaca neben einem Loculus im Kalk eingedrückt gefundene Medaille aus gelbem Glas (jetzt im Museum der vaticanischen Bibliothek). Der Ring zum Tragen derselben ist noch unversehrt; die einzig sichtbare Seite trägt bloss das Bild des Skorpions. Vielleicht könnte man auch das von *Boldetti* (Osserv. 500) in einem Loculus gefundene Armband mit den zwölf Zeichen des Thier-

kreises als ein ferneres Beispiel dieser Art anführen; *Cavedoni* (bei *Martigny* l. c.) deutet die Darstellung als Symbol der Vergänglichkeit alles Irdischen. Sichere

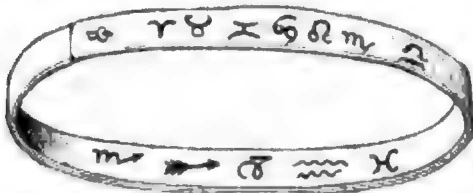


Fig. 545. Armband mit den Zeichen des Thierkreises (Boldetti 500).

Schlüsse lassen sich jedoch hierin nicht machen, da sowol unter dem Frauenschmuck der alten Christen als auch unter den an den Gräbern in den Kalk gedrückten Gegenständen oft heidnische Kunstsachen vorkommen (vgl. *de Rossi* R. S. III 574—608). Einige der zuletzt erwähnten ähnliche Darstellungen des ganzen Thierkreises finden sich bei *Jo. Macarius* (Abraxas seu Apistopistus etc., Antw. 1657, tab. XX [81. 82. 83]), welcher sie den Priscillianisten zuschreibt (l. c. 125). *Montfaucon* (L'antiquité expliquée II, pl. CLXX) zählt sie mit anderen, unter denen eine (pl. CLXVIII) bloss das Bild des Skorpions, mehrere andere Zeichen des Thierkreises gewöhnlich in Verbindung mit Darstellungen aus der Mythologie tragen, zu den Abraxasgemmen (s. jedoch d. Art. Abraxas I 10). Wir erwähnen unter den letzteren (pl. CLIX) drei Beispiele von Amuleten jüdisch-kabbalistischen Ursprungs, von denen *P. Gelasius* (l. c., s. d. Art. Amulete I 49) in einem Briefe spricht. Schon *Macarius* (l. c. 125, tab. XXI [84. 85. 87]) weist auf deren jüdischen Ursprung hin. Das eine trägt Iuppiter mit seinen Attributen und das Zeichen des Schützen mit der Inschrift SATOVIEL; das andere Mercur mit dem Hahn und einige astronomische Zeichen mit der Inschrift MICHAEL; das dritte Diana als Mondgöttin, mit Bogen und Pfeilen, und ein kleines Thier (vielleicht das Bild des Skorpions) mit der Inschrift GABRIEL. Schliesslich sei noch mit *Martigny* (art. cit.) hingewiesen auf die bereits oben (s. d. Art. Inschriften II 52) abgedruckte Inschrift: PUER NATUS Aω DIVO IOVIANO AVG ET VARRONIANO COSS ORA NOCTIS IIII IN V*(i)*XIT VIII IDVS MADIAS DIE SATURNIS LVNA VIGESIMA SIGNO APIORNO NOMINE SIMP*(li)*CCIVS. Zur möglichst genauen Angabe aller Zeitumstände wird auch das Zeichen des Capricornus als das eben herrschende angeführt. Der Sinn der Inschrift ist nach *de Rossi* (Inscr. I, n. 172): der Knabe Simplicius starb an demselben Tage, wo er geboren worden. Und als Ursache des so frühen Todes wird der ungünstige Stand der Gestirne durch die Inschrift angegeben. Denn Mercur, dem die 4. Stunde zugetheilt wird, ist ‚communis', d. i. bald günstig, bald schädlich, je nach dem Planeten, mit welchem er verbunden ist. In diesem Fall war er verbunden mit dem schädlichen Saturn, von dem es in den Tabulae astrologicae heisst: Saturni dies horaque eius cum erit, nocturna sive diurna . . . qui nascuntur periculosi erunt (*Mommsen* Abhandl. der philol.-hist. Classe der k. sächs. Ges. der Wissensch. I 566); darum musste der Knabe so rasch sterben. KIRSCH.

II. Unter den Kirchenschriftstellern haben die Häretiker *Bardesanes* (De fato fr., bei *Gruber*. Spicil. I 293. 296), dann *Priscillianus* (*Oros*. Comm. de err. Priscill. bei *Aug*., ed. Ben. VIII 431; *Aug*. Lib. de haer. c. 70), manichäische Auctoren, auch *Tatian*. (Or. ad gr. c. 14) des Einflusses des Thierkreises auf die menschlichen Schicksale gedacht. Die eigentlich kirchlichen Schriftsteller gingen dann aber bald zur christlichen Umdeutung der Sternbilder über. In Bezug auf den Arcturus, welcher auf die Kirche, den Orion, welcher auf die Martyrer, die Hyaden, welche auf die Lehrer der Kirche bezogen werden, begegnet uns dies im 5. Jahrh. bei *Eucherius* (Formul. spir. c. 3; Max. Bibl. PP. VI 829), und dann bei *Gregor. M.* (Moral. in Iob IX, § 13—16, Opp. I 294 bis 296), *Isidor. Hisp.* (De natur. rer. c. 26, Opp. VII 39. 40) und Späteren. Man vgl. dazu *Piper* Symb. u. Myth. I 2, 281—296. 299—301. 305. Ebenderselbe p. 703 zu vgl. betr. der Aufstellung eines Thierkreises nebst den Statuen der Luna, Venus, des Arcturus und des Südpols in der ältern Sophienkirche in Constantinopel (*Anonym.* Antiq. CP. I, n. 38, p. 19, ed. *Banduri*; *Codin.* De orig. CP. 16 und De signis 65, ed. Bonn.). KRAUS.

ZÜCHTIGUNG, körperliche, für Kleriker. In einem Schreiben an den Tribunen Marcellinus redet der hl. *Augustin* von dem Gebrauch der körperlichen Z. bei den weltlichen Gerichten und fügt die Bemerkung bei: qui modus coërcitionis a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus *et saepe etiam in iudiciis solet ab episcopis adhiberi* (Ep. 133, n. 2). Demgemäss war im Anfang des 5. Jahrh. (der Brief ist um das J. 412 geschrieben) die körperliche Z. bei den kirchlichen Gerichten schon seit längerer Zeit in allgemeiner Uebung (*saepe solet* adhiberi); ob dieselbe aber bloss gegen Laien oder auch gegen Kleriker gebraucht worden sei, lässt sich aus den Worten *Augustins* nicht

entnehmen. Letzteres hat jedoch alle Wahrscheinlichkeit für sich. Es ist längst nachgewiesen (*Devoti* Instit. can. IV, tit. I, § 5; *Molitor* Ueber kanon. Gerichtsverfahren gegen Kleriker 35 ff.) und gerade auch von *Augustinus* bezeugt (De civ. Dei XIX 17), dass die damalige Kirche aus den römischen Staatseinrichtungen und insbesondere aus dem Criminalprocesse alle diejenigen Formen hinübernahm, welche mit ihrem Geiste nicht in directem Widerspruch standen und auf die Verhältnisse passten. Nun aber bildete die körperliche Z. bei den Römern von jeher ein beliebtes und vielgebrauchtes Strafmittel (*Liv.* I 26. II 5. XXII 57; *Aulus Gell.* Noct. attic. X 3. XI 18; *Sueton.* Oct. c. 45; *Lamprid.* Alex. Sev. c. 51; *Dionys.* Antiqq. VIII 89. IX 40). Zur Zeit, als das Christenthum in das grosse Römerreich eintrat, war sie bei den Gerichten in allgemeiner Uebung, sowol der Herr selbst als auch seine Apostel mussten die Geisselung über sich ergehen lassen (Matth. 27, 26; Joh. 19, 1; Apg. 16, 22), und die Gesetzbücher der christlichen Kaiser haben sie in ihrem ganzen Umfang beibehalten (*Geib* Lehrb. des deutschen St.-R. I 116). Ferner steht fest, dass schon im Heidenthum die römischen Priester bei Dienstvergehen, bei Ungehorsam gegen die Vorgesetzten, und namentlich die vestalischen Jungfrauen, welche durch Nachlässigkeit das heilige Feuer hatten ausgehen lassen, körperlich gezüchtigt wurden (*Rein* Das Crim.-R. der Römer von Romulus bis auf Iustinianus 699 f.). Wenn daher *Augustinus* berichtet, die Bischöfe haben in ihren Gerichten von der Z. Gebrauch gemacht: was hätte sie hindern sollen, dieselbe auch auf straffällige Kleriker auszudehnen? Dass Letzteres wirklich der Fall war, dürfte aus zwei weiteren Thatsachen deutlich hervorgehen. Die körperliche Z. der Kleriker findet sich bei den weltlichen Gerichten bereits unter Iustinian. Hinsichtlich der Minoristen, welche in Civil- und Criminalsachen falsches Zeugniss ablegen, verordnet Nov. CXXIII 20: (eos) non solum ecclesiastico officio repelli, sed etiam *verberibus* subdi; sicherlich hätte der Kaiser nicht gewagt, zu diesem Zuchtmittel zu greifen, wenn dasselbe in den kirchlichen Gerichten den Klerikern gegenüber als eine völlig unerlaubte und unwürdige Strafform absolut ausgeschlossen gewesen wäre. Wie wenig die Kirche von dieser Auffassung sich leiten liess, zeigt die weitere geschichtliche Thatsache, dass kurze Zeit nach Iustinian Papst Gregor d. Gr. verbrecherische Kleriker züchtigen liess, und zwar so unbedenklich und in einer Weise, dass leicht ersichtlich ist, es handle sich dabei um nichts Aussergewöhnliches oder Unerhörtes, sondern um ein vielgebrauchtes und gleichsam alltägliches Correctionsmittel (Epist. l. IV, ep. 27; XI, ep. 71). Ja so sehr war damals die Fustigation in Aufnahme gekommen, dass leidenschaftliche oder übereifrige Bischöfe dem Klerus gegenüber mit ihr sogar Missbrauch trieben und Gregor sich veranlasst sah, die von den Misshandelten an ihn gebrachten Klagen durch ein eigenes, aus Bischöfen bestehendes Gericht untersuchen zu lassen und gegen die Excedenten strafend einzuschreiten (Ep. l. XII, ep. 28. 29). Nach dem Angeführten kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Kirche, solange sie im römischen Reiche lebte, gegen Kleriker von der körperlichen Z. Gebrauch machte, jedoch über den Umfang der Strafe und die Art der Vollstreckung sind keine näheren Nachrichten auf uns gekommen.

In den germanischen Staaten findet sich gleich bei ihrer Gründung unter den für Kleriker bestimmten Strafen auch die körperliche Z. aufgeführt. Die Concilien von *Vannes* (Venetia in der Bretagne, im J. 465, c. 13), *Agde* (506, c. 41), *Epaon* (517, c. 15), *Arles* (554, c. 6), *Macon* (581, c. 8) und *Narbonne* (589, c. 13; *Hardouin* Acta Conc. II 798. 1002. 1049. III 328. 452. 493) sprechen von denselben wie von etwas Gewöhnlichem und längst Bestehenden. Erzbischof Caesarius von Arles habe, erzählt sein Schüler und Biograph, sorgfältig darüber gewacht, ‚ut nemo ex illis, qui ipsi parebant, si pro sua culpa *flagellandus esset*, amplius *triginta novem ictibus feriretur*, ita tamen, ut si quis in gravi culpa esset deprehensus, permitteret, ut post dies paucos vapularet iterum‘ (*Surius* Ad diem 27. Aug. IV 927, ed. Colon. Agripp. 1583). Das häufige Vorkommen der Strafe erklärt sich aus dem Umstande, dass die Kirche in den germanischen Staaten nach römischem Rechte lebte (Lex Ripuar. tit. 58, c. 1: . . . secundum legem romanam, *qua ecclesia vivit*. Leg. Longob. Ludov. Pii c. 55: ut omnis ordo ecclesiarum secundum romanam legem vivat etc.; *Walter* Corp. Iur. Germ. I 180. III 636), die körperliche Z. einfach beibehielt und auf den Klerus ausdehnte, was um so leichter geschehen konnte, als auch das nationale Recht, entsprechend dem Charakter des Volkes, von dieser Strafe den umfassendsten Gebrauch machte (*Geib* a. a. O. 192). Indessen wurde sie fast ausschliesslich nur bei Minoristen angewendet; die oben erwähnten Concilien unterschieden genau zwischen höheren und niederen Klerikern, und während sie jene mit Excommunication, Ge-

fängniss, Entziehung des Einkommens etc. bedrohen, fügen sie regelmässig bei: quod *iuniores* clerici si praesumpserint *vapulabunt*, si *iunior* fecerit, *disciplina* corrigatur, si *aetas* permiserit, si *qualitas personae* verberari siverit etc. Damals waren die Minoristen grösstentheils noch Knaben, welche die Schule besuchten und sich auf den eigentlichen Dienst der Kirche erst vorbereiteten (*Siricius* Ep. ad Himer. c. 9; *Zosim.* Ep. ad Hesych. c. 3; *Schoenemann* Ep. Pontif. Rom. 412 sq. 694 sq.; *Conc. Carthag.* III. a. 397, c. 19; *Conc. Tolet.* II. a. 531, c. 1; IV. a. 633, c. 20; *Hard.* I 963. II 1139. III 585); die Strafe der körperlichen Z. wurde daher lediglich unter dem Gesichtspunkte der Pädagogik aufgefasst. Maioristen dagegen wurden der Flagellation nur selten und nur bei besonders schweren Vergehen unterstellt (*Conc. Bracar.* a. 675, c. 7: . . . et ideo qui gradus iam ecclesiasticos meruerunt, id est presbyteri, abbates sive levitae, *excepto gravioribus et mortalibus culpis*, nullis debent verberibus subiacere; *Hard.* III 1035). Einem Bedenken konnte diese Erweiterung kaum unterliegen, denn die Strafe als solche galt nicht als schimpflich. Zunächst allerdings war sie für Knechte und Leibeigene bestimmt nach dem Satze: ‚was Freie mit Geld büssen, müssen Unfreie mit ihrer Haut bezahlen' (*Grimm* Deutsche Rechtsalterth. 704), aber auch Freie wurden körperlich gezüchtigt (Lex Baiuvar. VI 11, 2. 3; Lex Visigoth. III, IV 14—18. VI, IV 1—5. 7. 8. VIII, I 3—6. 9—11; *Walter* l. c. I 262. 481. 545. 575), selbst hohe Palastbeamte und Mitglieder hervorragender Adelsfamilien blieben nicht verschont (*Conc. Tolet.* XIII. a. 683, c. 2; *Hard.* III 1739 sq.) und die Execution hatte auch anderwärts nicht unter allen Umständen die Ehrlosigkeit in ihrem Gefolge (Lex Visigoth. II, I 18. III, IV 15. IV, V 1; *Walter* l. c. 432. 481. 506). Mochte übrigens die Strafe an Minoristen oder an Klerikern der höheren Grade vollzogen werden, so durfte sie doch nie das Maximum von 39 Streichen überschreiten. Während nach den deutschen Volksrechten bei den bürgerlichen Gerichten ihr Minimum in 50 Streichen bestand, die je nach Umständen auf 100, 120, 150, 200 und selbst auf 300 Schläge vermehrt werden konnten (Lex. Baiuvar. VIII 6. XI 4; Lex Burgund. IV 4), beschränkte sie die kirchliche Praxis auf die genannte Zahl (*Caesar. Arelat.* l. c.; *Conc. Matisc.* l. c.), und wenn die Kanones auch ganz allgemein reden (corporali subdatur supplicio, vapulet, disciplina corrigatur, flagris coërceatur, verberibus castigetur etc.), so haben sie sicherlich das allgemein übliche und ‚gesetzlich' fixirte Maximum im Auge (*Aurel. Arelat.* Regul. c. 41: Pro qualitate culpa si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam *legitimus* excedatur numerus, id est, triginta novem; *Holsten.* Cod. Regul. I 151). Der Entstehungsgrund dieses für die damaligen Zeiten äusserst gelinden Strafmasses ist in der hl. Schrift zu suchen. Das mosaische Gesetz hatte die körperliche Z. als Strafe zugelassen, aber aus Rücksichten der Humanität verordnet, dass der Richter nie mehr als 40 Schläge geben lassen dürfe (V Mos. 25, 2. 3). Die jüdische Gerichtspraxis der spätern Zeit gestattete nur 39 Streiche, um immer sicher zu gehen und ja nie durch Verzählen gegen das Gesetz zu verstossen (*Winer* Bibl. Realwörterb., Art. Leibesstrafen; *Wetzer* u. *Welte* Freib. K.-Lex. VI 420 f.). Der Apostel Paulus bezeugt, dass dieses Strafmass an seiner eigenen Person wiederholt zur Anwendung gekommen sei (II Kor. 11, 24), und von da ist dasselbe in das Strafrecht der Kirche übergegangen. KOBER.

ZUHÖRER, s. Predigt II 647.

ΖΥΓΟΚΡΟΥΣΤΑΙ, wie die ῥαδιουργοί und δολομέτραι. Alle, welche mit falschem Mass und Gewicht umgehen, werden von den *Const. apost.* IV 6 von der Darbringung der Oblationen ausgeschlossen. Die kaiserliche Gesetzgebung erliess eine Reihe von Edicten, um dem Unfug in dieser Rücksicht zu steuern (*Cod. Theodos.* XII, 6, 19. XI, 8, 3. XII, 6, 32; *Maiorian.* Nov. 1; *Sidon. Apoll.* Ep. V 7; *Cassiodor.* Ep. V 39 u. s. f.; *Bingham* VII 494), und Iulian (*Cod. Theodos.* XII, 7, 2) setzte sogar in den einzelnen Städten einen eigenen Beamten (ζυγοστάτης) ein, welcher in streitigen Fällen richtiges Mass und Gewicht zu sichern hatte.

ΖΥΓΟΣΤΑΤΗΣ, s. Ζυγοκροῦσται.

Verzeichniss der Illustrationen.

Erster Band.

Zweiter Band.

Bei einer Anzahl von Verweisungen ist das betreffende Stichwort nicht richtig angegeben; es ergiebt indess das nachfolgende Verzeichniss den Artikel, in dem das Gewünschte zu finden ist.

Statt Verweisung Analogium (I 634) s. Ambo I 43.
Statt Verw. Arche (I 147) s. Noe II 499.
" " Archiv (I 126) s. Bibliotheken I 153.
" " Armenhäuser (I 126) s. Wohlthätigkeitsanstalten II 991.
" " Basilikenstil (I 145) s. Basilika I 109.
" " Bischofsstab (I 106) s. Stab II 778.
" " Calenden (I 207) s. Neujahrsfest II 493.
" " Canonisation (II 691) s. Kanonisation II 97.
" " Encolpia (I 168) s. Enkolpien I 419.
" " Farsa (I 427) s. Lesungen II 292.
" " Gewänder, liturgische (I 425) s. Kleidung, liturgische II 175.
" " Hausgottesdienst (I 193) s. Oratorium II 545.
" " Kirchenbau (I 473) s. Basilika I 109.
" " Kleider (I 189) s. Kleidung, liturgische II 175.
" " Kleidung der alten Christen (I 291) s. ebd.
" " Krankenhäuser (I 126) s. Wohlthätigkeitsanstalten II 991.
" " Kränze (I 606) s. Corona I 333.
" " Ktistolatrae (I 13) zu streichen.
" " Kuppelgewölbe (I 142) s. Centralbauten I 196.
" " Lesepult (I 634) s. Ambo I 43.
" " Mariae Himmelfahrt (I 100) s. Feste I 496.
" " Marterwerkzeuge (II 59) s. Martyrium II 375.
" " Metallguss (I 430) s. Statuen II 783.
" " Metropolitan (I 166) s. Metropolit II 392.
" " Mönchsleben (I 149) s. Mönchthum II 401.
" " Mönchswesen (I 429) s. ebd.
" " Mosaikmalerei (I 657) s. Mosaik II 419.
" " Nährvater (I 475) siehe Joseph, Nährvater II 72.
" " Neophytus (I 506) s. Taufe II 823 und Fidelis I 506.
" " Osteroktav (I 356) s. Ostern II 565.
Statt Verw. Paganismus (I 627) s. Heiden I 653.
" " Pantomimen (I 105) s. Schauspiel II 728.
" " Papst (I 166) s. Papa II 581.
" " Paradiesesströme (I 482) s. Paradiesesflüsse II 586.
" " Pompeji (I 289) s. Weltgerichtsbilder II 985.
" " Praefixae (I 638) s. Todtenbestattung II 879.
" " Primas (I 166) s. Primate II 655.
" " Prüfungen (I 463) s. Klerus II 215 f.
" " Purgatorium (I 481) s. Refrigerium II 685.
" " Rundbau (I 145) s. Rotunden II 701.
" " Sacerdotium (II 606) s. Presbyter II 648 und Priesterthum II 654.
" " Schmelzarbeiten (I 413) s. Schmelz II 737.
" " Saecularii (I 291) s. Saecularii II 703.
" " Sklaven (I 540) s. Sklaverei II 759.
" " Magi und Sophistae (I 625) s. Zauberei II 1000.
" " Suburbia (II 656) s. Suburbicariae ecclesiae II 800.
" " Taufkleid (I 413) vgl. d. Art. Taufe II 831.
" " Taufpathen (I 51) vgl. d. Art. Taufe II 825.
" " Todtenfeier (I 148) s. Todtenbestattung II 874.
" " Todtschlag (II 419) s. Verbrechen II 933.
" " Typik (I 60) s. Biblische Darstellungen I 154.
" " Venditores (I 151) s. Verbrechen II 933.
" " Verfassung (I 596) s. Bischof I 162, Laien II 263, Presbyter II 648, Kirche II 170.
" " Visitator (I 166) s. Visitationen II 959.
" " Wandgemälde (II 357) ‚auch Wandgemälde' zu streichen.
" " Weihwasserstein (I 122) s. Weihwassergefässe II 979.
" " Weinlaub (II 463) s. Weintraube u. s. f.

Im Commissions-Verlage der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die katholische Kirche und die Renaissance.

Von

Johann Graus,

k. k. Conservator, Obmann des kirchlichen Kunstvereins.

Separat-Abdruck aus dem „Kirchenschmuck“.

gr. 8°. (39 S.) 50 *Pf.*

Freiburg (Baden).

Herder'sche Verlagshandlung.